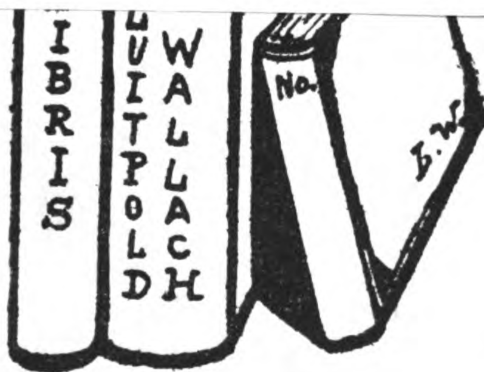

CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


IBRIS
UITPOLD
WALLACH
No.

L. Wallach.

Date Due

JUN 5 1952 D N			
JUL 22 1958 G Z			
NOV 13 1970 M P			
NOV 16 1974 S			
MAY 28 '89 D 18			



GESCHICHTE

DES

JÜDISCHEN VOLKES

IM

ZEITALTER JESU CHRISTI

VON

D. EMIL SCHÜRER

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU GÖTTINGEN

VIERTE AUFLAGE

DRITTER BAND

DAS JUDENTUM IN DER ZERSTREUUNG UND DIE JÜDISCHE LITERATUR



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1909

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Die Erweiterungen, welche dieser Band in der neuen Auflage erfahren hat, sind noch stärker als die beim zweiten Bande. Sie sind fast durchweg durch neue Funde und neue Forschungen notwendig geworden. Unter den Funden überragen die aramäischen Papyri aus Elephantine alle anderen an Bedeutung. Was bisher niemand ahnen konnte, steht jetzt fest: daß es schon im sechsten Jahrhundert vor Chr. im äußersten Süden Ägyptens eine jüdische Gemeinde gegeben hat, die sich als solche mindestens ein Jahrhundert lang, wahrscheinlich aber viel länger erhalten hat und den Grundstock der jüdischen Diaspora in Ägypten gebildet hat. Bei dem großen Interesse, welches diese Papyri erwecken, glaubte ich, aus ihnen reichlichere Mitteilungen machen zu sollen (S. 25—31). Aber auch die griechischen Papyrusfunde des letzten Jahrzehntes haben uns eine Fülle von Aufschlüssen über die Geschichte der jüdischen Diaspora in Ägypten gebracht. Daß diese schon im dritten Jahrhundert vor Chr. eine sehr starke war, kann nicht mehr bezweifelt werden. Da uns die Texte die mannigfaltigsten Einblicke in die sozialen Verhältnisse der Juden tun lassen, habe ich auch dieses Material in nicht zu knapper Fassung vorgelegt (S. 40—50). Zugleich habe ich die Notizen über die spätere Diaspora in Afrika, Griechenland, Italien, Spanien, Germanien, Gallien etwas reichlicher gegeben, so daß die Statistik über die Ausbreitung des Judentums in der alten Welt von 38 auf 70 Seiten angewachsen ist. — Ergänzungen von einigem Umfang finden sich ferner an folgenden Orten: S. 71—75 (die verschiedenen Bezeichnungen für den Begriff „Gemeinde", aus welchen zugleich die verschiedene staatsrechtliche Stellung der Gemeinden ersichtlich ist), 81 ff. (Ergänzung des Materiales über die Gemeindeverfassung der Juden in Rom auf Grund neuer Katakombenforschungen von Nicolaus Müller), 136—139 (die religiöse Richtung des Judentums in der Diaspora), 162—164 (Motive der jüdischen Propaganda), 180 f. (über die „zwei Wege"), 214 f. (religiöse Richtung des Jesus Sirach), 217 f. 221—224 (die hebräischen Fragmente des Jesus Sirach, deren Entdeckung ebenfalls zu den überraschendsten und wichtigsten Funden

der neueren Zeit gehört; beim Erscheinen der vorigen Auflage war erst ein kleiner Teil davon bekannt), 241 f. (Beziehungen des Buches Tobit zum Märchen vom dankbaren Toten), 242 f. (der griechische Text des Buches Tobit), 247—258 (die Geschichte des Achikar, die wegen der verschiedenen mit ihr zusammenhängenden Fragen von erheblichem Interesse ist; die Texte sind erst seit 1898 in genügendem Maße bekannt), 274 ff. (über die Komposition des Buches Henoch habe ich meine Ansicht modifiziert), 300 (die *Assumptio Mosis* nicht von einem Zeloten, sondern von einem „Quietisten"), 327 (zur Erklärung und Kritik des Adlergesichtes im IV. Buch Esra), 339 ff. (neue Untersuchung über die Entstehungsverhältnisse der Testamente der XII Patriarchen auf Grund der neuen Ausgabe von Charles, welche erst eine sichere Grundlage für die höhere Kritik geschaffen hat), 351 f. (Fragmente eines bisher unbekannten Testamentes des Levi), 362 f. (lateinisches Fragment der Elias-Apokalypse, durch welches auch ein neues Licht auf das Zitat I *Cor.* 2, 9 geworfen wird), 367—369 (die koptische Apokalypse des Zephanja), 371 ff. (über das Buch der Jubiläen, welches ich mit anderen jetzt in die vorherodianische Zeit glaube verlegen zu müssen), 384—386 (über den pseudophilonischen *liber antiquitatum biblicarum*), 405 (Fragment der Legende von Jannes und Jambres), 406 f. (das Testament des Hiob), 438 (neue Fragmente des Aquila), 446 f. (Verhältnis des griechischen Esra zum kanonischen), 459 (das Gebet des Manasse), 484 (die neuere Kritik des II. Makkabäerbuches), 519—521 (über die Echtheit der Fragmente des Aristobul), 531 f. (der Historiker oder Geograph Mnaseas als Judenfeind), 567—570 (zur Überlieferungsgeschichte der sibyllinischen Orakel), 584 f. (ob es eine babylonische Sibylle gegeben hat), 660—662 (zur Chronologie der Schriften Philos). — Viel zahlreicher sind selbstverständlich die kleineren Ergänzungen und Modifikationen, zu welchen teils eigene Erwägungen teils die Arbeiten anderer Veranlassung gegeben haben.

Die Seitenzahlen der vorigen Auflage sind auch diesmal wieder am inneren Rande in eckigen Klammern angegeben.

Göttingen, Ende September 1909.

E. Schürer.

Inhalt.

Dritter Teil.

Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur.

Seite

§ 31. Das Judentum in der Zerstreuung. Die Proselyten 1
I. Ausbreitung 2
Euphratländer 6. Syrien 10. Arabien 11. Kleinasien 12. Ägypten 24. Cyrenaica und Nordafrika 52. Griechenland und die Inseln 55. Italien und das übrige Abendland 57.
II. Gemeinde-Verfassung 71
1. Innere Organisation der Gemeinden 71
2. Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden 97
III. Bürgerliche Gleichberechtigung 121
IV. Religiöses Leben 135
V. Die Proselyten 150
Verschiedene Arten 172. Proselyten des Tores 177. Proselytentaufe 181.

§ 32. Die palästinensisch-jüdische Literatur 188
I. Die Geschichtschreibung 192
1. Das erste Makkabäerbuch 192
2. Die Geschichte des Johannes Hyrkanus 200
3. Josephus' Geschichte des jüdischen Krieges 201
II. Die Psalmendichtung 203
1. Die Psalmen der Makkabäerzeit 203
2. Die Psalmen Salomos 205
III. Die Spruchweisheit 212
1. Jesus Sirach 212
2. Die Pirke Aboth 228
IV. Die paränetische Erzählung 230
1. Das Buch Judith 230
2. Das Buch Tobit 237
3. Die Geschichte des Achikar 247
V. Prophetische Pseudepigraphen 258
1. Das Buch Daniel 263

Seite
2. Die Bücher Henoch 268
a. Das äthiopische Henochbuch 268
b. Das slavische Henochbuch 290
3. Die Assumptio Mosis 294
4. Die Apokalypse Baruchs 305
5. Das vierte Buch Esra 315
6. Die Apokalypse Abrahams 336
7. Die Testamente der zwölf Patriarchen 339
8. Nicht-erhaltene prophetische Pseudepigraphen 357
Das Gebet Josephs 359. Das Buch Eldad und Modad 360. Die Apokalypse des Elias 361. Die Apokalypse des Zephania 367.
VI. Die heilige Legende 370
1. Das Buch der Jubiläen 371
2. Ein anonymer liber antiquitatum biblicarum 384
3. Das Martyrium des Jesajas 386
4. Paralipomena Jeremiae 393
5. Nicht-erhaltene Legendenwerke 395
Adambücher 396. Joseph und Aseneth 399. Moses und seine Zeit (Jannes und Jambres) 402.
VII. Zauberformeln und Zauberbücher 407
§ 33. Die hellenistisch-jüdische Literatur 420
I. Übersetzungen der heiligen Schriften 424
1. Die Septuaginta 424
2. Aquila und Theodotion 435
II. Bearbeitung und Ergänzung der biblischen Literatur . . . 442
1. Der griechische Esra 444
2. Zusätze zu Esther 449
3. Zusätze zu Daniel 452
4. Das Gebet Manasses 458
5. Das Buch Baruch 460
6. Der Brief Jeremiä 467
III. Historische Literatur 468
1. Demetrius 472
2. Eupolemus 474
3. Artapanus 477
4. Aristeas 480
5. Kleodemus oder Malchus 481
6. Ein Anonymus 482
7. Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch . . . 482
8. Das dritte Makkabäerbuch 489
9. Philos historische Schriften 493
10. Thallus 494
11. Josephus 496
12. Justus von Tiberias 496
IV. Epos und Drama 497
1. Philo der Epiker 497
2. Theodotus 499
3. Ezechiel der Tragiker 500

Seite

V. Die Philosophie 503
1. Die Weisheit Salomos 505
2. Aristobulus 512
3. Philo 523
4. Das vierte Makkabäerbuch 524
VI. Die Apologetik 528
1. Die literarischen Gegner 529
Manetho 529. Mnaseas 531. Apollonius Molon 532. Lysimachus 535. Chäremon 536. Apion 538.
2. Die Apologetik 545
VII. Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske 553
1. Die Sibyllinen 555
2. Hystaspes 592
3. Gefälschte Verse griechischer Dichter 595
4. Hekatäus 603
5. Aristeas 608
6. Phokylides 617
7. Menander 622
8. Kleinere Stücke, vielleicht jüdischen Ursprungs, unter heidnischen Namen 624
VIII. Der Rhetor Cäcilius von Calacte 629
§ 34. Philo der jüdische Philosoph 633
I. Philos Schriften 633
II. Die Lehre Philos . . . . 696—716
Nachträge . . . . 717—719

§ 31. Das Judentum in der Zerstreuung. Die Proselyten.

Literatur:

Remond, Versuch einer Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des Jüdischen Staats. Leipzig 1789.

Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. I, Abth. 1 (4. Aufl. 1844), S. 53 ff.

Winer, RWB. Art. „Exil" (I, 357—360) und „Zerstreuung" (II, 727—730). Auch die Artikel über einzelne Städte, wie „Alexandria", „Antiochia", „Cyrene", „Rom" u. a.

J. G. M(üller), Art. „Alexandrinische Juden" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. Bd. I (1854), S. 235—239.

Reuss, Art. „Hellenisten" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. V, 701—705 (2. Aufl. V, 738—741).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 99—120.

Frankel, Die Diaspora zur Zeit des zweiten Tempels (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1853, S. 409—429. 449—463).

Frankel, Die Juden unter den ersten römischen Kaisern (Monatsschr. 1854, S. 401—413. 439—450).

Jost, Gesch. der Israeliten Bd. II, S. 239—344. — Ders., Gesch. des Judenthums und seiner Secten Bd. I, S. 336 ff. 344—361. 367—379.

Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael Bd. III, S. 425—579. — Ders., Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, 1879.

Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. (1888) S. 24—49.

Champagny, Rome et la Judée au temps de la chute de Néron, tome I (*Paris* 1865) *p.* 107—154.

Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV, S. 305 ff. V, 108 ff. VI, 396 ff.

Holtzmann, in Weber und Holtzmanns Gesch. des Volkes Israel Bd. II, S. 38—52. 253—273.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. Bd. II, 91—145. III, 383—392.

Neubauer, La géographie du Talmud (1868) *p.* 289—419.

L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III (1871), S. 504—517. — Ders., *De Judaeorum coloniis. Regimonti Pr.* 1876 (Progr.).

Deutsch, Art. „Dispersion" in Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.

Westcott, Art. „Dispersion" in Smiths Dictionary of the Bible.

Weizsäcker, Art. „Zerstreuung" in Schenkels Bibellex. V, 712—716.

Huidekoper, Judaism at Rome B. C. 76 to A. D. 140. *New York* 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 163). |

Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (1883), Art. „Zehn Stämme", „Zerstreuung", auch Alexandria, Antiochia, Rom u. A. — Ders., Supplementbd. III (1892), S. 9—24: Art. „Ausbreitung des Judentums".

Mommsen, Römische Geschichte V, 1885, S. 489—499.

Pressel, Die Zerstreuung des Volkes Israel, 5 Hefte in einem Bande, 1889 (1. Der Charakter dieser Zerstreuung. 2. Die Stufen dieser Zerstreuung. 3. Der Thalmud. 4. Midrasch, Kabbalah, Thargum, Septuaginta, Massora. 5. Die Zukunft der Zerstreuung).

Renan, Histoire du peuple d'Israël V, 1893, *p.* 221—247.

M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Wien 1897 (74 S.). — Andere Schriften M. Friedländers, welche sich auf das innere Leben des Judentums in der Diaspora beziehen, s. unten Abschnitt IV.

Guthe, Art. *Dispersion* in: *Encyclopaedia Biblica ed. by Cheyne and Black* I, 1899, *col.* 1106—1117.

Th. Reinach, Art. *Judaei* in: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines ed. par Daremberg et Saglio t.* III, 1, 1900, *p.* 619—632 [reichhaltige Statistik].

Ramsay, The Jews in the Graeco-Asiatic cities (*Expositor* 1902, *jan. p.* 19—33, *febr. p.* 92—109).

Th. Reinach, Art. *Diaspora* in: *The Jewish Encyclopedia vol.* IV, 1903, *p.* 559—574 (englische Übersetzung des Artikels im *Dictionnaire des antiquités gr. et rom.*)

Schürer, Art. *Diaspora* in: *Hastings' Dictionary of the Bible, Extra Volume* 1904, *p.* 91—109 (kürzere Wiedergabe des Inhaltes des vorliegenden §).

de Ricci, Art. *Paleography* in: *The Jewish Encyclopedia vol.* IX, 1905, *p.* 471—475: *Greek and Latin Inscriptions* (mit vollständiger *Geographical List of Inscriptions*).

Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria. 1906.

Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. 1906, 1, 1—16.

Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Handb. zum N. T. I, 2) 1907, S. 106—120.

I. Ausbreitung.

Die Geschichte des Judentums im Zeitalter Jesu Christi ist nicht beschränkt auf den engen Rahmen des heiligen Landes. Fast in allen Ländern der damaligen gebildeten Welt hatten sich auch jüdische Gemeinden von größerer oder geringerer Zahl und Bedeutung angesiedelt, die einerseits mit dem Mutterlande in dauernder Verbindung blieben, andererseits in lebhaftem Austausch mit der nichtjüdischen Welt standen und dadurch eine große Bedeutung sowohl für die innere Entwickelung des Judentums als für seinen Einfluß auf die übrigen Kulturvölker gewannen. Die Ursachen dieser Zerstreuung sind sehr verschiedener Art. In

der älteren Zeit haben die assyrischen und babylonischen Eroberer große Massen des Volkes gewaltsam in die östlichen Provinzen deportiert. Auch später kam dies in geringerem Umfange noch vor, wie z. B. Pompejus Hunderte von Juden als Kriegsgefangene nach Rom schleppte. Von größerer Bedeutung waren aber in der hellenistisch-römischen Zeit die freiwilligen Wanderungen jüdischer Ansiedler, namentlich um des Handels willen, nach den Nachbarländern Palästinas, ja nach allen Hauptstädten der damaligen zivilisierten Welt. Namentlich im Beginn der hellenistischen Zeit müssen diese Wanderungen sehr stark gewesen sein. Die Diadochen und deren Nachfolger beförderten im Interesse der Konsolidierung ihrer Reiche nach Möglichkeit die Vermischung der verschiedenen Nationalitäten, also das Hin- und Herwandern der Völker aus einer Provinz in die andere. Auch hatten sie für ihre neuen Städte-Gründungen oft große Massen von Ansiedlern nötig. Und im einen wie im anderen Interesse wurde den Eingewanderten an vielen Orten oft ohne Weiteres das Bürgerrecht oder sonstige Privilegien erteilt. Durch diese Umstände angelockt, scheinen besonders auch die Juden zur Auswanderung in größeren Massen veranlaßt worden zu sein. Mißliche Verhältnisse im eigenen Lande mögen noch das Ihrige dazu beigetragen haben: namentlich die exponierte Lage Palästinas, das bei allen Verwickelungen zwischen Syrien und Ägypten den Kriegsschauplatz bildete. So wandten sich denn viele Tausende jüdischer Auswanderer nach den Nachbarländern Syrien und Ägypten, wo ihnen namentlich in den Hauptstädten Antiochia und Alexandria, überhaupt aber in den neugegründeten hellenistischen Städten wertvolle Rechte erteilt wurden. Demnächst wurde auch Klein-Asien, namentlich die Städte der jonischen Küste von ihnen aufgesucht, überhaupt aber alle wichtigeren Hafen- und Handelsplätze des mittelländischen Meeres.

Der ungeheure Umfang dieser jüdischen Diaspora bleibt trotz der angeführten Gründe ein Rätsel, wenn man bedenkt, wie klein die jüdische Gemeinde im Mutterlande noch im Beginne der Makkabäerzeit war: sie erstreckte sich kaum über die Grenzen des eigentlichen „Judäa“ hinaus (s. oben Bd. II, S. 1—4). Kann diese kleine Gemeinde jene Masse von Ansiedlern geliefert haben, die wir mindestens im ersten Jahrhundert vor Chr. schon in aller Welt finden? Der Überschuß an Geburten reicht zur Erklärung dieser Tatsache schwerlich aus. Man wird vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß auch eine betriebsame und erfolgreiche Propaganda dem Judentum in den letzten Jahrhunderten vor Chr. eine große Zahl von Bekennern zugeführt hat.

Schon um das Jahr 140 vor Chr. kann die Sibylle von dem jüdischen Volke sagen, daß jegliches Land und jegliches Meer von ihm erfüllt sei[1]. Um dieselbe Zeit (139/138 vor Chr.) erließ der römische Senat ein Rundschreiben zu Gunsten der Juden an die Könige von Ägypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien, und an eine große Zahl von Provinzen, Städten und Inseln des mittelländischen Meeres (I *Makk.* 15, 16—24). Da das Schreiben den Zweck hat, die Juden zu schützen, so muß man voraussetzen, daß in allen diesen Ländern und Städten sich schon damals eine größere oder geringere Zahl von Juden befunden hat[2]. Von der Zeit Sullas (um 85 v. Chr.) sagt Strabo, daß das

1) *Orac. Sibyll.* III, 271: *Πᾶσα δὲ γαῖα σέθεν πλήρης καὶ πᾶσα θάλασσα.*

2) Außer den Königen von Ägypten, Syrien, Pergamum, Kappadocien und Parthien werden I *Makk.* 15, 16—24 noch genannt: Sampsame, Sparta, Sikyon (im Peleponnes), die Inseln Delos und Samos, die Stadt Gortyna auf Kreta, die Landschaft Karien mit den Städten Myndos, Halikarnassos und Knidos, die Inseln Kos und Rhodus, die Landschaft Lycien mit der Stadt Phaselis, die Landschaft Pamphylien mit der Stadt Side, die phönicische Stadt Aradus, endlich Cypern und Cyrene.

Die einzelnen Landschaften, Städte und Inseln, welche neben den fünf Königreichen genannt werden, waren mehr oder weniger selbständig und werden darum besonders aufgezählt (vgl. oben § 7, I, 251). Sie sind alle bekannt außer dem rätselhaften *Σαμψάμη* (so die meisten Handschriften; nur einzelne *Σαμψάκη*, *Vet. Lat. Lampsaco*, *Syr. Samsonos*). Auf die richtige Spur der Erklärung hat höchst wahrscheinlich schon J. D. Michaelis hingewiesen, indem er das bei arabischen Geographen vorkommende Samsun an der Nordküste Kleinasiens, östlich von Sinope, vergleicht (Deutsche Übersetzung des ersten Buchs der Maccabäer 1778, S. 320f.). Freilich hat weder er noch einer seiner Nachfolger (Grimm, Keil, Winer RWB., Fritzsche in Schenkels Bibellexikon) bemerkt, daß dieses Samsun identisch ist mit dem alten Amisus (s. Ritter, Erdkunde XVIII, 796-806). Letzteres war eine der bedeutendsten Städte des Pontus. Sein Gebiet reichte westlich bis zum Halys, so daß dieser die Grenze zwischen dem Gebiet von Sinope und dem von Amisus bildete (E. Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II, 1865, S. 253; vgl. überhaupt über die Geschichte und Bedeutung von Amisus: Forbiger, Handb. der alten Geographie II, 421. Hirschfeld in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1839f. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 357. Henze, *De civitatibus liberis*, *Berol.* 1892, *p.* 64 *sq.* *Head*, *Historia Numorum* 1887, *p.* 424 *sq.*). Durch die Tatsache, daß Samsun und Amisus identisch sind, gewinnt Michaelis' Hypothese bedeutend an Wahrscheinlichkeit, zumal Philo ausdrücklich sagt, daß Juden wohnten „bis in die Winkel des Pontus" (*Leg. ad Cajum* § 36, *Mang.* II, 587). Das Bedenken, daß der Name Samsun im Altertum nicht nachweisbar ist, will nichts besagen, da auch andere Beispiele uns zeigen, daß uralte Städtenamen, die in der griechischen Zeit aus dem Sprachgebrauch der Gebildeten völlig verdrängt waren, nach dem Untergang des Hellenismus wieder aufgelebt sind. Überdies kommt für Amisus auch die Form Samisus vor (Friedländer, Zeitschr. für Numismatik

jüdische Volk damals „in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der nicht dieses Geschlecht aufgenommen hat und von ihm eingenommen wird“ [3]. Ähnlich äußern sich gelegentlich Josephus [4] und Philo [5]. Am ausführlichsten wird der Umfang der jüdischen Diaspora beschrieben in dem Briefe Agrippas an Caligula, welchen Philo mitteilt. „Jerusalem — so heißt es hier — ist die Hauptstadt nicht nur von Judäa, sondern von den meisten Ländern wegen der Kolonien, die es ausgesandt hat bei passenden Gelegenheiten in die angrenzenden Länder Ägypten, Phönicien, Syrien, Cölesyrien, und in die weiter entfernten Pamphylien, Cilicien, in die meisten Teile von Asien bis nach Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; desgleichen nach Europa, Thessalien, Böotien, Macedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth, in die meisten und schönsten Teile des Peloponnesus. Und nicht nur das Festland ist voll von den jüdischen Ansiedelungen, sondern auch die bedeutendsten Inseln: Euböa, Cypern, Kreta. Und ich schweige von den Ländern jenseits des Euphrat. Denn alle, mit Ausnahme eines geringen Teiles, Babylon und diejenigen

---

II, 1875, S. 29—31, weist eine Münze mit der Aufschrift *Σαμίσου* und eine andere mit der Aufschrift *Σαμισόης* unserem Amisus zu; vgl. auch die mittelalterliche Form Simiso, Ritter, Erdkunde XVIII, 798). Ein anderes Bedenken, welches namentlich Reinach (*Revue des études grecques t.* I, 1888, *p.* 334 *sq.*) betont hat, ist dies, daß Amisus zum pontischen Reiche gehört habe, also keine selbständige Stadt gewesen sei. Allein die Zugehörigkeit von Amisus zum pontischen Reiche ist erst für die Zeit Mithridates' des Gr. bezeugt. Unter seinen Vorgängern kann es sehr wohl unabhängig gewesen sein. Reinachs eigene Ansicht, daß Samosata in Commagene gemeint sei, ist nur durch die gewaltsame Annahme durchzuführen, daß im hebräischen Texte des ersten Makkabäerbuches am Schlusse des Wortes irrtümlich *mêm* statt *têt* gelesen worden sei.

3) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρεληλύθει, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥαδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.*

4) *Joseph. Bell. Jud.* II, 16, 4 (*Niese* § 398): *οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ τῆς οἰκουμένης δῆμος ὁ μὴ μοῖραν ἡμετέραν ἔχων. — B. J.* VII, 3, 3: *τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις.*

5) *Philo in Flaccum* § 7 (*Mang.* II, 524): *Ἰουδαίους γὰρ χώρα μία διὰ πολυανθρωπίαν οὐ χωρεῖ. Ἧς αἰτίας ἕνεκα τὰς πλείστας καὶ εὐδαιμονεστάτας τῶν ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατά τε νήσους καὶ ἠπείρους ἐκνέμονται, μητρόπολιν μὲν τὴν Ἱερόπολιν ἡγούμενοι, καθ' ἣν ἵδρυται ὁ τοῦ ὑψίστου θεοῦ νεὼς ἅγιος· ἃς δ' ἔλαχον ἐκ πατέρων καὶ πάππων καὶ προπάππων καὶ τῶν ἔτι ἄνω προγόνων οἰκεῖν ἕκαστοι, πατρίδας νομίζοντες, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν· εἰς ἐνίας δὲ καὶ κτιζομένας εὐθὺς ἦλθον ἀποικίαν στειλάμενοι, τοῖς κτίσταις χαριζόμενοι.*

Satrapien, welche das ringsum gelegene fruchtbare Land umfassen, haben jüdische Einwohner"[6]. Auch die Apostelgeschichte erwähnt ja Juden und Judengenossen aus Parthien, Medien, Elamitis und Mesopotamien, aus Kappadocien, Pontus und Asien, Phrygrien und Pamphylien, Ägypten und Cyrenaica, aus Rom, Kreta und Arabien (*Act.* 2, 9—11)[7].

In Mesopotamien, Medien und Babylonien lebten die Nachkommen der einst von den Assyrern und Chaldäern dorthin deportierten Angehörigen des Zehnstämme-Reiches und des Reiches Juda[8]. Die „zehn Stämme" waren überhaupt niemals aus dem Exil zurückgekehrt[9], und man stritt noch zur Zeit Akibas darüber, ob sie je zurückkehren würden[10]. Auch die Rückkehr der Stämme Juda und Benjamin wird nicht als eine völlige vorgestellt werden dürfen. Jene Deportationen, namentlich die der Assyrer aus dem Zehnstämmereich, waren freilich erfolgt in einer Zeit, als die Religion Israels noch eine viel flüssigere, weniger in sich gefestigte und gegen das Heidentum abgegrenzte war als später. Es bleibt daher zweifelhaft, inwieweit die starke Verbreitung des gesetzlichen Judentums in der späteren Zeit in Zusammenhang steht mit den alten Deportationen. Aber die auffallend starke

6) *Philo, Legat. ad Cajum* § 36, *Mang.* II, 587.

7) Die Worte Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι *Act.* 2, 10 sind vielleicht nur Apposition zu Ῥωμαῖοι, und Ἰουδαῖοι 2, 5 ist textkritisch anfechtbar (s. Blass, Neue kirchliche Zeitschr. 1892, S. 826—830). Aber auch wenn nur Judengenossen gemeint sind, so setzt ihre Existenz doch das Vorhandensein von Juden in den genannten Ländern voraus.

8) Vgl. über die verschiedenen Deportationen: Winer, Realwörterb. Art. „Exil". — Eine „keilinschriftliche Spur" der zehn Stämme in Mesopotamien will Schiffer entdeckt haben, s. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. von den Assyrern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme) = Beihefte zur orientalist. Literaturzeitung I, 1907. Vgl. dazu Johns, *The lost ten tribes of Israel* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XXX, 1908, *p.* 107—115. 137—141). — Es handelt sich um Contracte, in welchen neben andern Göttern auch ein Gott *A-u* vorkommt. Das soll = Jahve sein.

9) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2. IV *Esra* 13, 39—47. *Origenes Epist. ad Africanum* § 14. *Commodian. Carmen apologet. vers.* 936—939 (9½ Stämme sind noch jetzt *trans Persida flumine clausi*).

10) *Sanhedrin* X, 3 *fin.*: „Die zehn Stämme kommen niemals mehr zurück, denn es heißt von ihnen (*Deut.* 29, 27): Er wird sie in ein anderes Land schleudern wie diesen Tag. Also wie dieser Tag dahingeht und nicht wiederkehrt, so sollen sie auch dahingehen und nicht wiederkehren. So R. Akiba. R. Elieser aber sagt: Wie der Tag finster und wieder hell wird, so wird den zehn Stämmen, denen es finster ward, auch einst wieder Licht werden". Vgl. dazu oben Bd. II, S. 627.

Verbreitung macht irgend welchen Zusammenhang doch wahrscheinlich. Die Beziehungen mit der Heimat werden nie ganz abgebrochen gewesen sein. Die alte Stammesgemeinschaft bildete den Anknüpfungspunkt für die spätere Propaganda des gesetzlichen Judentums. Zum mindesten gilt dies von dem eigentlichen Babylonien, wo die Nachkommen der Stämme Juda und Benjamin lebten. | Es kam später auch noch neuer Zuwachs hinzu. Als zur Zeit des persischen Königs Artaxerxes Ochus die Phönicier sich erhoben, scheinen auch die Juden sich am Abfall beteiligt zu haben. Ochus führte daher bei einem seiner ägyptischen Feldzüge (um 350 vor Chr.) auch jüdische Gefangene mit und siedelte sie in Hyrkanien am kaspischen Meere an[11]. Auch durch

11) *Euseb. Chron. ed Schoene* II, *p.* 112 *ad ann. Abr.* 1657 (nach dem Armenischen): *Ochus partem aliquam de Romanis Judaeisque cepit et habitare fecit in Hyrcania juxta mare Caxbium. — Hieronymus* (*ib. p.* 113): *Ochus apodasmo Judaeorum capta in Hyrcaniam accolas translatos juxta mare Caspium conlocavit* [*apodasmus* ist = griech. ἀποδασμός]. — *Syncellus ed. Dindorf* I, 486: Ὦχος Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἷλεν Ἰουδαίων, ὧν τοὺς μὲν ἐν Ὑρκανίᾳ κατῴκισε πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι, οἳ καὶ μέχρι νῦν εἰσιν αὐτόθι, ὡς πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἱστοροῦσιν. — *Orosius* III, 7: *Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Judaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit: quos ibi usque in hodiernum diem amplissimi generis sui incrementis consistere atque exim quandoque erupturos opinio est.* — Sämtliche Nachfolger des Eusebius schreiben nur diesen ab. In der armenischen Übersetzung ist der Text durch den Zusatz *de Romanis* entstellt; Syncellus fügt aus eigener Weisheit τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι hinzu. — [Die von Josephus *Antt.* XI, 7, 1 erzählten Ereignisse fallen nicht in die Zeit des Artaxerxes III. Ochus, sondern erheblich früher unter Artaxerxes II. Mnemon, 404—358, denn die dort genannten Persönlichkeiten, der Hohepriester Jochanan und der Statthalter Bagoas, waren nach dem aramäischen Papyrus Sachau schon unter Darius II., 424—404, im Amte, s. Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden 1907, S. 16f.; die Lesart τοῦ ἄλλου Ἀρταξέρξου wird dadurch bestätigt.] — Vgl. über Artaxerxes Ochus und die Juden überhaupt: *Juynboll*, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (*Lugd. Bat.* 1846) *p.* 82—84. Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 264f. Bergk, Rhein. Museum Bd. 37, 1882, S. 369. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte (1887), S. 77—78. Judeich, Kleinasiatische Studien, Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v. Chr. (1892), S. 170f. 176. Ders., in Pauly-Wissowas Real-Enc. II, 1318ff. (*s. v.* Artaxerxes). Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung (deutsch 1894), S. 193. 419 (ist geneigt, einige Psalmen, welche man sonst in die Makkabäerzeit verlegt, in diese Zeit zu setzen; ebenso Cheyne und Budde, s. Theol. Litztg. 1896, 287). Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894, S. 146 (2. Aufl. 1895, S. 181f.; anders 4. Aufl. 1901, S. 190f.). Marquart, Philologus LIV, 1895, S. 507—510. Willrich, Judaica 1900, S. 35—39. 102—106 (gegen die Geschichtlichkeit). Höl-

freiwilligen Zuzug mag die dortige Judenschaft sich noch vermehrt haben. Infolge alles dessen zählten die Juden jener Provinzen in der römischen Zeit nicht nach Tausenden, sondern nach Millionen[12]. Da sie an der Ostgrenze des römischen Reiches wohnten — bis Trajan als Untertanen der Parther, später als Einwohner jener östlichsten Provinzen, welche von den Römern nie mit Sicherheit behauptet werden konnten[13] —, so war ihre Haltung auch von

---

scher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit 1903, S. 46—50. — In der Regel bezieht man auf den Krieg des Artaxerxes Ochus auch die konfuse Notiz bei Solinus über eine Unterwerfung Jerichos, *Solin.* 35, 4: *Judaeae caput fuit Hierosolyma, sed excisa est. Successit Hierichus: et haec desivit, Artaxerxis bello subacta.* Dagegen hat Th. Reinach die Vermutung aufgestellt, daß hier an Ardaschir I, den Begründer des Sassanidenreiches, zu denken sei, welcher unter Alexander Severus um 230 ff. nach Chr. Syrien bedrohte (*Semitic studies in memory of Alex. Kohut* 1897, *p.* 457—462). Aber dessen Truppen sind nicht einmal bis in die Nähe Palästinas gekommen. Hölscher a. a. O. bleibt daher bei der Beziehung der Notiz auf Artaxerxes Ochus und hält sie für glaubwürdig.

12) *Joseph. Antt.* XI, 5, 2: *Αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο, μυριάδες ἄπειροι καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι.* — *Antt.* XV, 2, 2: *ἐν Βαβυλῶνι . . . . ., ἔνθα καὶ πλῆθος ἦν Ἰουδαίων.* — *Antt.* XV, 3, 1: *οὐ γὰρ ὀλίγαι μυριάδες τοῦδε τοῦ λαοῦ περὶ τὴν Βαβυλωνίαν ἀπῳκίσθησαν.* — Zur Geschichte der babylonischen Judenschaft vgl. bes. auch *Antt.* XVIII, 9 (zwei Brüder Asinäus und Aniläus gründeten zur Zeit des Tiberius in der Gegend von Nehardea am Euphrat einen jüdischen Raubstaat, der sich bei der Schwäche der parthischen Königsmacht mehrere Dezennien lang behauptete, nämlich 15 Jahre lang bei Lebzeiten des Asinäus *Antt.* XVIII, 9, 4 *fin.*, und nach dessen Tod noch eine Zeit lang unter Aniläus allein; zur Erläuterung vgl. auch Gutschmid, Kleine Schriften III, 53—55). — In der Mischna wird wenigstens zuweilen auf die Juden Babyloniens und Mediens Bezug genommen. S. *Schekalim* III, 4 (Halb-Sekel-Steuer von Babel und Medien), *Challa* IV, 11 (Erstgeburten aus Babel nicht angenommen), *Joma* VI, 4 (die Babylonier zupften den Sündenbock am Versöhnungstag), *Menachoth* XI, 7 (babylonische Priester), *Baba mezia* VII, 9 (Jaddua der Babylonier), *Schabbath* VI, 6 (medische Jüdinnen), *Baba kamma* IX, 5 = *Baba mezia* IV, 7 (zur Wieder-Erstattung geraubten Gutes ist man bis nach Medien hin verpflichtet), *Schabbath* II, 1, *Nasir* V, 4, *Baba bathra* V, 2 (Nahum der Meder). Daß Juden in Medien wohnten, beweist auch das Buch Tobit (*Tob.* 1, 14. 3, 7 *etc.*). — S. überhaupt: Funk, Die Juden in Babylonien 200—500. Berlin 1902. II. Teil 1908 (s. Theol. Litztg. 1903, 473. 1908, 611). S. Krauß, Art. *Babylonia* in: *The Jewish Encyclopedia vol.* II, 1902, *p.* 403—415. Engel, Die Juden in Babylonien unter den persischen Königen während des zweiten Tempels bis nach dem barkochbäischen Kriege. Berner Diss. 1907.

13) Über die politische Geschichte s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. I (1881) S. 435—438. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, Bd. I, 1883. Mommsen, Römische Geschichte V, 339—445 (dazu die Anzeige von Nöldeke, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 39,

politischer Bedeutung für das römische Reich. Der Legat von Syrien P. Petronius hielt es im J. 40 n. Chr. für gefährlich, sie zu einer feindseligen Stimmung gegen Rom zu reizen[14]. Während des vespasianischen Krieges suchten die Aufständischen in Palästina auch ihre Glaubensgenossen jenseits des Euphrat zu Feindseligkeiten gegen Rom zu bewegen[15]. Eine große Gefahr war es für Trajan, als er bei seinem Vordringen gegen die Parther durch den Aufstand der mesopotamischen Juden im Rücken bedroht wurde (s. § 21).

Als Hauptwohnsitze der Juden Babyloniens nennt Josephus die festen Städte Nehardea | (*Νέερδα, al. Νάαρδα*) und Nisibis[16]. Es scheint nahe liegend, unter Nisibis das bekannte Nisibis im oberen Stromgebiet des Euphrat zu verstehen, da dieses im Zentrum der Landschaften liegt, wohin einst die Angehörigen des Zehnstämmereiches durch die Assyrer deportiert worden waren, während Nehardea im eigentlichen Babylonien liegt, wo die Angehörigen der Stämme Juda und Benjamin durch die Chaldäer angesiedelt worden waren[17]. Allein nach dem Zusammenhang der Erzählung des Josephus muß auch mit jenem Nisibis eine Stadt in Babylonien gemeint sein, nahe bei Nehardea und nicht weit von den Hauptstädten Seleucia und Ktesiphon[18]. Über die

---

1885, bes. S. 344—348). Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer, 1888.

14) *Philo, Legat. ad Cajum* § 31, *Mang.* II, 578.

15) *Joseph. B. J.* VI, 6, 2 (*ed. Niese* § 343). Titus wirft den Juden vor: *καὶ πρεσβεῖαι μὲν ὑμῶν πρὸς τοὺς ὑπὲρ Εὐφράτην ἐπὶ νεωτερισμῷ.* — Auch unter den Aufständischen in Palästina kämpften Juden aus den Euphrat-Ländern (*Dio Cass.* 66, 4; nach *Joseph. B. J.* II, 19, 2; VI, 6, 4 besonders Verwandte des Monobazus und Izates).

16) *Joseph. Antt.* XVIII, 9, 1 und 9 *fin.*

17) Über Nisibis s. Paulys Real-Enc. V, 659 f. Ritter, Erdkunde XI, 413 ff. Nisibis lag am Mygdonius, einem Nebenfluß des Chaboras, der wieder ein Nebenfluß des Euphrat ist. Es bildete das Zentrum der in II *Reg.* 17, 6; 18, 11 genannten Örtlichkeiten, nach welchen die Angehörigen des Zehnstämme-Reiches von den Assyrern deportiert worden waren (s. Gesenius' Thesaurus und Winers Realwörterbuch über die betreffenden Artikel: חֲלַח, חָבוֹר, גּוֹזָן, מָדַי, Halach, Habor, Gosan, Medien; und die Kommentare zu II *Reg.* 17, 6; 18, 11). Nehardea dagegen lag weiter südlich im eigentlichen Babylonien.

18) Hierauf haben Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 4. Ausg. S. 206 Anm. (Kap. XIV Ende) und Bousset, Die Religion des Judentums S. 57. 2. Aufl. S. 70, aufmerksam gemacht. — Nach *Joseph. Antt.* XVIII, 9, 1 war Nehardea nicht leicht zugänglich, da es ganz vom Euphrat und dessen Kanälen eingeschlossen war. Auf derselben vom Euphrat umflossenen Strecke lag aber auch Nisibis (*ἔστιν δὲ καὶ Νίσιβις πόλις κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦ ποταμοῦ περίρρουν*). Beide Städte waren nach dem Zusammenhang der

Verbreitung des Judentums im nördlichen Mesopotamien wissen wir daher nichts Sicheres, ebensowenig wie über den Verbleib der zehn Stämme[19].

Syrien bezeichnet Josephus als dasjenige Land, welches den größten Prozentsatz jüdischer Einwohner hatte; und ganz besonders war es wieder die Hauptstadt Antiochia, welche in dieser Hinsicht bevorzugt war[20]. Aber auch in anderen Städten Syriens zählten die

---

Erzählung XVIII, 9, 8—9 nicht weit von Seleucia und Ktesiphon entfernt. Nach Kidduschin 70b lag Nehardea (נהרדעא) am Königs-Kanal (נהר מלכא), der den Euphrat mit dem Tigris verbindet. Es wird auch in der Mischna (Jebamoth XVI, 7) erwähnt und war ein Hauptsitz rabbinischer Gelehrsamkeit (Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud II, 852f. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens S. 47—51; Funk in: *Monumenta Judaica, Altera pars* Bd. I, S. 41—44; überh.: Paulys Real-Enc. V, 375f. s. v. Naarda. Ritter, Erdkunde X, 146f.). Das von Josephus a. a. O. erwähnte Nisibis scheint identisch zu sein mit dem in der rabbinischen Literatur vorkommenden נציבין (s. Berliner a. a. O. S. 53f., der aber irrtümlich für dieses Nisibis auf Ritter, Erdkunde X, 119 verweist, wo vielmehr das sonst bekannte gemeint ist). — Vgl. überhaupt über die Wohnsitze der Juden in Babylonien: *Neubauer, La géographie du Talmud,* 1868, *p.* 343—368, und bes. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens im Talmud und Midrasch, Berlin 1884, und Funk in: *Monumenta Judaica, Altera pars: Monumenta Talmudica* Bd. I (1906ff.) S. 20—54 (reiche Zusammenstellung des Quellenmateriales über die Städte und Ortschaften Babyloniens aus der rabbinischen Literatur).

19) Vgl. über die Wohnsitze der zehn Stämme auch IV *Esra* 13, 39—47 und dazu oben Bd. II, S. 627. Rabbinisches Material bei *Lightfoot, Horae hebr. in epist.* 1 *ad Corinthios, addenda ad c.* XIV (*Opp. ed. Roterodam.* II, 929—932); Hamburger, Real-Enc. II, 1281ff. (Art. „Zehn Stämme"). *Neubauer, Where are the ten tribes?* (*Jewish Quarterly Review vol.* I, 1889, *p.* 14—28. 95—114. 185—201. 408—423). M. Lewin, Wo wären die „Zehn Stämme Israels" zu suchen? Nach Quellen dargestellt. Frankfurt a. M. 1901 (143 S.). Jos. Jacobs, Art. *„Tribes, lost ten"* in *The Jewish Encyclopedia* XII, 249—253. — Legendenhaft ist der Bericht des Eldad ha-Dani, von welchem neuerdings zwei kritische Ausgaben erschienen sind (Epstein, Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus in verschiedenen Versionen nach Handschriften und alten Drucken, 1891. H. Müller, Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dânî u. s. w. veröffentlicht und kritisch untersucht, in: Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Classe, 41. Bd. 1892. Hierzu Epstein, *Revue des études juives t.* XXV, 1892, *p.* 30—43). Sonstige Meinungen über den Verbleib der zehn Stämme s. bei Zöckler, Eden, Ophir, Ephraim (= Biblische und kirchenhistorische Studien, 5. Heft) 1893.

20) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *Τὸ γὰρ Ἰουδαίων γένος πολὺ μὲν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην παρέσπαρται τοῖς ἐπιχωρίοις, πλεῖστον δὲ τῇ Συρίᾳ κατὰ τὴν γειτνίασιν ἀναμεμιγμένον, ἐξαιρέτως δ' ἐπὶ τῆς Ἀντιοχείας ἦν πολὺ διὰ τὸ τῆς πόλεως μέγεθος.* — Vgl. auch *Neubauer, La géographie du Talmud p.* 311 *sqq.* Hamburger, Real-Enc. *s. v.* Antiochien. Krauß, *Antioche* (*Revue des études juives* XLV, 1902, *p.* 27—49).

jüdischen Einwohner nach Tausenden; so in Damaskus, wo nach der Angabe des Josephus zur Zeit des Krieges 10500 oder (nach einer anderen Stelle) 18000 Juden niedergemetzelt worden sein sollen[21].

In welche Zeit die Ausbreitung des Judentums im südlichen Arabien zurückreicht, läßt sich nicht mehr ermitteln. Spätestens seit dem 4. Jahrh. n. Chr. war es dort stark verbreitet. Als unter Constantius Versuche zur Ausbreitung des Christentums gemacht wurden, hatten dieselben mit jüdischer Gegnerschaft zu kämpfen[22]. Auch eine im 5. Jahrhundert spielende Heiligen-Legende setzt jüdische Gegner voraus[23]. Im Anfang des 6. Jahrhunderts herrschte dort ein jüdischer König. Da dieser die Christen verfolgte, wurde er von dem christlichen Könige von Abessinien gestürzt[24]. Die Versuche Glasers, himjaritische Inschriften aus dem 4. und 5. Jahrhundert als „monotheistisch", d. h. jüdisch zu deuten, sind allerdings problematisch[25]. Arabische Jüdinnen werden auch in der

---

21) Zehntausendfünfhundert: *Bell. Jud.* II, 20, 2. Achtzehntausend: *Bell. Jud.* VII, 8, 7 (*ed. Niese* § 368).

22) *Philostorgius* III, 4 (*Migne, Patrol. gr. t.* 65, *col.* 481). Philostorgius sagt hier, daß der dortigen Bevölkerung *οὐκ ὀλίγον πλῆθος Ἰουδαίων ἀναπέφυρται.*

23) H. Winckler, Altorientalische Forschungen Erste Reihe, IV (1896), S. 329—336: Zur Geschichte des Judentums in Jemen.

24) Vgl. Gieseler, Kirchengesch. I, 2 (4. Aufl. 1845), S. 438f. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt (1879) S. 174ff. 185. 187ff. Dillmann, Zur Geschichte des Axumitischen Reichs im vierten bis sechsten Jahrh. (Abhandlungen der Berliner Akademie 1880, philos.-hist. Classe), S. 27ff. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung (Zeitschr. der DMG. Bd. 35, 1881, S. 1—74). v. Dobschütz in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 117, Z. 26ff. (im Artikel „Proselyten") — Halévy hat die Ansicht ausgesprochen, daß dieser König nicht Jude, sondern Arianer gewesen sei (*Revue des études juives t.* XVIII, 1889, *p.* 16—42. 161—178). S. dagegen Duchesne (ebendas. XX, 1890, *p.* 220—224), dessen Ausführungen durch die Gegenbemerkungen Halévys (ebendas. XXI, 1890, *p.* 73 *sqq.*) schwerlich entkräftet sind.

25) Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad, 1. Heft 1889. Ders. in: *Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 280 *sq.* XXIII, 1891, *p.* 121—125. — Gegen Glaser bes. Halévy, *Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 312—317. XXII, 1891, *p.* 125—129. 281 *sq.* XXIII, 1891, *p.* 304—308. Fell, Südarabische Studien. I. Zur Erklärung der sabäischen Götternamen (Zeitschr. der DMG. Bd. 54, 1900, S. 231—259) [lehnt S. 258f. ebenfalls die monotheistische Deutung ab]. — Für Glaser: Mordtmann und Müller, Eine monotheistische sabäische Inschrift (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes X, 1896, S 285—292). — Noch mehr Literatur s. in der Zeitschr. des DPV. XV, 181f. XVI, 125.

Mischna erwähnt[26]. Es sind damit aber wohl solche in der Nachbarschaft Palästinas, also in der römischen Provinz Arabia gemeint.

Wie von Syrien, so sagt Philo auch von Asien, daß daselbst in jeder Stadt Juden in großer Menge wohnten[27]. Schon Aristoteles hatte während seines Aufenthaltes in Kleinasien (348—345 v. Chr.) eine Begegnung mit einem dorthin gekommenen gebildeten Juden, welcher *Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ*. Über diese Begegnung hat Klearchus, ein Schüler des Aristoteles, in seinem Buch über den Schlaf einiges Nähere berichtet[28]. Antiochus der Große siedelte 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien in Phrygien und Lydien an[29]. Seit dem ersten Jahrhundert vor Chr. haben wir zahlreiche Beweise für die starke Verbreitung des Judentums in Kleinasien. Das meiste Material bieten die Urkunden bei Josephus *Antt.* XIV, 10

---

26) Nach Mischna *Schabbath* VI, 6 ist den arabischen Jüdinnen auch am Sabbath gestattet, ihren Schleier zu tragen.

27) *Philo Legat. ad Cajum* § 33, *Mang.* II, 582: *Ἰουδαῖοι καθ᾽ ἑκάστην πόλιν εἰσὶ παμπληθεῖς Ἀσίας τε καὶ Συρίας.*

28) Der Bericht des Klearchus ist uns durch Josephus aufbewahrt, *contra Apionem* I, 22 (*ed. Niese* I, 176—182). Aus Josephus hat die Geschichte *Eusebius Praep. evang.* IX, 5. In der Kürze gedenkt der Sache auch *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 15, 70. Vgl. *Müller*, *Fragmenta Hist. Graec.* II, 323 *sq.* Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866), S. 110. 187. Gutschmid, Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients (1876) S. 77. Ders., Kleine Schriften IV, 1893, S. 578 ff.

29) *Antt.* XII, 3, 4. Die Echtheit des Erlasses des Antiochus, durch welchen diese Verpflanzung angeordnet wurde, ist bestritten worden (Willrich, Juden und Griechen 1895, S. 41 f., vgl. Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden 1899, S. 144 ff.; für dieselbe noch Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte 2. Aufl. 1895, S. 228). Auch wenn man sie fallen läßt, würde doch die Verpflanzung selbst als Tatsache festzuhalten sein, da nur unter ihrer Voraussetzung die ganz auffallende Dichtigkeit der jüdischen Bevölkerung in Phrygien und Lydien schon im ersten Jahrh. vor Chr. sich erklärt. — Ein interessantes Analogon hierzu ist die schon zur Perserzeit erfolgte Ansiedelung von Kolonisten aus Hyrkanien in Lydien. Von ihnen hat „die hyrkanische Ebene" in dem Dreieck zwischen Thyatira, Magnesia und Sardes, sowie eine dort gelegene Stadt der Hyrkani ihren Namen. Die Ebene: *Strabo* XIII, 4, 13 *p.* 629. *Livius* 37, 38. *Stephanus Byz. s. v.* Die Stadt: *Tacit. Annal.* II, 47 (*Macedones Hyrcani*). *Plin. Hist. Nat.* V, 120 (ebenso). Inschriften: *Journal of philology* VII, 1877 *p.* 145 (*ὁ δῆμος ὁ Καισαρέων Μακεδόνων Ὑρκανίων*), *Bulletin de correspondance hellénique* XI, 1887, *p.* 91 *sq.* (*ἡ Μακεδόνων Ὑ[ρκ]ανῶν πόλις*). *Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 1624. Münzen: *Head*, *Historia Numorum* 1887 *p.* 550. *Revue Numismatique* 1898, *p.* 355 (*Collection Waddington*). *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Lydia*, 1901, *p.* 122—126. Über die Lage: *Ramsay*, *Historical Geography of Asia Minor* 1890 *p.* 124. Über die Bedeutung als macedonische Militärkolonie: Schulten, Hermes 32, 1897, S. 533.

und XVI, 6; demnächst die Stelle in Ciceros Rede für Flaccus, wo er erwähnt, daß auf Befehl des Flaccus jüdische Gelder, welche zur Absendung nach Jerusalem bestimmt waren, in Apamea, Laodicea, Adramyttium und Pergamum konfisziert worden seien (*Cicero pro Flacco* 28, s. den Wortlaut unten Abschnitt II, 2). Einige Inschriften und sonstige Notizen ergänzen dieses Material. Wir können auf Grund desselben die Existenz von Juden und Judengemeinden in folgenden Landschaften und Städten Kleinasiens in der griechisch-römischen Zeit konstatieren (die Aufzählung beginnt in der nordwestlichen Ecke Kleinasiens)[30].

In Adramyttium sind zur Zeit Ciceros (62/61 vor Chr.) jüdische Gelder durch den Legaten des Flaccus Cn. Domitius konfisziert worden (*Cicero pro Flacco* 28). |

Für Pergamum ist das älteste sichere Zeugnis dieselbe Stelle Ciceros (*pro Flacco* 28). Er sagt, daß dort „nicht viel" weggenommen worden sei. Die Gemeinde war also damals noch nicht bedeutend. — Bei Josephus *Antt.* XIV, 10, 22 ist ein Volksbeschluß der Pergamener erhalten, durch welchen die Juden und ihr Hoherpriester Hyrkan der Freundschaft der Pergamener versichert werden. Zur Motivierung des Volksbeschlusses wird darauf verwiesen, daß schon zur Zeit Abrahams freundschaftliche Beziehungen zwischen den Juden und den Pergamenern bestanden hätten (ὡς *καὶ ἐν τοῖς κατὰ Ἄβραμον καιροῖς, ὃς ἦν πάντων Ἑβραίων πατήρ, οἱ πρόγονοι ἡμῶν ἦσαν αὐτοῖς φίλοι, καθὼς καὶ ἐν τοῖς δημοσίοις εὑρίσκομεν γράμμασιν*). Daß in der hellenistisch-römischen Zeit unter dem Einfluß des Judentums Derartiges geglaubt wurde, ist wohl möglich. Es liegt daher kein Grund vor, an der Echtheit dieses Psephisma zu zweifeln; vielmehr ist dasselbe ein Beweis für den Einfluß des Judentums in dortiger Gegend. — In den Text des Volksbeschlusses, wie Josephus ihn gibt, ist ein Stück aus einem römischen Senatskonsult aufgenommen. Wenn dies wirklich ursprünglich dazu gehört, würde der Beschluß der Pergamener noch in die Zeit des Hohenpriesters Hyrkan I. fallen (so Hatzfeld, *Revue des études juives t.* LIII, 1907, *p.* 1—13, der das pergamenische Psephisma in die Jahre 133/132 oder 132/131 setzt; vgl. dazu die Kontroverse über die Zeit des römischen Senatskonsultes oben Bd. I, S. 261 ff.). Wahrscheinlich ist aber das Stück des Senatskonsultes irrtümlich in das pergamenische Psephisma eingeschoben und ganz davon zu trennen (so Mendelssohn). Der Prytan *Κράτιππος*, nach welchem das pergamenische Psephisma datiert ist, kommt als eponymer Beamter auch auf einem neuerdings in Pergamum gefundenen Inschriftenfragment vor, dessen Schriftcharakter auf die Zeit von 150—50 vor Chr. weist (Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts, Athenische Abt. Bd. XXVII, 1902, S. 126. Jahreshefte des österreich. archäol. Instituts VIII, 1905, S. 238). — Über die religiösen Zustände in Pergamum überh. s. Joh. Weiß, Art. „Kleinasien" in Herzog-Hauck, Real-Enc. 3. Aufl. X, 551.

In Lydien überhaupt sind, wie oben bemerkt, jüdische Kolonisten durch Antiochus den Großen angesiedelt worden (*Antt.* XII, 3, 4).

---

30) Vgl. auch Joh. Weiß, Art. „Kleinasien" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. X, 1901, S. 535—563. — *Ramsay*, *The Jews in Graeco-Asiatic cities* (*Expositor* 1902, *jan. p.* 19—33, *febr. p.* 92—109).

In Phokäa an der jonischen Küste ist folgende in mehrfacher Hinsicht interessante jüdische Inschrift gefunden worden (mitgeteilt von Reinach, *Revue des études juives t.* XII, 1886, *p.* 236—243 und *Bulletin de correspondance hellénique t.* X, 1886, *p.* 327—335): *Τάτιον Στράτωνος τοῦ Ἐνπέδωνος τὸν οἶκον καὶ τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου κατασκευάσασα ἐκ τῶ[ν ἰδ]ίων ἐχαρίσατο τ[οῖς Ἰο]υδαίοις. Ἡ συναγωγὴ ἐ[τείμη]σεν τῶν Ἰουδαίων Τάτιον Σ[τράτ]ωνος τοῦ Ἐνπέδωνος χρυσῷ στεφάνῳ καὶ προεδρίᾳ.* — Über die Eigennamen auf *—ιον* (männliche und weibliche Kosenamen) s. Zimmermann, Philologus 64, 1905, S. 499—505.

Aus Thyatira stammte die Purpurkrämerin Lydia (*Act.* 16, 14), eine *σεβομένη τὸν θεόν.* Da wir sie nur in Philippi treffen, wissen wir nicht, ob sie schon in ihrer Heimat für den jüdischen Glauben gewonnen worden ist. — Als Beweis semitischen Einflusses überhaupt darf das dortige *Σαμβαθεῖον* erwähnt werden, das auf einer Inschrift aus der Zeit Trajans vorkommt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3509). Da in den Sibyllenverzeichnissen eine chaldäische Sibylle Sambethe erwähnt wird (s. unten § 33, VII, 1), so ist das *Σαμβαθεῖον* vermutlich ein Heiligtum dieser Sibylle (wie ich in meinem Aufsatz in den Theologischen Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstag 1892, S. 37—58, zu zeigen versuchte). Möglich ist freilich auch, daß *Σαμβαθεῖον* einfach = *σαββαθεῖον* „Sabbathhaus" ist (vgl. *Jos. Antt.* XVI, 6, 2 und oben Bd. II, S. 518). Die Gemeinde, welcher dieses „Sabbathhaus" gehörte, könnte aber keine eigentlich jüdische gewesen sein, da sich nach *CIG.* 3509 in der Nähe des *Σαμβαθεῖον* ein Begräbnisplatz befand.

In Magnesia am Sipylus hat sich folgende Inschrift gefunden (*Revue des études juives t.* X, 1885, *p.* 76): *Στράτων Τυράννου Ἰουδαῖος ζῶν τὸ μνημεῖον κατεσκέασε ἑαυτῷ καὶ γυναικὶ καὶ τέκνοις.*

In Smyrna muß eine starke Judengemeinde existiert haben, von welcher die Christen wiederholt zu leiden hatten (vgl. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter 1905, S. 142—144): 1. Schon in der Offenbarung Johannis wird auf die Lästerungen hingewiesen, welche die Christen in Smyrna von den Juden zu dulden hatten (*Apoc.* 2, 9). 2. Eine hervorragende Rolle spielten die dortigen Juden beim Tode Polykarps (*Martyrium Polycarpi c.* 12—13. 17—18 [in den Ausgaben der *Patres apostolici*]. Vgl. auch die legendarische, etwa aus dem 4. Jahrh. stammende *Vita Polycarpi auctore Pionio ed. Duchesne* 1881, dazu Reinach, *Revue des études juives t.* XI, 1885, *p.* 235—238; sonstige Literatur über diese *Vita* bei Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 616. Eine Rettung ihres geschichtlichen Wertes versuchte Corssen, Zeitschr. f. d. Neutestamentl. Wissensch. 1904, S. 266—302). 3. Auch in dem *Martyrium Pionii* zur Zeit der Decianischen Verfolgung 250 n. Chr. erscheinen die Juden in Smyrna als Feinde der Christen, s. Knopf a. a. O. S. 143 f. Text bei Gebhardt, Ausgewählte Märtyreracten 1902, S. 96—114; sonstige Literatur über dieses Martyrium bei Bardenhewer a. a. O. II, 631 f. — Auf einer Inschrift aus der Zeit Hadrians werden in einer Liste von solchen, welche der Stadt Geschenke gemacht haben, auch *οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι* erwähnt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3148). — Außer einer kürzeren jüdischen Inschrift, die schon länger bekannt ist (*Corp. Inscr. Graec. n.* 9897: *Ἡρηνοποιὼς πρ[εσβύτερος] κὲ πατὴρ τοῦ στέματος,* שלום), ist neuerdings folgende längere und interessante gefunden worden (Reinach, *Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161—166): *Ῥουφεῖνα Ἰουδαία ἀρχισυνάγωγος κατεσκεύασεν τὸ ἐνσόριον τοῖς ἀπελευθέροις καὶ θρέμασιν μηδενὸς ἄλου ἐξουσίαν ἔχοντος θάψαι τινά, εἰ δέ τις τολμήσει, δώσει*

τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ δηνάρια ͵αφ καὶ τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων δηνάρια ͵α. Ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς τὸ ἀντίγραφον ἀποκεῖται εἰς τὸ ἀρχεῖον. Die Inschrift stammt frühestens aus dem 3. Jahrh. nach Chr. |

Für Sardes ist die Existenz einer jüdischen Gemeinde im ersten Jahrhundert vor Chr. durch mehrere Urkunden bei Josephus bezeugt. In einem Schreiben des L. Antonius an die Behörden von Sardes (50/49 vor Chr.) wird erwähnt, daß die dortigen Juden ihr eigenes Gericht haben. Es wird daher auch denjenigen Juden, welche römische Bürger sind, gestattet, ihre Streitigkeiten vor dem jüdischen Gericht, statt vor dem für römische Bürger, zum Austrag zu bringen (*Antt.* XIV, 10, 17). Durch einen Volksbeschluß der Stadt Sardes, wahrscheinlich aus der Zeit Cäsars, wird den dortigen Juden die ungehinderte Ausübung ihrer Religion verbürgt (*Antt.* XIV, 10, 24). Durch ein Schreiben des Prokonsuls C. Norbanus Flaccus an die Behörden von Sardes zur Zeit des Augustus werden die Stadtbehörden angewiesen, die Juden nicht an der Abführung der heiligen Gelder nach Jerusalem zu hindern (*Antt.* XVI, 6, 6).

Daß auch in Philadelphia, östlich von Sardes, Juden lebten, sieht man aus dem apokalyptischen Sendschreiben an die dortige Christengemeinde (*Apoc.* 3, 9).

In Hypäpa, südlich von Sardes, ist eine Inschrift gefunden worden, welche lautet: *Ἰουδαίων νεωτέρων.* Sie stammt etwa aus dem Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. nach Chr. (Reinach, *Revue des études juives t.* X, 1885, *p.* 74 *sq.*).

Ein Zeugnis jüdischen Einflusses ist es, wenn das Orakel des Apollo Klarius bei Kolophon einst auf Befragen Auskunft zu erteilen hatte über den Gott *Ἰάω* (s. das Orakel bei *Macrob. Saturn.* I, 18; über die Echtheit: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 213—218. Buresch, Klaros 1889, S. 48—55).

Zahlreich sind die Urkunden über die Juden in Ephesus. Schon zur Diadochenzeit, wahrscheinlich durch Antiochus II. Theos (261—246 vor Chr.), erhielten sie hier das Bürgerrecht (*Jos. contra Apion.* II, 4; vgl. unten Abschnitt III). Als der Konsul Lentulus im J. 49 vor Chr. im Interesse der pompejanischen Partei in Kleinasien die römischen Bürger zum Kriegsdienst aushob, wurden die Juden in Ephesus, welche das römische Bürgerrecht hatten, davon befreit (*Antt.* XIV, 10, 13. 16. 19). Im J. 43 v. Chr. wurde ihnen durch Dolabella dieses Privilegium erneuert und dabei überhaupt die freie Religionsübung zugesichert (*Antt.* XIV, 10, 11—12). Letzteres geschah auch durch M. Junius Brutus, 42 v. Chr. (*Antt.* XIV, 10, 25, wo der korrumpierte Name sicher in dieser Weise zu lesen ist). Unter Augustus wurde den Behörden von Ephesus mehrmals eingeschärft, daß die Juden an der Abführung der heiligen Gelder nach Jerusalem nicht gehindert werden dürften (Schreiben des C. Norbanus Flaccus *Philo Legat. ad Cajum* § 40 *ed. Mang.* II, 592, des Agrippa *Jos. Antt.* XVI, 6, 4, des Julius Antonius *Antt.* XVI, 6, 7; letzterer war im J. 10 v. Chr. Konsul, also wahrscheinlich 4 v. Chr. Prokonsul von Asien). Ihre Synagoge wird Apgesch. 18, 19. 26. 19, 8 erwähnt. — Aus dem 2.—3. Jahrh. nach Chr. stammen folgende zwei in Ephesus gefundene Grabschriften: 1. *Τὸ μνημεῖόν ἐστι Μὰρ Μουσσίου Ἰαίρεος. ζῇ. κήδονται οἱ Ἰουδαῖοι* (*Ancient greek inscriptions in the British Museum* III, 2: *Ephesos*, 1890, *n.* 676). *Μάρ* ist = מָר, Titel für einen angesehenen Rabbi, *Μουσσιος* = Moses. — 2. [*Τὸ μνημεῖόν ἐστιν*] *Ἰο*[*ύλιου?* . . . . .] *ἀρχειάτρου* [*καὶ τῆς γυναικ*]*ὸς αὐτοῦ Ἰουλίας* [. . . . .]*ης καὶ τέκνων*

αὐτῶν. [*Ζῶ*]*σιν.* [*Ταύτης τῆ*]*ς σοροῦ κήδον*[*ται οἱ ἐν Ἐφέ*]*σῳ Ἰουδέοι* (*Ancient gr. inscr. in the Brit. Mus.* III, 2 *n.* 677). „Oberärzte" hießen in der Provinz Asien die von der Stadt angestellten Ärzte, welche Freiheit von allen Lasten genossen. Nach einer Verordnung des Antoninus Pius (*Digest.* XXVII, 1, 6 § 2) sollten es in den kleinen Städten fünf, in Mittelstädten sieben, in den Hauptstädten zehn sein. S. überh. über diese städtischen Oberärzte: Marquardt, Das Privatleben der Römer II, 1882, S. 749 ff. Wellmann, Art. *Ἀρχιατρός* in Pauly-Wissowas Real-Enc. II, 464—466. Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche 1900, S. 100—104. Keil, Ärzteinschriften aus Ephesos (Jahreshefte des österr. archäol. Inst. VIII, 1905, S. 128—138). Rud. Pohl, *De Graecorum medicis publicis*, *Diss. Berol.* 1905. Wolters, Jahreshefte des österr. arch. Inst. IX, 1906, S. 295—297. Ein jüdischer *ἀρχίατρος* auch in Venosa (*Ascoli, Iscrizioni* 1880 *n.* 10). — Über die religiösen Verhältnisse in Ephesus überh.: Weiß, Art. „Kleinasien" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. X, 543—546. |

Die Behörden von Tralles mußten durch den römischen Prokonsul, wahrscheinlich zu Cäsars Zeit, gezwungen werden, den Juden die freie Ausübung ihrer Religion zu gestatten, wie wir aus einer gelegentlichen Erwähnung in dem Schreiben der Laodicener *Antt.* XIV, 10, 20 sehen.

In der Nähe von Nysa in der Mäander-Ebene ist folgende Inschrift gefunden worden: *Μένανδρος Ἀπολλων(ί)δου ἐποίησεν οἰκονομήσας τὸν τόπον ἀπὸ τῆς ἐπιγραφῆς τὸν πρὸς ἀνατ*[*ολ*]*ὴν τῶι λαῶι καὶ τῇ συνόδωι τ*[*ῇ περὶ*] *Δωσίθεον Θεογένου* (Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts, Athenische Abt. Bd. XXII, 1897, S. 484). Der Herausgeber bemerkt dazu: „Der Ausdruck *λαός* könnte vermuten lassen, daß die *σύνοδος* ein jüdischer Verein war." Diese Vermutung ist sehr wahrscheinlich, vgl. wegen *λαός* die Inschriften von Hierapolis, Mantinea und Larisa Pelasgiotis, und dazu unten Abschnitt II, 1. Eigennamen mit *θεός* sind bei den Juden besonders beliebt. Nysa liegt zwischen Tralles und Laodicea. Die Inschrift ist relativ alt (*Jota adscr.* und alte Form des *π*).

Daß in Karien, speziell in den Städten Myndus, Halikarnassus und Knidus, schon im zweiten Jahrh. v. Chr. Juden lebten, darf aus I *Makk.* 15, 23 geschlossen werden (s. oben S. 4). Bestimmte Zeugnisse haben wir für Milet, Jasus, Halikarnassus und Myndus.

Die Behörden von Milet wurden durch ein Schreiben des Prokonsuls von Asien nachdrücklich angewiesen, die Juden in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht zu hindern (*Antt.* XIV, 10, 21). Das Schreiben gehört wahrscheinlich in die Zeit Cäsars; der Name des Prokonsuls ist in unserem Josephustexte korrumpiert (s. unten Abschnitt II, 2). — In dem aus römischer Zeit stammenden Theater zu Milet ist außer vielen anderen Sitzplatzinschriften auch folgende gefunden worden: *Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίον* [*sic!*] (veröffentlicht von Deißmann, Licht vom Osten 1908, S. 326 f.).

In Jasus, an der Küste zwischen Milet und Halikarnassus, wird in einem Verzeichnisse solcher, welche die Feier der *Διονύσια* durch Geldbeiträge unterstützt haben, auch ein *Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης* erwähnt, und zwar als Metöke (Fremder, der in Jasus wohnt). Er steuerte hundert Drachmen bei (*Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III *n.* 294 = *Revue des études juives* X, 76). Die Inschrift stammt etwa aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. (s. die Erläuterungen bei *Le Bas et Waddington* III, 2 *p.* 87 zu *n.* 252 ff.). Die Unterstützung eines heidnischen Festes durch einen Juden erinnert an die

analogen Vorgänge in Jerusalem vor Beginn der makkabäischen Erhebung. Freilich ist es nicht sicher, daß Niketas Jude war.

Ein Volksbeschluß der Stadt Halikarnassus verbürgt den dortigen Juden die freie Ausübung ihrer Religion (*Antt.* XIV, 10, 23). Auch dieser Volksbeschluß ist unter römischer Einwirkung, wahrscheinlich zu Cäsars Zeit, gefaßt worden.

In Myndus (westlich von Halikarnassus auf derselben Halbinsel) kommt auf einer Inschrift aus dem Anfang der byzantinischen Zeit eine Frau als *ἀρχισυνάγωγος* vor: *[Θ]εωπέμπτης [ἀρ]χισυναγώγου κὲ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς Εὐσεβίου* (*Revue des études juives t.* XLII, 1901, *p.* 1—4).

In Sala an der Grenze von Lydien und Phrygien kommen auf Münzen aus der Zeit des Trajanus, Antoninus Pius und Marc Aurel eponyme Magistrate (Melito und Andronicus) vor, deren Vater Salamon hieß. a) Zur Zeit Trajans: *Ἐπὶ Μελίτωνος Σαλ(αμῶνος) ἀρχ(ιερέως) Σαλήνων*, *Revue Numismatique* 1898, *Collection Waddington n.* 6436. 6441. 6446. *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Lydia ed. by Head* 1901, *p.* 227. — b) Zur Zeit des Antoninus Pius: *Ἐπὶ Ἀνδρονείκου Σαλαμῶνος Σαλήνων*, *Catal. of the Brit. Mus.*, *Lydia p.* 232. Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen Bd. I, 1901, S. 183. Der Name *Σαλαμῶνος* ist auf beiden Exemplaren ausgeschrieben und ermöglicht dadurch die sichere Ergänzung auf den Münzen Melitos. — c) Zur Zeit Marc Aurels: *Ἐπὶ Ἀνδρο(νείκου) Σαλαμῶν(ος) Σαλήνων*, *Revue Numismatique* 1898, *Coll. Waddington n.* 6453. — Die städtischen Beamten, deren Namen auf diesen Münzen erscheinen, waren selbstverständlich nicht Juden. Melito war sogar heidnischer Oberpriester. Aber der Name Salamon beweist doch wohl, daß sie jüdischer Herkunft waren. Vgl. Ramsay, *Expositor* 1902, *febr. p.* 102.

In Phrygien ist die Ansiedelung zahlreicher Juden schon durch Antiochus den Großen bewirkt worden (*Antt.* XII, 3, 4, vgl. oben S. 12). Ihre Hauptsitze scheinen hier Laodicea und Apamea gewesen zu sein. Vgl. über die Juden in Phrygien überh.: Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I, *part* II (1897), *p.* 667—676.

In Laodicea wurden auf Befehl des Flaccus (62/61 vor Chr.) jüdische Tempelgelder im Betrag von etwas mehr als zwanzig Pfund Gold konfisziert (*Cicero pro Flacco* 28: *Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeum judicem nostrum*). — Die Behörden von Laodicea versichern in einem Schreiben an den Prokonsul C. Rabirius, wahrscheinlich zu Cäsars Zeit (über den Namen s. unten Abschnitt II, 2), daß sie, dem römischen Befehle gehorchend, die Juden in der freien Religionsübung nicht hindern würden (*Antt.* XIV, 10, 20).

In Hierapolis sind in neuerer Zeit drei jüdische Grabschriften gefunden worden. 1) *ἡ σορὸς . . . . Αὐρηλίας Γλυκωνήδος Ἀμμιανοῦ καὶ τ[οῦ] ἀνδρὸς αὐτῆς Μ(άρκου) Αὐρ(ηλίου) Ἀλεξάνδρου Θεοφίλου ἐπίκλ[ην Ἀσ-?]ὰφ λαοῦ Ἰουδαίων, ... ἑτέρῳ δὲ οὐδενὶ ἐξέσται κηδεῦσαι ἐν αὐτῇ τινα· εἰ δὲ μή, ἀποτείσει τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαί[ω]ν προστε(ί)μου ὀν[όμ]ατι δηνάρια χείλια· ταύτης τῆς ἐπιγραφῆς ἁπλοῦν ἀντίγραφον ἀπετέθη εἰς τὰ ἀρχῖα* (Altertümer von Hierapolis, herausg. von Humann, Cichorius, Judeich, Winter = Jahrbuch des deutschen archäol. Instituts, 4. Ergänzungsheft, 1898, Inschr. *n.* 69 [die Inschriften sind von Judeich bearbeitet]). — 2) *ἡ σορὸς . . . . Αὐρ(ηλίας) Αὐγούστας Σωτεικοῦ . . . . εἰ δὲ ἔτι ἕτερος κηδεύσει, δώσει τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων προστείμου (δηνάρια) (.) καὶ τῷ ἐκζητήσαντι (δηνάρια) (δισχίλια). ἀντίγραφον ἀπετέθη ἐν τῷ ἀρχίῳ τῶν*

Ἰουδαίων (Altertümer von Hierapolis, Inschr. *n.* 212). Das hier erwähnte jüdische Archiv ist wohl auch auf der vorigen Inschrift gemeint. — 3) Bemerkenswert ist besonders die Grabschrift eines gewissen Publius Aelius Glykon, in welcher es heißt, daß der Verstorbene dem Vorstande der Zunft der Purpurfärber (*τῇ σεμνοτάτῃ προεδρίᾳ τῶν πορφυραβάφων*) eine Summe hinterlassen habe, damit aus deren Zinsen jährlich sein Grab bekränzt werde, und zwar *ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων*, ferner einer anderen Gilde (*τῷ συνεδρίῳ τῶν καιροδαπιστῶν*) eine Summe zur Schmückung des Grabes *ἐν τῇ ἑορτῇ πεντηκο[στῆς]*. Hiernach war mindestens der Verstorbene ein Jude; denn *τὰ ἄζυμα* kann nur Bezeichnung des jüdischen, nicht des christlichen Osterfestes sein. Aber auch die Mitglieder jener Zünfte müssen dem Judentum irgendwie nahe gestanden haben. Die Inschrift ist mitgeteilt von Wagener, *Revue de l'Instruction publique en Belgique* XVIe *année, nouv. Série t.* XI, 1869, *p.* 1 *sqq.*, hiernach im Philologus XXXII, 1873, S. 380; bei Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 545, und bei Judeich, Altertümer von Hierapolis, Inschr. *n.* 342. Zur Erläuterung: Ramsay, *Expositor* 1902, *febr. p.* 98—100. Über die Sitte der jährlichen Schmückung der Gräber mit Blumen s. auch Judeich a. a. O. S. 129f. (zu *n.* 195) und die Inschriften *n.* 133. 153. 195. 209. 234. 278. 293. 310. 336. Sie kommt auch im Abendlande vor: *Corp. Inscr. Lat.* V *n.* 2315. 4017. XI *n.* 132. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains t.* IV, *Louvain* 1900, *p.* 542.

In Apamea wurden auf Befehl des Flaccus (62/61 vor Chr.) jüdische Gelder im Betrage von nahe an hundert Pfund Gold konfisziert (*Cicero pro Flacco* 28: *Apameae manifesto deprehensum, ante pedes praetoris in foro expensum esse auri pondo centum paullo minus per Sex. Caesium, equitem Romanum, castissimum hominem atque integerrimum*). — Eine neuerdings in Apamea gefundene Inschrift lautet: *Αὐρ. Ῥοῦφος Ἰουλιανοῦ β' ἐποί[ησα τὸ ἡ]ρῷον ἐμαυτῷ κὲ [τῇ συμβίῳ μ]ου Αὐρ. Τατιανῇ· ἰς ὃ ἕτερος οὐ τεθῆ· εἰ δέ τις ἐπιτηδεύσι, τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων* (Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 538). Über *ἡρῷον* = Grabmal, Begräbnisstätte s. unten die Bemerkungen bei der Inschrift von Tlos. Zu den Formeln der Inschr. vgl. auch *Bulletin de corresp. hell.* 17, 248ff. 320. — Auf jüdischen Einfluß ist höchst wahrscheinlich auch die Lokalisierung und Aufnahme der Noa-Sage in Apamea zurückzuführen. Bestimmte Zeugnisse dafür haben wir freilich erst aus christlicher Zeit. Julius Africanus erwähnt als Ansicht einiger, daß der Ararat bei Kelaenae in Phrygien liege (*Jul. Afric.* bei *Georg. Syncell. ed. Dindorf* I, 38 *sq.* = *Routh, Reliquiae sacrae* II, 243: *τινὲς δὲ ἐν Κελαιναῖς τῆς Φρυγίας εἶναι φασίν*). Ebendorthin, nämlich an die Quellen des Marsyas, verlegt den Ararat auch der Verfasser von *Orac. Sibyll.* I, 261ff. Kelaenae lag nach Strabo XII, 8, 15, *p.* 577 *sq.* in der Nähe der Quellen des Marsyas und Maeander. Durch Antiochus Soter wurden die Einwohner gezwungen, die Stadt zu verlassen und sich weiter flußabwärts, an der Vereinigung des Marsyas und Maeander anzusiedeln, wo Antiochus zu Ehren seiner Mutter Apama die Stadt Apamea gründete, so daß also Apamea an die Stelle von Kelaenae trat (*Strabo* XII, 8, 15, *p.* 577 *sq. Livius* XXXVIII, 13. *Plin. Hist. Nat.* V, 106. Vgl. über die Lage und Geschichte der Stadt bes. die eingehende Abhandlung von Hirschfeld in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1875; ferner: Hogarth, *Journal of Hellenic Studies* IX, 1888, *p.* 343—349; Buresch, Philologus Bd. 51, 1892, S. 457—459; Weber, *Dinair, Célènes, Apamée Cibotos, avec un plan et deux cartes, Besançon* 1892 [*Revue archéol.* 1893, XXI, 95f.]; Hirschfeld in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 2664f.; Ramsay,

The cities and bishoprics of Phrygia, vol. I, 2, 1897, *p.* 396—483; *Leclercq* in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* I, 2, 1907, *col.* 2500—2523). Von Apamea nun haben wir Münzen aus dem Anfang des dritten Jahrh. nach Chr., aus der Zeit des Septimius Severus, Macrinus, Alexander Severus und Philippus Arabs, auf welchen Noa und seine Frau abgebildet sind, wie sie aus der Arche steigen, und der | Name *ΝΩΕ* zur Erläuterung beigefügt ist (die Münzen sind schon den älteren Numismatikern bekannt, *Eckhel, Doctr. Num.* III, 132 ff.; am eingehendsten sind sie beschrieben und erörtert bei *Madden, Numismatic Chronicle* 1866, *p.* 173—219 und *pl.* VI; neue Exemplare in der Sammlung Waddingtons, *Revue Numismatique* 1898, *p.* 397 *sq. n.* 5723. 5730. 5731; reichhaltige Bibliographie bei *Leclercq, Dictionnaire d' Archéologie chrétienne* a. a. O.). Da die Münzen von den heidnischen Behörden Apameas geprägt sind, sind sie ein Beweis für die Aufnahme der Sage auch in diesen Kreisen. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß diese Aufnahme erst durch christliche Einflüsse bewirkt ist. Denn das Judentum hat ja dort viel früher Fuß gefaßt, als das Christentum. Mit der Aufnahme der Noa-Sage steht in irgendwelcher Verbindung auch der Beiname *Κιβωτός*, welchen Apamea schon bei Strabo führt (*Strabo* XII, 8, 13 *p.* 576: *Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη*, vgl. *Plin. Hist. Nat.* V, 106: *Apameam ante appellatam Celaenas dein Ciboton, Ptolem.* V, 2, 25: *Ἀπάμεια Κιβωτός*). *Κιβωτός* ist nämlich im Alten Testamente die ständige Bezeichnung der Arche Noas. Es ist daher möglich, daß Apamea seinen Beinamen geradezu infolge der Aufnahme der Noa-Sage erhalten hat (so Gutschmid, Rhein. Museum 1864, S. 400 = Kleine Schriften II, 392; Babelon, *Revue de l'histoire des religions t.* XXIII, 1891, *p.* 176). Freilich kommt *Κιβωτός* auch sonst als Ortsbezeichnung vor. Nach *Strabo* XVII, 1, 10 *p.* 795 hieß der innere künstlich gegrabene Hafen von Alexandria *Κιβωτός*, und *Anna Komnena* (*ed. Reifferscheid, Lips. Teubner* 1884, II, 101. 128, 244. 265) erwähnt einen Ort *Κιβωτός* an der Küste Bithyniens in der östlichen Ecke der Propontis (s. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* 1890 *p.* 186). Es ist ferner zu beachten, daß auf Münzen Apameas auch *Κιβωτοί* im Plural als Beiwort vorkommt (Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen 1. Bd. 1901, S. 211: Münzen aus der Zeit Hadrians mit der Aufschrift: *Ἀπαμέων Μαρσύας Κιβωτοί*, der Plural auf mehreren Exemplaren sicher zu lesen; oben im Felde sind fünf Kisten abgebildet). Vermutlich ist daher der Beiname aus der kommerziellen Bedeutung der Stadt zu erklären und hat erst nachträglich den Anlaß zur Lokalisierung der Noa-Sage gegeben (schwankend äußert sich Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, 669—672). Keinesfalls aber liegt ein Grund zu der Annahme vor, daß in Apamea ursprünglich eine heidnische Flutsage existiert habe, welche später mit der jüdischen kombiniert worden sei (so z. B. Droysen, Gesch. des Hellenismus 2. Aufl. III, 2, S. 271; Reinach, *Les monnaies juives* 1887, *p.* 71 *sq.*; wie es scheint, auch Usener, Die Sintfluthsagen 1899, S. 48—50). S. dagegen bes. Babelon, *La tradition phrygienne du déluge* (*Revue de l'histoire des religions t.* XXIII, 1891, *p.* 174—183).

Außer der Noa-Sage begegnet uns in Phrygien auch die Henoch-Sage. Bei *Stephanus Byzant. s. v. Ἰκόνιον* heißt es, daß zur Zeit eines gewissen Annakus, welcher mehr als 300 Jahre alt wurde, die Phrygier vom Orakel den Bescheid erhalten hätten, daß nach dessen Tode alle umkommen würden, was denn auch infolge der Deukalionischen Flut geschehen sei (*φασὶ δ' ὅτι ἦν τις Ἀννακός, ὃς ἔζησεν ὑπὲρ τὰ τριακόσια ἔτη . τοὺς δὲ πέριξ μαντεύσασθαι, ἕως τίνος βιώσεσθαι. ἐδόθη δὲ χρησμός, ὅτι τούτου τελευτήσαντος*

πάντες διαφθαρήσονται. οἱ δὲ Φρύγες ἀκούσαντες ἐθρήνουν σφοδρῶς. ὅθεν καὶ παροιμία „τὸ ἐπὶ Ἀννακοῦ κλαύσειν“ ἐπὶ τῶν λίαν οἰκτιζομένων . γενομένου δὲ τοῦ κατακλυσμοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος πάντες διεφθάρησαν). Die Berufung auf das Sprüchwort zeigt, daß die Notiz aus derselben Quelle stammt, wie die ganz ähnliche bei *Zenobius Prov.* VI, 10 (*Paroemiographi graeci edd. Leutsch et Schneidewin* I, 164) und *Suidas Lex. s. v. Νάννακος*. Zenobius, dessen Werk nur ein Auszug aus älteren Sprüchwörtersammlungen ist, lebte zur Zeit Hadrians. Er, und nach ihm Suidas, hat statt Annakus *Νάνναχος*, nennt ihn *Φρυγῶν βασιλεύς* und zitiert als Gewährsmann *Ἑρμογένης ἐν τοῖς Φρυγίοις*. Ob dieser Hermogenes mit einem der sonst bekannten Schriftsteller namens Hermogenes identisch ist, läßt sich nicht sagen (s. *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 523). Vielleicht ist es derselbe, welchen Josephus unter den Schriftstellern nennt, die auch der Juden gedacht haben (*contra Apion.* I, 23). Jedenfalls wird an der jüdischen Herkunft der Legende bei ihrer starken Übereinstimmung mit der biblischen Sage nicht zu zweifeln sein, obwohl die Form *Νάννακος* stärker bezeugt ist (Usener, Die Sintfluthsagen S. 50 Anm.: „Die Richtigkeit von Nannakos steht jetzt durch Herondas 3, 10 fest“). Man darf vermuten, daß das Sprüchwort von einem *κλαύσειν ἐπὶ Ναννάκου* sprach, und daß dies nachträglich unter jüdischem Einfluß aus der Henoch-Sage erläutert wurde. Es liegt also auch hier kein Grund vor, eine urverwandte phrygische Sage anzunehmen (wie z. B. von Buttmann, Mythologus I, 176f. geschieht, auch von Ramsay, *Expositor* 1905, *Sept. p.* 199 *sq.* Dagegen für jüdische Herkunft: Babelon, *Revue de l'histoire des religions* XXIII, 180).

In der Gegend von Akmonia in Phrygien ist eine Ehreninschrift für mehrere Synagogenbeamte gefunden worden, welche „die von Julia Severa erbaute Synagoge“ wieder instand gesetzt haben (zuerst mitgeteilt nach einer Kopie Ramsays in *Revue archéol. troisième Série t.* XII, 1888, *p.* 225 und bei Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2, *p.* 649 *sq.*; neue bessere Kopie Ramsays in *Revue des études anciennes t.* III, 1901, *p.* 272, hiernach in *Revue archéol. trois. Série t.* 41, 1902, *p.* 357; zur Texterklärung auch Ramsay, *Revue des études anciennes t.* IV, 1902, *p.* 270): *τὸν κατασκευασθέντα οἶκον ὑπὸ Ἰουλίας Σεουήρας Γ. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος καὶ Λούκιος Λουκίου* [. . . .] *γωγος καὶ Ποπίλιος* [. . . .] *ρχων ἐπεσκεύασαν ἐκ τ[ῶν ἰδίων κ]αὶ τῶν συνκαταθεμένων* . . . . Am Schlusse: *οὕστινας καὶ ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὅπλῳ ἐπιχρύσῳ διά τε τὴν ἐνάρετον αὐτῶν [βί]ωσιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὔνοιάν τε καὶ σπουδήν.* — Die Julia Severa, die hier als Erbauerin genannt wird, ist uns durch zwei Inschriften (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3858, besser bei Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2, 637, eine andere Inschrift ebendas. S. 647 *n.* 550) und durch Münzen von Akmonia als hochgestellte Dame bekannt. Sie ist neben ihrem Gemahl Servenius Capito mehrmals „Oberpriesterin“ gewesen (auf Münzen: *ἐπὶ αρχ τὸ γ' Σερουηνίου Καπίτωνος καὶ Ἰουλίας Σεουήρας*, *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Phrygia*, 1906, *p.* 6. 10, ähnlich *p.* 9. 10. 11, vgl. die Zusammenstellung *p.* XXII; andere Exemplare in der Sammlung Waddingtons, *Revue Numismatique* 1898, *p.* 384 *n.* 5488. 5490. 5494. Älteres Material über diese Münzen bei *Mionnet, Description de médailles* IV, 198 *sq. Supplément* VII, 484. Die Erklärung von *αρχ* = *ἀρχιερέων* [nicht *ἀρχόντων*] empfiehlt sich wegen der Inschrift bei Ramsay S. 647 *n.* 550: *Ἰουλίαι Σεουήραι ἀρχιερείαι καὶ ἀγωνοθέτιδι*). Vgl. auch *Prosopographia imperii Romani* III, 224f. (*s. v. Servenius*), Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2, *p.* 637—640, 673f. Die fraglichen Münzen gehören alle in die Zeit Neros. Damals hat also das Judentum in Akmonia in den höchsten Gesellschafts-

kreisen Freunde gehabt. Die Julia Severa ist freilich nicht als Jüdin zu denken (sie war ja „Oberpriesterin", nämlich des Kaiserkultus); aber sie hat als Gönnerin der Juden ihnen die Synagoge gebaut. Unsere Inschrift gehört in eine spätere Zeit; denn die hier Geehrten haben die einst von Julia Severa erbaute Synagoge wieder instand gesetzt (*ἐπεσκεύασαν*).

Im nördlichen Phrygien liegt Doryläum, wo die im *Corp. Inscr. Graec.* 4129 unter „Galatien" mitgeteilte Inschrift gefunden worden ist (s. Ramsay in *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 85 *s. v. Galatia*). Ob der hier vorkommende Name *Ἠσαυ* richtig gelesen ist, darf man wohl bezweifeln, da ein Jude sich schwerlich so genannt haben wird.

Zu Phrygien gehörte ursprünglich auch Antiochia Pisidiae, wo zur Zeit des Apostels Paulus eine jüdische Synagoge war (Apgesch. 13, 14). Eine Jüdin Debora aus Antiochia kommt auf einer Grabschrift in Apollonia vor: *Ἀντιόχισσα [γένος] πάτρης γονέων πολυτείμων οὔνομα Δεββωρά, ἀνδρὶ δοθεῖσα κλυτῷ Παμφύλῳ* usw. (*Bulletin de corresp. hellénique t.* XVII, 1893, *p.* 257 = Ramsay, *Expositor* 1907, *jan. p.* 79). Sie stammte also von Eltern, welche in ihrer Vaterstadt (*πάτρη*) viele Ehren erlangt hatten. Zeit: Ende des zweiten oder drittes Jahrh. n. Chr. — Vgl. überh. über die Juden in Antiochia: Ramsay, *Expositor* 1907, *january p.* 77—82.

Ob auf einer in Termessus im südlichen Pisidien gefundenen Inschrift der Name *Αὐρ. Μω[υσ]ῆς Κάρπου* richtig gelesen ist (*Bulletin de corresp. hellénique* XXIII, 1899, *p.* 188 *sq.* = Ramsay, *Expositor* 1906, *aug. p.* 158), dürfte zweifelhaft sein, da der sonstige Inhalt recht unjüdisch klingt (*νῦν δὲ κεῖμαι μηκέτι μηδὲν εἰδῶς. ταῦτα δὲ μόνον, εὐψύχει οὐδεὶς ἀθάνατος*, und Androhung einer Geldstrafe, welche zu zahlen ist an den Tempel des Zeus von Solyma; dieselbe Androhung bei zahlreichen heidnischen Inschriften derselben Zeit und Gegend, s. *Bulletin l. c.* Da die Kopie nach *ω* ein deutliches *κ* gibt, ist ein Name auf *κλης* zu vermuten).

In Lycien, speziell in der Stadt Phaselis, ist die Existenz von Juden nach I *Makk.* 15, 23 schon für das zweite Jahrh. vor Chr. vorauszusetzen (vgl. oben S. 4).

Aus Korykos an der lycischen Küste südlich von Phaselis ist folgende, freilich erst aus später Zeit stammende Inschrift bekannt (*Revue des études juives* X, 76): *Θήκη Εὐσαμβατίου Ἰουδαίου πρεσβυτέρου.*

In Limyra in Lycien, Grabschrift, nur die Worte enthaltend: *Ἐιούδα εἰρόν* (Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis von Petersen und Luschan, 1889, S. 66).

In Tlos in Lycien ist eine Inschrift von hervorragendem Interesse gefunden worden (mitgeteilt von Hula in: Eranos Vindobonensis 1893, S. 99 bis 102). Sie lautet: *Πτολεμαῖος [Λ]ε[υ]κίου Τλωεὺς κατεσκεύασεν ἐκ τῶν ἰδίων τὸ ἡρῷον ἀπὸ θεμελίων αὐτὸς καὶ ὑπὲρ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Πτολεμαίου β' τοῦ Λευκίου ὑπὲρ ἀρχοντείας τελουμένας παρ' ἡμεῖν Ἰουδαίοις, ὥστε αὐτὸ εἶναι πάντων τῶν Ἰουδαίων καὶ μηδένα ἐξὸν εἶναι ἕτερον τεθῆναι ἐν αὐτῷ· ἐὰν δέ τις εὑρεθείη τινὰ τιθῶν, ὀφειλέσει Τλωέων τῷ δήμῳ* . . . . . Der Schluß fehlt. Das Wort *ἡρῷον*, das eigentlich die Begräbnisstätte eines Heros bezeichnet (Rohde, Psyche I, 1890, S. 149 ff.), steht hier in der Bedeutung „Begräbnisstätte" überhaupt, in welcher es in Lycien auch sonst vorkommt (vgl. bes. *Corp. Inscr. Graec. n.* 4278; 4303 h3 [*t.* III *Addenda p.* 1141]; auch *n.* 4278 b; 4278 e; in Cilicien: 4418. 4419. 4420. 4427. 4428. Sehr häufig auch auf christlichen Grabschriften Phrygiens, s. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2, *p.* 514—568). Ptolemäus hat also eine Begräbnisstätte für die

Juden in Tlos erbaut zum Danke dafür, daß sein Sohn die *ἀρχοντεία*, die Würde eines Archon, in der jüdischen Gemeinde erlangt hat. Der Buchstabe *β* nach *Πτολεμαίου* bedeutet, daß *Πτολεμαίου* zweimal zu lesen ist; der Vater hieß ja auch Ptolemäus (vgl. über diesen nicht seltenen Gebrauch von *β* oder *δίς* die Bemerkungen zu *Corp. Inscr. Graec. n.* 4362). | Die Inschrift stammt nach Schriftcharakter und Orthographie etwa aus dem Ende des ersten Jahrh. nach Chr.

Für die Verbreitung des Judentums in Pamphylien haben wir die allgemeinen Zeugnisse I *Makk.* 15, 23 und *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 36 *ed. Mangey* II, 587; vgl. auch Apgesch. 2, 10. Nach I *Makk.* 15, 23 ist speziell die Stadt Side als Wohnsitz von Juden zu betrachten. — Aus spätgriechischer (byzantinischer) Zeit stammt folgende in Side gefundene Inschrift (*Journal of Hellenic Studies* 1908, *p.* 195): *[. .]κις φροντιστὴς τῆς ἁγιωτάτ[ης] πρώτης συναγωγῆς ἔστην εὐτ[υχῶ]ς καὶ ἀνεπλήρωσα τὴν μαρμάρωσιν ἀπὸ [τοῦ] ἄμβωνος ἕως τοῦ σῖμμα καὶ ἐσμηξα [τὰ]ς δύο ἑπταμύξους καὶ τὰ δύο κιονοκέφαλα, ἰνδ(ικτιῶνος) ιε΄ μη(νὸς) δ΄.*

Auch Cilicien nennt *Philo Leg.* § 36 *M.* II, 587 als von Juden bewohnt. In Jerusalem lebten Juden aus Cilicien in größerer Zahl (Apgesch. 6, 9). Die Hauptstadt Ciliciens, Tarsus, war bekanntlich die Heimat des Apostels Paulus (Apgesch. 9, 11. 21, 39. 22, 3). Auf einer in Jope in Palästina gefundenen Grabschrift kommt vor ein *Ἰουδας υιος Ιοση Ταρσευς* (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 686, *n.* 87). Vgl. überh. über die Juden in Tarsus: Ramsay, *Expositor* 1906, *july p.* 32—47, *aug. p.* 151—160. — Epiphanius erzählt gelegentlich, wie der jüdische Patriarch Juda (4. Jahrh. nach Chr.) einen *ἀπόστολος* nach Cilicien sandte, um bei den dortigen Juden die Abgaben einzusammeln (*Epiphan. haer.* 30, 11: *ὃς ἀνελθὼν ἐκεῖσε ἀπὸ ἑκάστης πόλεως τῆς Κιλικίας τὰ ἐπιδέκατα καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Ἰουδαίων εἰσέπραττεν*). Er erwähnt dabei auch ihre Archisynagogen, Priester, Älteste und Diener (*ἀζανιται* = חַזָּנִים). — In Korykos in Cilicien ist ein Sarkophag mit folgender Inschrift gefunden worden: *Ἐνθάδε κεῖται Ἀλέξανδρος Ἀνεμουριεὺς Ἰουδαῖος σὺν τῇ συνβίῳ αὐτοῦ. Ἐὰν οὖν τις παρενοχλήσει ἡμεῖν, δώσει τῷ ἱερωτάτῳ ταμείῳ * ͵βφ΄.* (Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien [Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 44, 1896] S. 68 = *Cagnat, Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* III, *n.* 858).

In Ikonium, der Hauptstadt Lykaoniens, war zur Zeit des Apostels Paulus eine jüdische Synagoge (Apgesch. 14, 1). Wenn bei *Steph. Byz. s. v. Ἰκόνιον* die Henoch-Sage in Verbindung mit der deukalionischen Flutsage nach Ikonium verlegt wird, so ist dies wohl eine Nachwirkung von Phrygien aus, wo die Henoch-Sage zunächst Aufnahme gefunden hatte (s. oben S. 19f.). Vgl. überh. über die Juden in Lykaonien („Süd-Galatien") Ramsay in *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 88b.

Für Galatien haben wir nur spärliche Zeugnisse. Vielfach wird als ein solches das Edikt des Augustus zugunsten der Juden *Antt.* XVI, 6, 2 angesehen, weil es am Schlusse desselben heißt, daß sein Wortlaut in Ancyra (der Hauptstadt Galatiens) öffentlich aufgestellt werden solle. Allein *Ἀγκύρῃ* ist nur eine Konjektur Scaligers. Die Handschriften haben sämtlich *αργυρη*, und der Zusammenhang verlangt, an eine Stadt der Provinz Asien zu denken (Mommsen, *Res gestae divi Augusti ed.* 2, *p.* X vermutet Pergamum). — Auf einer Inschrift zu Germa (*Bulletin de corresp. hellénique t.* VII, 1883, *p.* 24 = *Revue des études juives* X, 77) kommt vor: *Μνῆμα ἱερ[ὸν . . . .] Ελακὼβ . . . . κὲ Ἐσθήρας.* — Wegen der Inschrift *Corp. Inscr. Graec. n.* 4129 s. oben unter

„Doryläum". — Vgl. überhaupt über die Juden in Galatien: Ramsay in *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 85b. Pilcher, *The jews of the Dispersion in Roman Galatia* (*Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol. vol.* XXV, 1903, *p.* 225—233, 250—258) [Allgemeines über die Juden in Kleinasien].

Daß im Gebiet des Königreichs Kappadocien Juden wohnten, ist nach I *Makk.* 15, 22 (Schreiben der Römer an den König Ariarathes) anzunehmen. Vgl. auch Apgesch. 2, 9. *Mischna Kethuboth* XIII, 11 (hier wird erörtert, in welchem Gelde die Kethuba auszuzahlen sei, wenn Einer in Palästina geheiratet hat und seine Frau in Kappadocien entläßt, oder umgekehrt, wenn er in Kappadocien geheiratet hat und sie in Palästina entläßt, oder endlich wenn er in Kappadocien geheiratet hat und sie daselbst entläßt). Juden aus Kappadocien, die in Sepphoris wohnten, werden jer. Schebiith IX, 5 erwähnt. Es kommen auch jüdische Gelehrte vor, die aus Kappadocien stammten: R. Judan der Kappadocier, R. Jannai der Kappadocier, R. Samuel der Kappadocier. In Mazaka = Caesarea, der Hauptstadt Kappadociens, sollen zur Zeit des Sapores 12000 Juden getötet worden sein. S. überh. *Neubauer*, *Géographie du Talmud p.* 317—319. Hamburger, Real-Enc. *s. v.* Kappadocien. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, II, 1899, S. 558. Bacher, Die Agada der paläst. Amoräer III, 106. 749. Krauß, Art. *Cappadocia* in: *The Jewish Encyclopedia* III, 1902, *p.* 558 *sq.* In Jope in Palästina ist folgende jüdische Grabschrift gefunden worden: *Τοπος Ειακω(β) Καπαδοκος κε Αχολιας συνβιου αυτου κε Αστεριου* (*Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement* 1893, *p.* 290). Ebenfalls aus Jope stammt folgende Grabschrift: *Ενθαδε κτε Ισακις πρεσβυτερος της Καπαδοκων Ταρσου λινοπωλου* oder nach anderer Lesung *λινοπωλου* = *λινοπωλων* (*Quarterly Statement* 1900, *p.* 118 u. 122). Bei *της* ist wohl *συναγωγης* zu ergänzen und das Folgende zu übersetzen „der kappadocischen Leinwandhändler in Tarsus". *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéol. orient.* IV, 146 *sq.* ist geneigt, Tarsus für eine Stadt in Kappadocien zu halten. Es können aber auch in dem bekannten Tarsus Juden aus Kappadocien gelebt haben.

Für Bithynien und Pontus haben wir das Zeugnis Philos (*Legat. ad Cajum* § 36 *ed. Mangey* II, 587: *ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν*). Daß unter Sampsame I *Makk.* 15, 23 wahrscheinlich Amisus in Pontus zu verstehen ist, ist oben S. 4 f. zu zeigen versucht worden. — Aus Pontus stammte Aquila, der Gefährte des Paulus (Apgesch. 18, 2: *Ἰουδαῖον . . . Ποντικὸν τῷ γένει*) und ebenso der Proselyt Aquila, der Übersetzer des Alten Testamentes (s. unten § 33, I, 2). Vgl. auch Apgesch. 2, 9. — In Bithynien, in der Nähe des Bosporus, ist folgende spätgriechische Inschrift gefunden worden: *Ενθαδε κατακητε Σανβατις υγος Γερωντηου πρ' γραματευς κ' αιπηστατις τον παλεων. Ηρινη*, was heißen soll: *Ἐνθάδε κατακεῖται Σανβάτις, υἱὸς Γεροντίου πρεσβυτέρου, γραμματεὺς καὶ ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν. Εἰρήνη* (*Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 167—171).

Auch nach dem nördlichen Ufer des schwarzen Meeres sind die Juden frühzeitig gekommen. In Pantikapäum (dem heutigen Kertsch) am cimmerischen Bosporus hat spätestens im ersten Jahrh. nach Chr. eine organisierte jüdische Gemeinde bestanden, wie eine vom J. 377 der bosporanischen Ära = 81 nach Chr. datierte Inschrift beweist (*Corp. Inscr. Graec. t.* II, *p.* 1005 *Addenda n.* 2114 b b = *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 52 = *Cagnat*, *Inscr. gr. ad res rom. pertinentes t.* I *n.* 881). Auf ihr bekundet eine Jüdin die Freilassung eines Sklaven: *ἀφείημι ἐπὶ τῆς [προ]σευχῆς θρεπτόν μου Ἡρακλᾶν ἐλεύθερον*

καθάπαξ κατὰ εὐχήν μου ἀνεπίληπτον καὶ ἀπαρενόχλητον ἀπὸ παντὸς κληρονόμου τρέπεσθαι αὐτὸν ὅπου ἂν βούληται ἀνεπικωλύτως καθὼς εὐξάμην, χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως, συνεπινευσάντων δὲ καὶ τῶν κληρονόμων μου Ἡρακλείδου καὶ Ἑλικωνιάδος, συνεπιτροπευούσης δὲ καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων. Die Schlußbemerkung, daß auch die Erben ihre Zustimmung gegeben haben, und daß die jüdische Gemeinde die Aufsicht führt, hat den Zweck, die rechtliche Wirkung des Aktes dauernd sicher zu stellen (über die Häufigkeit solcher Erklärungen s. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs 1891, S. 372 f.). Über die Formel *χωρὶς ἰς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως* s. unten Abschnitt II, 1 gegen Schluß und die Abhandlung von Derenbourg, *Journal asiatique, sixième Série t.* XI, 1868, *p.* 525—537. Ganz ähnlichen Inhaltes ist eine andere nur fragmentarisch erhaltene Inschrift, ebenfalls aus Pantikapäum (*Corp. Inscr. Graec. n.* 2114[b] = *Latyschev vol.* II, *n.* 53). — Nur dürftige Fragmente von Namen sind auf einigen in Pantikapäum gefundenen jüdischen Grabschriften erkennbar (*Latyschev vol.* II, *n.* 304—306). — Nicht jüdisch ist dagegen eine vom J. 338 *aer. Bosp.* = 41 nach Chr. datierte Inschrift zu Gorgippia (dem heutigen Anapa) östlich vom cimmerischen Bosporus. Da sie mit der judaisierenden Formel *θεῶι ὑψίστωι παντοκράτορι εὐλογητῷ* beginnt, so hat ihr erster Herausgeber Stephani sie für jüdisch gehalten (*Bulletin de l' Académie de St. Pétersbourg t.* I, 1860, *col.* 244 *sqq.* = *Mélanges gréco-romains tirés du Bulletin de l' Académie de St. Pétersbourg t.* II, *p.* 200—204). Allein Latyschev hat gezeigt, daß am Schlusse zu lesen ist *ὑπὸ Δία Γῆν Ἥλιον* (*Latyschev, Inscriptiones vol.* II, *n.* 400, vgl. *vol.* I, Anmerkung zu *n.* 98) [die Schwurformel *ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον* ist nicht selten, s. z. B. Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 229, 60. 70. 266, 23. 51. 532, 8; die Erklärung, daß der Sklave frei sein soll *ὑπὸ Δία, Γῆν, Ἥλιον* auch *Latyschev* II *n.* 54. *Oxyrhynchus Papyri ed. by Grenfell and Hunt Part* I, 1898, *n.* 48, 6 u. 49, 8, beidemal *ὑπὸ διαγηνηλιον*]. Die Inschrift ist also heidnisch, aber mit jüdischem Einfluß. Die judaisierende Eingangs-Formel ist auch herzustellen auf dem verstümmelten Eingange einer anderen ebenfalls in Gorgippia gefundenen Inschrift (*Latyschev vol.* II, *n.* 401 = *Cagnat* I *n.* 911). Vgl. überhaupt auch meinen Aufsatz: Die Juden im bosporanischen Reiche usw. (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). — Die hebräischen Inschriften aus der Krim, von welchen Chwolson einige noch dem ersten Jahrh. n. Chr. zuweisen zu dürfen glaubte (Chwolson, Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, *Mémoires de l' Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* VII[e] *Série, T.* IX, 1866, *Nr.* 7), sind viel jünger, indem die entscheidenden Daten von Firkowitsch gefälscht sind. S. die Nachweise bei Strack (A. Firkowitsch und seine Entdeckungen, ein Grabstein den hebräischen Grabschriften der Krim, Leipzig 1876) und Harkavy (Altjüdische Denkmäler aus der Krim, *Mémoires de l' Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg*, VII[e] *Série, T.* XXIV, 1876, *Nr.* 1). Die Tatsache der Fälschung hat Chwolson wenigstens in beschränktem Umfange später selbst zugegeben (in seinem *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*, Petersburg 1882). Vgl. auch Kautzsch in der Theol. Litztg. 1883, 319 ff.

Am wichtigsten in kulturgeschichtlicher Beziehung war die jüdische Diaspora in Ägypten, deren Anfänge sicher bis ins sechste Jahrh. vor Chr. hinaufreichen. Durch die überraschenden

Papyrusfunde der neueren Zeit ist urkundlich erwiesen, daß in Elephantine, an der Südgrenze Ägyptens gegen Äthiopien, schon vor der Eroberung Ägyptens durch den Perserkönig Kambyses (525 vor Chr.) eine jüdische Gemeinde bestanden hat, welche sich eine Opferstätte (Altar mit Einfriedigung) für ihren Gott Jahu (יהו) gebaut hatte. Daselbst wurden mehr als ein Jahrhundert lang „Speisopfer, Weihrauchopfer und Brandopfer" dargebracht, bis das Heiligtum im 14. Jahre des Darius (410 vor Chr.) auf Betrieb der ägyptischen Priester zerstört wurde. Wahrscheinlich ist es aber bald darauf wiederhergestellt und der Opferdienst daselbst fortgesetzt worden. Dieser Opferdienst außerhalb Jerusalems widersprach freilich den Vorschriften des Deuteronomiums und des Priester-Kodex. Er erklärt sich aber als Festhaltung des vordeuteronomischen Standpunktes und hat noch in dem jüdischen Tempel zu Leontopolis in der griechisch-römischen Zeit ein Analogon.

Die Nilinsel Elephantine liegt an der Südgrenze Ägyptens, etwa 1150 Kilometer von Alexandria entfernt, unmittelbar beim letzten Katarakt, bis wohin man vom Delta aus zu Schiff gelangen kann. In den aramäisch-jüdischen Urkunden heißt sie, wie im Ägyptischen, יב, Jeb (die Identität des semitischen יב mit Elephantine hat zuerst Clermont-Ganneau erkannt, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1903, *p.* 364; *Recueil d' archéol. orientale* VI, 222 u. 234). Wegen seiner Bedeutung als natürlicher Grenzort Ägyptens war es in der persischen wie in der griechisch-römischen Zeit eine wichtige Festung mit militärischer Besatzung. Wahrscheinlich sind auch die Juden von Anfang an von den Machthabern dort zu militärischen Zwecken verwendet worden. Von der persischen Zeit darf dies mit Sicherheit gesagt werden (s. unten). — Gegenüber von Elephantine, am östlichen Ufer des Nil, liegt Syene, hebr. סון, das heutige Assuan. Auch dieses war befestigt und militärisch besetzt.

Die aramäisch-jüdischen Urkunden, durch deren Entdeckung unsere Kenntnisse eine so ungeahnte Bereicherung erfahren haben, sind wahrscheinlich alle in Elephantine bei Nachgrabungen zutage gekommen. Sicher ist dies hinsichtlich der von Sachau herausgegebenen, durch eine deutsche Ausgrabungskommission gefundenen. Aber auch die einige Jahre früher, 1904, in Assuan in den Handel gekommenen, von Sayce und Cowley herausgegebenen, sind höchstwahrscheinlich in Elephantine gefunden (s. den Fundbericht Rubensohns bei Sachau S. 45 f.).

Die wertvollsten Aufschlüsse geben uns die von Sachau herausgegebenen Texte: „Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine" (Abhandlungen der Berliner Akademie vom J. 1907, auch separat). Nr. I ist die Abschrift einer Eingabe der Juden von Elephantine an den persischen Statthalter von Judäa, datiert vom 20. Marcheschwan im 17. Jahre des Königs Darius = 407 vor Chr. Die Erhaltung ist fast tadellos. Das Original muß nach Jerusalem gegangen sein. Nr. II ist eine lückenhaft erhaltene Abschrift derselben Urkunde. Nr. III ist ein kurzer Bericht über den Erfolg dieser Eingabe, aufgezeichnet von dem Überbringer derselben. Der Inhalt der Haupturkunde Nr. I ist im wesentlichen folgender. Die Adresse lautet: „An unsern Herrn

Bagohi, den Statthalter von Judäa". Die Absender sind: „Jedonja und seine Genossen, die Priester in der Festung Jeb". Sie berichten: Im Monat Tammuz im 14. Jahre des Königs Darius [= 410 vor Chr.], als Arsam fortgezogen und zum König gegangen war, haben die Priester des Gottes Chnub in der Festung Jeb den Gouverneur Waidrang dahin gebracht, daß er die Opferstätte (Altar) des Gottes Jahu in der Festung Jeb (אגורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא) zerstören ließ. Diese Opferstätte war schon „in den Tagen der Könige von Ägypten" [d. h. vor der persischen Eroberung] gebaut worden. Und als Kambyses Ägypten betrat [525 vor Chr.], fand er sie vor und ließ sie bestehen, während er die ägyptischen Heiligtümer zerstörte. Nach der Zerstörung der jüdischen Opferstätte [im J. 410 vor Chr.] haben die Bittsteller sich schon einmal gewendet an ihren Herrn [Bagohi] und an Jochanan den Hohenpriester (כהנא רבא) und seine Genossen die Priester von Jerusalem und an seinen Bruder Ostan oder Anani und an die Vornehmen der Juden (חרי יהודיא). Sie haben aber auf dieses Schreiben keine Antwort erhalten. So konnten seit dem 14. Jahre des Darius bis jetzt (im 17. Jahre des Darius) keine Speisopfer, Weihrauchopfer und Brandopfer dargebracht werden. Darum wenden sich nun die Bittsteller, nämlich Jedonja und seine Genossen und die Juden, alle Bürger von Jeb (ויהודיא כל בעלי יב) an Bagohi, er möge darauf bedacht sein, daß ihnen der Wiederaufbau gestattet werde. Dann werden sie für ihn Speisopfer und Weihrauchopfer und Brandopfer darbringen und für ihn beten, sie und ihre Frauen und Kinder und die Juden (יהודיא) insgesamt, die hier sind. Und Anerkennung wird ihm zuteil werden bei Jahu, dem Gott des Himmels, für jedes Brandopfer und Schlachtopfer, welches dargebracht wird, eine Sache von unendlichem Wert. Am Schlusse bemerken die Bittsteller noch, daß sie in derselben Sache auch an Delajah und Schelemjah, die Söhne des Sanaballat, des Statthalters von Samarien (סנאבלט פחת שמרין) schreiben. — Nach der kurzen Notiz in Urkunde III haben in der Tat Bagohi und Delajah [NB! diese beiden] dem ägyptischen Statthalter sagen lassen, es möge die Altarstätte (בית מדבחא) des Gottes des Himmels in Jeb wieder gebaut und Speisopfer und Weihrauch daselbst dargebracht werden.

Den Ausdruck אגורא, welcher auch in den von Sayce und Cowley herausgegebenen Urkunden vorkommt, erklären die meisten = Tempel, nach assyr. *ekurru*. Da aber אגורא in den Targumen sicher in der Bedeutung „Altar" vorkommt, so liegt zu diesem Zurückgreifen auf das Assyrische kein Grund vor (vgl. meine Bemerkungen, Theol. Litztg. 1907, Nr. 1). Bestätigt wird die Erklärung „Altar" durch die Schilderung der Zerstörung in unserer Urkunde, die zwar eingehend die Zerstörung von fünf Toren [nicht sieben, wie Sachau in der Übersetzung gibt], aber nicht die eines Tempelhauses erwähnt. Es handelt sich also offenbar um die fünf Tore einer Einfriedigung, innerhalb deren sich ein Altar unter freiem Himmel befand (s. die Ausführungen von Smend, Theol. Litztg. 1907, 708 f.). Hiernach kann man sich eine deutliche Vorstellung von der jüdischen Opferstätte in Elephantine machen. Der Ausdruck בית מדבחא in Urkunde III ist = Altarstätte (nicht: Haus für einen Altar). — Sehr merkwürdig ist die Anrufung des persischen Statthalters in Judäa von Seite der ägyptischen Juden. Er hatte natürlich in Ägypten nicht direkt zu befehlen. Aber die Bittsteller betrachten ihn als ihren Patron, von dem sie hoffen, daß er zu ihren Gunsten intervenieren werde. In ähnlicher Weise haben sie sich ja zuerst auch an den jüdischen Hohenpriester Jochanan in Jerusalem gewendet (offenbar identisch mit dem

in *Esra* 10, 6. *Nehem.* 12, 22 f. *Joseph. Antt.* XI, 7, 1 erwähnten). Dieser hat ihnen nicht geantwortet, vermutlich weil er sich nicht veranlaßt sah, die Schismatiker zu unterstützen. Dagegen hatte die zweite Eingabe, die bezeichnenderweise auch an einflußreiche Samaritaner sich wendete, besseren Erfolg. — Auffallend ist aber, worauf Smend und Lidzbarski hingewiesen haben, daß in Urkunde III nur von Speisopfern und Weihrauch, nicht auch von Tieropfern die Rede ist. Smend (Theol. Litztg. 1907, 707 f.) und Lidzbarski (Deutsche Litztg. 1907, 3163) erinnern mit Recht daran, daß das jüdische Brandopfer, für welches in der Regel männliche Lämmer verwendet wurden, den Priestern von Elephantine ein ganz besonderer Gräuel gewesen sein muß, denn die Hauptgottheit des Ortes war Chnub, d. h. der göttlich verehrte Widder. So scheint man ihnen die Konzession gemacht zu haben, daß bei der Wiedererrichtung der jüdischen Opferstätte nur unblutige Opfer erlaubt wurden.

Der Text der Urkunden auch bei: Staerk, Aramäische Urkunden zur Gesch. des Judent. im VI. und V. Jahrh. vor Chr. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen, herausg. von Lietzmann Nr. 32), 1908. — Vgl. zur Erläuterung (außer Sachau): Fränkel, Theol. Litztg. 1907, 657—659. Ders., Zeitschr. f. Assyriologie Bd. 21, 1908, S. 240—243. — Smend, Theol. Litztg. 1907, 705—711. — Lidzbarski, Deutsche Literaturzeitung 1907, Nr. 50, *col.* 3160—3163. — D. S. Margoliouth, *Expositor* 1907, *Dec. p.* 481—494, Griffith ebendas. *p.* 494—496, Cook ebendas. *p.* 497—505. — *Clermont-Ganneau, Revue archéol.* IVme *Série t.* 10, 1907, *p.* 432—439. Ders., *Recueil d'archéol. orientale* VIII, 128—132. — *Lévi, Revue des études juives t.* LIV, 1907, *p.* 153—165, LVI, 1908, *p.* 161—168. — *Cook, Expositor* 1908, *jan. p.* 87—96. — Barth, Zeitschr. f. Assyriol. 1908, S. 188—194. Ders. in: Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellsch. zu Frankfurt a. M. V, 1907, S. 323—334. — Nöldeke, Zeitschr. f. Assyriol. 1908, S. 195—205. — Hontheim, Biblische Zeitschr. 1908, S. 245—261. — *Halévy, Revue sémitique* 1908, *p.* 95—99, 224—240. — Stähelin, Israel in Ägypten, Vortrag, 1908 (24 S.). Ders., Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. 1908, S. 180—182. — *Lagrange, Revue biblique* 1908, *p.* 325—349. — Staerk, Beihefte zur orientalist. Litteraturzeitung II, 1908, S. 1—9. — Steuernagel, Theol. Stud. und Krit. 1909, S. 1—12. — Noch mehr Literatur (aus d. J. 1908) ist verzeichnet in der Bibl. Zeitschr. 1908, S. 315—317, 1909, S. 90 f., und bei Staerk a. a. O.

Mit den Sachauschen Urkunden berührt sich inhaltlich das von Euting herausgegebene aramäische Papyrusfragment, in welchem ebenfalls von Umtrieben der Priester des Chnub im 14. Jahre des Königs Darius die Rede ist, als Arsam zum König gegangen war, sowie von kriegerischen Ereignissen in Jeb infolge jener Umtriebe. Es finden sich in dem Fragment, soweit es erhalten ist, zwar keine sicheren Beziehungen auf jüdische Dinge; aber es handelt sich augenscheinlich um die Vorgänge bei Zerstörung des jüdischen Heiligtums. Wie es scheint, versichern die Juden, daß sie sich dabei korrekt verhalten haben. S. *Euting, Notice sur un Papyrus égypto-araméen etc.* in: *Mémoires présentés par div. savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XI, 2, 1903. — *Répertoire d'épigraphie sémitique* I *n.* 361 und 498. — *Halévy, Revue sémitique* 1904, *p.* 67—78; 1906, *p.* 278—280. — *Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. orientale* VI, 1905, *p.* 221—246. — Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 2, 1906, S. 210—217.

Während die Sachauschen Urkunden uns Aufschluß geben über die Geschichte des jüdischen Kultus in Elephantine von 525—407 vor Chr., eröffnen

die von Sayce und Cowley herausgegebenen Urkunden mannigfache Blicke in das Privatleben der Gemeinde in derselben Zeit. S. *Aramaic Papyri discovered at Assuan, edited by Sayce with the assistance of Cowley, London* 1906. — Es sind zehn ziemlich umfangreiche, fast tadellos erhaltene Urkunden in aramäischer Sprache, datiert nach Regierungsjahren der persischen Könige Xerxes, Artaxerxes und Darius, die älteste vom 15. Jahre des Xerxes (471 vor Chr.), die jüngste vom 14. Jahre des Darius (410 vor Chr.). Durch ihre genauen Daten, nach jüdischem und ägyptischem Kalender, sind sie auch für die Geschichte des jüdischen Kalenders wichtig. Die Herausgeber haben für die Urkunden die Bezeichnungen A, B, C, D, E, F, G, H, J, K gewählt, die wir hier beibehalten. Die Urkunden beziehen sich sämtlich auf die Besitz- und Vermögensverhältnisse einer einzigen Familie in zwei Generationen. Streitigkeiten wegen Eigentumsansprüchen auf Grundstücke und bewegliche Güter werden geschlichtet, Eigentumsrechte übertragen, die Besitzverhältnisse der Ehegatten bei der Eheschließung geregelt, Erbteilungen vorgenommen. Immer ist aber irgend ein Mitglied jener einen Familie beteiligt; zunächst Machseja, Sohn des Jedonja (lies מַחְסֵיָה wie Jerem. 32, 12; 51, 59), dann seine Tochter Mibtachja. Letztere heiratet zuerst einen gewissen Jesanja, Sohn des Uria, dann einen gewissen As-Hor, Sohn des Teos. Aus letzterer Ehe gehen zwei Söhne hervor: Jedonja und Machseja. Auf die von diesen geführten Prozesse gegen andere und ihre Erbteilung unter sich beziehen sich die jüngsten unserer Urkunden. Augenscheinlich ist uns also in den zehn Urkunden ein Familienarchiv erhalten. Die Urkunden sind von der Familie gesammelt und aufbewahrt worden, weil sie bei etwa entstehenden Streitigkeiten für die Feststellung von Rechtsansprüchen von Wichtigkeit waren.

Die Familie, welcher die Urkunden gehörten, war zweifellos eine jüdische. Das lehren ohne weiteres die mit jah (יה) zusammengesetzten Namen. Aber auch sonst hat die Mehrzahl der in den Urkunden vorkommenden Personen (Prozeßgegner, Zeugen, Eigentümer der Nachbargrundstücke, welche genannt werden, um die Lage eines streitigen Grundstückes zu bestimmen) echt jüdische Namen, wie wir sie aus dem Alten Testamente kennen. Zum Überfluß werden die Mitglieder der Familie und andere auch ausdrücklich als Judäer oder Aramäer bezeichnet (יהודי B 3. 9. 10. C 2. D 2. Plur. יהודין H 2. 3. ארמי A 2. E 2. 3. G 2. J 2. Plur. ארמין K 2. ארמיא F 3). Beide Ausdrücke werden promiscue gebraucht, denn ein- und dieselbe Person heißt bald „Judäer" bald „Aramäer" (Machseja, Sohn des Jedonja יהודי B 3. C 2. D 2. ארמי A 2. E 2. G 2. Konja, Sohn des Zadok יהודי B 8. 9. ארמי A 2). „Judäer" ist der engere Begriff, „Aramäer" der weitere, daher kann letzterer auch statt des ersteren gebraucht werden.

Gelegentlich wird auch in diesen Urkunden der Altar des Gottes Jahu erwähnt. Zur Bestimmung der Lage eines Hauses heißt es einmal: „östlich davon ist der Altar des Gottes Jahu" (J 6: אגורא זי יהו אלהא), ein andermal: „unterhalb desselben ist der Altar des Gottes Jahu" (E 14: אגורא זי יהה אלה, beachte die Schreibung יהה). Machsejah, Sohn des Jedonja, muß, um seinen Eigentumsanspruch auf ein Haus zu begründen, einen Eid schwören „bei Jahu, dem Gott in Jeb, der Festung" (B 4: ביהו אלהא ביב בירתא). Bezeichnend für die religiösen Verhältnisse ist es aber, daß ein andermal die Jüdin Mibtachja bei der ägyptischen Göttin Sati schwört (F 5: בסתי אלהתה). Der Eid ist ihr allerdings von dem Prozeßgegner zugeschoben

worden, der diesen Eid offenbar für sicherer hielt als den bei Jahu. Aber sie trägt doch ihrerseits kein Bedenken, ihn zu leisten, und erkennt damit auch die fremden Götter neben ihrem Gott Jahu als existierend an, wie das ja die alten Israeliten auch taten.

Das Bewußtsein von dem Wert der eigenen Religion muß trotzdem eben bei dieser Mibtachja recht kräftig gewesen sein, denn sie hat ihren zweiten Gemahl zu ihrer Religion herübergezogen. Das dürfen wir aus den Urkunden H und J schließen. In der ersteren (vom 4. Jahre des Darius 420 v. Chr.) kommen vor „Jedonja und Machseja, die Söhne des As-Hor, des Sohnes des Teos von Mibtachja, der Tochter des Machseja, die Juden“. In J (vom Monat Thoth im 9. Jahre des Darius = Dezbr. 416, wegen des Datums s. Theol. Litztg. 1907, *col.* 66 u. 67) heißen dieselben Personen: „Jedonja, der Sohn des Nathan, und Machseja, der Sohn des Nathan, sein Bruder, deren Mutter Mibtachja, die Tochter des Machseja, ist.“ Die Namen אסחור und צחא (letzteres = griech. *Τεώς* oder *Ταχώς*, s. Spiegelbergs Erläuterungen bei Sayce und Cowley S. 24) sind echt ägyptisch. Aus früheren Urkunden wissen wir, daß dieser As-Hor, S. d. Teos, der zweite Gemahl der Mibtachja war. Wenn er nun in J plötzlich den jüdischen Namen Nathan führt, so läßt sich dies doch nur daraus erklären, daß er inzwischen Proselyte geworden war.

Als selbstverständlich darf vorausgesetzt werden, daß diese Juden als „Gemeinde“ (עדה) organisiert waren. Das bestätigt die Urkunde G, wo sowohl für die Frau als für den Mann die Befugnis vorausgesetzt wird, „in der Gemeindeversammlung“ (בעדה) die Ehe für gelöst zu erklären (G 22 u. 26). Überraschend ist, daß auch die Frau diese Befugnis hat (ebenso C 8—9), was nach dem uns sonst bekannten jüdischen Rechte nicht der Fall war. Die formelle Erklärung „in der Gemeindeversammlung“ erinnert daran, daß nach den griechischen Inschriften von Pantikapäum in der dortigen jüdischen Gemeinde die Freilassung von Sklaven *ἐπὶ τῆς προσευχῆς* „in der Proseuche“ proklamiert wurde (s. oben S. 23f.).

Ein Problem von erheblicher Bedeutung, welches die Urkunden bieten, ist von den Herausgebern wohl nicht richtig gelöst worden. Bei Feststellung der Persönlichkeiten wird häufig bemerkt, der Betreffende gehöre zu dem und dem רגל. So lesen die Herausgeber und erklären es durch „Stadtquartier“ (*quarter* oder auch *clientèle*, s. die Übersetzung von A 2, das Glossar S. 60 und die Einleitung S. 11). Eine Rechtfertigung aus dem Sprachgebrauch läßt sich aber für diese Erklärung nicht geben. Die Herausgeber selbst bemerken, daß man auch דגל lesen könne, und Smend hat (nach mündlicher Mitteilung) zuerst erkannt, daß diese Lesung den Vorzug verdient. Schon aus dem Gebrauch von דֶּגֶל im A. T. (Num. 2 u. 10) ist zu sehen, daß es nicht nur das „Panier“, sondern auch die dazu gehörige Schar bezeichnet, wie es auch die meisten alten Übersetzungen wiedergeben (s. Gesenius, Thesaurus s. v.). Im Rabbinischen hat es diesen Sinn zweifellos (s. Levys Neuhebr. und chald. Wörterb.). In unsern Urkunden ist daher דגל sicherlich eine Truppenabteilung. Es kommen folgende fünf vor: 1. der דגל des Warisath; zu ihm gehören: Konja, der Sohn des Zadok (A 2), Machsejah, Sohn des Jedonja (A 3, B 4, E 2, F 3, G 2), sein Schwiegersohn Jesanja, S. d. Uria (B 10), und seine Enkel Machseja und Jedonja, Söhne des Nathan (K 2); 2. der דגל des Artabanu; zu ihm gehört Dargman, S. d. Charsin, ein Chorasmier (B 3); 3. der דגל des Athropadan; zu ihm gehört Konja, S. d. Zadok (B 9); 4. der דגל des Haumadatha; zu ihm gehören: Machseja, S. d. Jedonja (C 2, D 2) und sein Schwiegersohn Jesanja, S. d. Uria (C 2); 5. der דגל des Iddin-Nabu;

zu ihm gehören Menachem und Ananja, die Söhne des Meschullam (H 2) und Jedonja und Machseja, die Söhne des As-Hor [= Nathan] (H 3—4). Unsere Liste zeigt, daß öfters Versetzungen aus einer Abteilung in die andere stattgefunden haben. Konja gehörte erst zu Warisath (A 2), dann zu Athropadan (B 9); Machseja, S. d. Jedonja, erst zu Warisath (A 3, B 4), dann zu Haumadatha (C 2, D 2), dann wieder zu Warisath (E 2, F 3, G 2); Jesanja, S. d. Uria, erst zu Warisath (B 10), dann zu Haumadatha (C 2); die Brüder Machseja und Jedonja, die Enkel des älteren Machseja, erst zu Iddin-Nabu (H 3—4), dann zu Warisath (K 2). Von den Namen, nach welchen die Abteilungen genannt sind, sind die ersten vier persisch, der letzte babylonisch. Es ist das Nächstliegende, sie als die Namen der aktiven Befehlshaber anzusehen. Dagegen scheint freilich zu sprechen, daß die erste Urkunde, in welcher Warisath erwähnt wird (A), von der letzten (K) durch einen Zwischenraum von sechzig Jahren getrennt ist (471—410 v. Chr.). Aber die Lesung Warisath in der letzten Urkunde ist äußerst unsicher (s. Peters im „Katholik“ 1907, II, S. 317). Sollte sie richtig sein, so könnte ein anderer Warisath gemeint sein als in den früheren, oder die Namen bezeichnen nicht die aktiven Befehlshaber, sondern die ersten Organisatoren der betreffenden Truppenteile. — Wenn unsere Erklärung von דגל richtig ist, so haben also die Juden in Elephantine zur Perserzeit aktiven Militärdienst geleistet. Zugleich hatten sie Grundbesitz. Sie waren also militärische Ansiedler, wahrscheinlich von der Staatsbehörde selbst zum Zwecke der Grenzbewachung in dieser wichtigen Festung angesiedelt. Wie sich diese Tatsache zu anderen Nachrichten, die wir haben, verhält, wird unten noch erörtert werden. — Bemerkenswert ist, daß diese jüdischen Truppen die Zerstörung ihres Heiligtums nicht gehindert haben oder hindern konnten. Die Zerstörung geschah, wie in dem Bericht ausdrücklich gesagt ist, durch ägyptische Truppen.

Obwohl Elephantine (= Jeb), die Nilinsel, der eigentliche Sitz dieser jüdischen Gemeinde war, ist es doch nicht auffallend, daß als Wohnort der in den Urkunden vorkommenden Juden teils Elephantine, teils die gegenüber am Nilufer liegende Festung Syene (סון) genannt wird. Die beiden Festungen gehörten eben eng zusammen, und die jüdischen Soldaten haben teils hier, teils dort in Garnison gelegen. Daher sind die Urkunden B, C, D, F „in Syene, der Festung“ (בסון בירתא) geschrieben, während die Verhandlungen, auf welche sich die Urkunden H, J und K beziehen, „in Jeb, der Festung“ (ביב בירתא) stattgefunden haben, wo offenbar auch die Urkunden ausgefertigt sind (K 15). Dabei wird in J 3—4 bemerkt, daß die Verhandlung in Jeb geführt wurde „vor Widrang, dem Kommandanten der Truppen von Syene“ (קדם ודרנג רב חילא זי סון).

Der Text der Urkunden, mit Anmerkungen, ist wieder abgedruckt von Staerk, Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan (Kleine Texte für theol. Vorlesungen, herausg. von Lietzmann Nr. 22/23), 1907. — Zur Erläuterung vgl.: Nöldeke, Zeitschr. für Assyriologie Bd. XX, 1907, S. 130—150. — Lidzbarski, Deutsche Literaturzeitung 1906, N. 51—52, *col.* 3205—3215 [besonders über die Daten und über die Münzen]. — *Clermont-Ganneau*, *Revue critique* 1906, II, 341—354. — *De Vogüé*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1906, *p.* 499—508. — Schürer, Theol. Litztg. 1907, Nr. 1 u. 3 [hier Mitteilungen von Ginzel über den Kalender]. — *Lagrange*, *Revue biblique* 1907, *p.* 258—271. — Barth, *Revue sémitique* 1907, *p.* 522—524. — *Bacher*, *Jewish Quarterly Review* XIX, 1907, *p.* 441—444. — Schultheß, Göttinger gel. Anz. 1907, S. 181—190. — Hontheim, Biblische Zeitschr. 1907, S. 225—234

[auch über den Kalender]. — **Gutesmann**, *Révue des études juives* LIII, 1907, *p.* 194—200 [über den Kalender]. — *Lévi*, *Revue des études juives* LIV, 1907, *p.* 35—44. — **Peters** im „Katholik" 1907, II, S. 310—320, 369—377. — *Cooke*, *Journal of Theological Studies* VIII, 1907, *p.* 615—624. — **Wilcken**, Archiv für Papyrusforschung IV, 228—230. — **Köberle**, Neue kirchl. Zeitschr. 1908, S. 173—206 [mit deutscher Übersetzung eines Teiles der Urkunden]. — *Knobel*, *A suggested explanation of the ancient Jewish Calendar Dates in the Aramaic Papyri transl. by Sayce and Cowley* (*Monthly Notices of the Royal Astronomical Society vol.* LXVIII *No.* 5, 1908, *p.* 334—345) [sucht zu zeigen, daß die Juden schon damals den 19jährigen Zyklus gebrauchten]. — *Fotheringham*, *Calendar Dates in the Aramaic Papyri from Assuan* (*Monthly Notices etc. vol.* LXIX *No.* 1, 1908, *p.* 11—20) [System der Schaltung *more or less arbitrary*]. — **Staerk**, Beihefte zur orientalistischen Litteraturzeitung II, 1908, S. 1—9.

In die Sammlung von Sayce und Cowley ist als 11. Urkunde (L) eine nur fragmentarisch erhaltene aufgenommen, welche einige Jahre früher gefunden und publiziert worden ist. Es ist eine Schuldurkunde, in welcher der Empfänger sich zur pünktlichen Zahlung der monatlichen Zinsen verpflichtet. Das Datum ist nicht erhalten; sie gehört aber sicher in dieselbe Zeit, wie die zehn anderen. Doch scheint sie nicht zu der Serie jener Familienpapiere zu gehören. Der Name Machseja, S. d. Jedonja, kommt hier nur unter den Zeugen, nicht unter den bei dem Geschäft Interessierten vor. S. **Cowley**, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXV, 1903, 202—208, mit Bemerkungen von **Gray** und **Sayce** S. 259—266, 311—316. — *Cooke*, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions* 1903, *p.* 404. — *Halévy*, *Révue sémitique* XI, 1903, *p.* 250—258. — *Répertoire d' épigraphie sémitique* I *n.* 491. — *Clermont-Ganneau*, *Recueil d'archéol. orient.* VI, 147—158, 260—267. — **Lidzbarski**, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 2, 1906, S. 224—228. — *Sayce and Cowley*, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, 1906 [mit Faksimile].

Die Aufschlüsse, welche die aramäischen Urkunden uns gebracht haben, ermöglichen auch ein bestimmteres Urteil über die Nachrichten der literarischen Quellen[31]. Beide ergänzen und beleuchten sich gegenseitig. Als wertvoll erweist sich vor allem der Fabulant **Aristeas**, der ja überhaupt über die ägyptischen Dinge gut orientiert ist. Nachdem er erwähnt hat, daß Ptolemäus Lagi große Mengen von Juden nach Ägypten verpflanzt und davon 30000 bewaffnet und als Besatzungstruppen in die Festungen gelegt habe, fährt er fort (*ed. Wendland* § 13): *ἤδη μὲν καὶ πρότερον ἱκανῶν εἰσεληλυθότων σὺν τῷ Πέρσῃ καὶ πρὸ τούτων ἑτέρων συμμαχιῶν ἐξαπεσταλμένων πρὸς τὸν τῶν Αἰθιόπων βασιλέα μάχεσθαι σὺν Ψαμμητίχῳ.* An einer späteren Stelle, in dem angeblichen Briefe des Ptolemäus Philadelphus an den Hohen-

31) S. über diese: *Cless*, *De coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis. P. I. Stuttg.* 1832 (Gymnasialprogr.). — Vgl. auch **Staerk**, Die Anfänge der jüdischen Diaspora in Ägypten (Beihefte zur orientalistischen Litteraturzeitung II, 1908, S. 1—9).

priester Eleasar, läßt er den Ptolemäus sagen (*ed. Wendland* § 35): *Ἐπεὶ συμβαίνει πλείονας τῶν Ἰουδαίων εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν κατῳκίσθαι γενηθέντας ἀνασπάστους ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων ὑπὸ Περσῶν καθ᾽ ὃν ἐπεκράτουν χρόνον.* Unter Psammetich wird nicht Psammetich I. (664—610 vor Chr.), sondern Psammetich II. (594—589 vor Chr.) zu verstehen sein, da nur von letzterem ein Feldzug gegen Äthiopien bezeugt ist[32]. Auf diesen Feldzug bezieht sich auch eine gleichzeitige Inschrift in Abu-Simbel, noch weiter südlich als Elephantine, aus welcher erhellt, daß die Truppen des Psammetich aus drei Kategorien bestanden haben: Griechen, *ἀλλόγλωσσοι* und Ägypter[33]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß unter den *ἀλλόγλωσσοι* auch die von Aristeas erwähnten Juden sich befunden haben, und daß diese, was offenbar die Meinung des Aristeas ist, in Ägypten geblieben sind. Eine Bestätigung dafür, daß um jene Zeit Juden als Söldner nach Ägypten gingen oder vielmehr von ihrem eigenen König dem Ägypterkönig geliefert wurden, liegt auch im Königsgesetz des Deuteronomiums vor, denn wenn hier (Deut. 17, 16) dem König geboten wird, er solle nicht „das Volk nach Ägypten zurückführen, um sich viele Rosse zu verschaffen", so kann das nur darauf gehen, daß der jüdische König seine eigenen Landeskinder dem König von Ägypten gegen Lieferung von Rossen zur Ver-

---

32) *Herodot.* II, 161. An Psammetich I. denkt *Cless*, *De coloniis Judaeorum p.* 4—7.

33) Die Inschrift besagt, daß, als König Psammetich nach Elephantine kam, drei Heeresabteilungen, nämlich die Griechen unter Führung des Psammetich, des Sohnes des Theokles, die *ἀλλόγλωσσοι* unter Potasimto, und die Ägypter unter Amasis, noch weiter stromaufwärts kamen, nämlich „oberhalb Kerkis, bis wohin der Fluß es zuließ" (*Βασιλέος ἐλθόντος ἐς Ἐλεφαντίναν Ψαματίχου, ταῦτα ἔγραψαν τοὶ σὺν Ψαμματίχῳ τῷ Θεοκλ[έ]ος ἔπλεον. ἦλθον δὲ Κέρκιος κατύπερθε υἷς ὁ ποταμὸς ἀνίη. Ἀλλογλώσσους δ᾽ ἦχε Ποτασιμτώ, Αἰγυπτίους δὲ Ἄμασις*). In der Nähe des griechischen Textes stehen mehrere Namen in griechischer Schrift und mehrere in phönicischer (althebräischer). Wenn sich unter letzteren auch keine jüdischen befinden, so sind diese wenigen Namen natürlich nicht beweisend gegen die Teilnahme jüdischer Truppen. Ein Faksimile sämtlicher Texte gibt Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII, Blatt 98 u. 99; hiernach die griechischen Texte bei Röhl, *Inscriptiones graecae antiquissimae* (1882) *n.* 482, die semitischen im *Corp. Inscr. Semiticarum P.* I *t.* I *n.* 112 (*p.* 131—135). Zur Lesung des griechischen Textes: Blaß, Hermes Bd. 13, 1878, S. 381 f. Abel, Wiener Studien 1881, S. 161—184. Krall, ebendas. 1882, S. 164—166. Über die Zeit der Inschriften: Wiedemann, Rhein. Museum XXXV, 1880, S. 364—372. Sonstige Literatur in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 128 Art. Abu Simbel. Dazu noch: Mallet, *Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. française au Caire, tome* XII, *fasc.* 1, 1893, *p.* 82—96. Text auch in: Collitz und Bechtel, Sammlung der griech. Dialekt-Inschriften III, 2, 1905, *n.* 5261 (S. 487—489).

fügung gestellt hat[34]. Nur wenige Jahre nach dem Feldzug des Psammetich, bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (586 vor Chr.) ging ein großer Zug jüdischer Auswanderer gegen den Willen des Propheten Jeremia aus Furcht vor den Chaldäern nach Ägypten (*Jerem.* 42—43; über die Veranlassung s. *Jerem.* 41). Sie siedelten sich an verschiedenen Stellen Ägyptens, in Migdol, Tachpanhes, Noph und Patros an (*Jerem.* 44, 1). Migdol (מִגְדֹּל) und Tachpanhes (תַּחְפַּנְחֵס) liegen in der Nähe von Pelusium, in Unterägypten. Noph (נֹף) oder Moph ist Memphis an der südlichen Spitze des Delta; Patros (פַּתְרוֹס) aber ist Oberägypten[35]. Was hat die Juden veranlaßt, gerade in diesen am weitesten entfernten Teil Ägyptens zu wandern? Die Sache erklärt sich am natürlichsten, wenn sich dort schon eine jüdische Kolonie befand, nämlich die nicht lange vorher im Dienste Psammetichs nach Äthiopien gezogenen Juden. In der Perserzeit kam neuer Zuzug, wie Aristeas an den beiden zitierten Stellen sagt[36]. Er denkt dabei augenscheinlich, wie die Parallele mit Ptolemäus Lagi zeigt, an Militärkolonisten, welche mehr oder weniger zwangsweise angesiedelt wurden. Die Geschichtlichkeit aller dieser Nachrichten wird jetzt durch die aramäischen Urkunden sehr wahrscheinlich. Sie zeigen uns zugleich, daß diese Juden nicht etwa sich bald in der heidnischen Umgebung aufgelöst, sondern ihr Judentum sehr zähe festgehalten haben.

Mit etwas mehr Mißtrauen ist allerdings die Behauptung des Aristeas aufzunehmen, daß Ptolemäus I. Lagi 100000 Juden nach Ägypten verpflanzt und davon 30000 bewaffnet und als Besatzungstruppen in die Festungen gelegt habe[37]. Die Greise, Kinder und

---

34) So schon Ewald, Gesch. des Volkes Israel 3. Aufl. III, 732. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab 1854, S. 100. Vgl. auch Dillmann und Steuernagel zu Deut. 17, 16. Ed. Meyer, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1908, S. 655. Steuernagel, Theol. Stud. und Krit. 1909, S. 7f. — Das Deuteronomium kann allerdings nur die Zeit Psammetichs I. (nicht II.) im Auge haben. Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, daß schon jener jüdische Söldner gehabt hat, auch wenn Pseudo-Aristeas von dauernder Niederlassung jüdischer Söldner in Ägypten erst aus der Zeit Psammetichs II. Kunde hat.

35) S. die Kommentare zu Jeremia und die betreffenden Artikel in Gesenius' Thesaurus und Winers Realwörterbuch.

36) Vgl. dazu *Cless, De coloniis p.* 11—13.

37) *Aristeas ed. Wendland* § 12—13: *Ἐκεῖνος γὰρ ἐπελθὼν τὰ κατὰ Κοίλην Συρίαν καὶ Φοινίκην ἅπαντα συγχρώμενος εὐημερίᾳ μετὰ ἀνδρείας τοὺς μὲν μετῴκιζεν οὓς δὲ ᾐχμαλώτιζε, φόβῳ πάντα ὑποχείρια ποιούμενος. ἐν ὅσῳ καὶ πρὸς δέκα μυριάδας ἐκ τῆς τῶν Ἰουδαίων χώρας εἰς Αἴγυπτον μετήγαγεν· ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις.* Vgl. auch § 35—36.

Weiber habe er seinen Soldaten auf deren Verlangen für geleistete Dienste als Sklaven überlassen (§ 14). Dann habe Ptolemäus II. Philadelphus allen diesen jüdischen Sklaven die Freiheit verschafft, indem er den Besitzern für jeden Sklaven zwanzig Drachmen bezahlte (§ 15—27, vgl. 37). Da Josephus, wo er dasselbe erzählt (*contra Apion.* II, 4, § 44—47, *Antt.* XII, 1) dem Bericht des Aristeas folgt (an der ersteren Stelle ist dies deutlich, an der anderen auch wahrscheinlich), so ist Aristeas unser einziger Zeuge. Aber trotz des romanhaften Charakters der Erzählung ist doch so viel glaubhaft, daß Ptolemäus Lagi jüdische Gefangene nach Ägypten gebracht und zum Sicherheitsdienst in den Kastellen verwendet hat. Denn die Tatsache, daß Ptolemäus Lagi Jerusalem mit Gewalt eingenommen hat, ist durch Agatharchides sicher bezeugt (*Jos. contra Apion.* I, 22 § 209—211, *Antt.* XII, 1; vgl. *Appian. Syr.* 50). Auch die Notiz über die Verpflanzung jüdischer Kriegsgefangener nach Ägypten (*Antt.* XII, 1, § 7) scheint aus einer von Aristeas unabhängigen Quelle zu stammen. Die Verwendung von Juden zum Sicherheitsdienst in festen Plätzen wird aber dadurch bestätigt, daß es noch später in verschiedenen Gegenden Ägyptens „Judenlager" (*Ἰουδαίων στρατόπεδον*, *castra Judaeorum*) gegeben hat (siehe darüber unten S. 42 f.). — Möglich ist auch, daß „nicht wenige Juden nach Alexanders Tod freiwillig nach Ägypten wanderten wegen der Unruhen in Syrien", wie Pseudo-Hekatäus (der etwas älter als Aristeas ist) berichtet[38].

Militärische Ansiedler kommen auch in den griechischen Urkunden der Ptolemäerzeit häufig vor. Man hat diese früher für Veteranen gehalten, welchen Land angewiesen worden ist. Aber die neueren Funde haben diese Ansicht als unhaltbar erwiesen. Die *κάτοικοι* waren aktive Soldaten fremder Nationalität, und ihre *κλῆροι* vererbten sich vom Vater auf den Sohn[39]. Die aramäischen

38) *Hecataeus* bei *Jos. c. Apion.* I, 22 § 194: *οὐκ ὀλίγαι δὲ καὶ μετὰ τὸν Ἀλεξάνδρου θάνατον εἰς Αἴγυπτον καὶ Φοινίκην μετέστησαν διὰ τὴν ἐν Συρίᾳ στάσιν.* — Vgl. auch § 186 f. — Über die Kombination der Nachrichten des Ps.-Hekatäus und Ps.-Aristeas bei Josephus s. Willrich, Judaica 1900, S. 99—102.

39) Das Material bis z. J. 1900 ist bearbeitet von: Paul Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, und Schubart, *Quaestiones de rebus militaribus, quales fuerint in regno Lagidarum* 1900; dazu dessen vielfach ablehnende Kritik Meyers im Archiv für Papyrusforschung II, 147—159. Vgl. auch *Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides t.* IV, 1907, *p.* 1—69. *Lesquier, Les institutions militaires des Lagides Paris, Thèse* 1908.

Urkunden lehren uns nun, daß dieses System schon zur Perserzeit üblich war und schon damals auch auf die Juden angewandt worden ist. Auch Alexander d. Gr. soll samaritanische Soldaten nach Oberägypten (Thebais) verpflanzt haben, indem er ihnen Grundstücke anwies und befahl, das Land zu bewachen[40]. So ist es nicht auffallend, daß die Ptolemäer ebenso verfuhren[41]. Ein jüdischer Militäransiedler kommt wahrscheinlich in einer griechischen Urkunde vom 26. Jahre des Ptolemäus II. Philadelphus (259 vor Chr.) vor[42], ein anderer sicher in einer solchen aus der Zeit des Ptolemäus III. Euergetes[43]. Ungewiß ist nur noch, ob den in den Festungen angesiedelten Soldaten nur ein städtisches Grundstück oder auch Land außerhalb der Festung angewiesen wurde (die von Antiochus d. Gr. nach Phrygien und Lydien verpflanzten Juden erhielten beides, *Jos. Antt.* XII, 3, 4 § 151)[44].

In Alexandria sind, nach der Versicherung des Josephus, schon bei der Gründung der Stadt durch Alexander auch jüdische Ansiedler unter gleichen Rechten mit den Hellenen aufgenommen

— Neueres Material: *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I, 1902, *p.* 545—558 (hier der Nachweis, daß es sich um aktive Soldaten handelt). — *Cunningham Memoirs No.* XI (3. Teil der *Flinders Petrie Papyri*) *ed. by Mahaffy and Smyly, Dublin* 1905. — *Papyrus grecs et démotiques publ. par Th. Reinach, Paris* 1905, *p.* 31—34, dazu Viereck s Anz. in der Berliner philol. Wochenschr. 1906, Nr. 2 (letzterer bemerkt, daß über die verschiedenen Kategorien nichts Sicheres zu ermitteln sei, *col.* 36: „Wir wissen nur, daß die Ptolemäer vielen ihrer Soldaten unter Zuerkennung gewisser Privilegien Ackerland als Eigentum angewiesen haben, und daß aus diesen fest angesiedelten Soldatenfamilien zum großen Teil die Rekrutierungen vorgenommen sind").

40) *Joseph. Antt.* XI, 8, 6 *fin.*: *τοὺς δὲ τοῦ Σαναβαλλέτου στρατιώτας ἐκέλευσεν ἕπεσθαι εἰς Αἴγυπτον· ἐκεῖ γὰρ αὐτοῖς δώσειν κλήρους γῆς· ὃ καὶ μετ' ὀλίγον ἐποίησεν ἐν τῇ Θηβαΐδι φρουρεῖν τὴν χώραν αὐτοῖς προστάξας.*

41) Auch Breccia hält dies für wahrscheinlich auf Grund seiner Erforschung einer Begräbnisstätte in Alexandria, in welcher wahrscheinlich Söldner aus der früheren Ptolemäerzeit, darunter auch Juden, begraben sind, *Bulletin de la Société archéologique d' Alexandrie No.* 9, 1907, *p.* 68: *non si dovrebbe essère troppo alieni dall' ammettere che realmente Tolemeo I Soter abbia fatti venire degli Ebrei in Egitto e in Alessandria, e li abbia introdotti nel suo esercito.* Näheres s. unten S. 41 f.

42) *Grenfell and Hunt, The Hibeh Papyri P.* I, 1906, *n.* 96 (*p.* 266—269). Näheres s. unten S. 44.

43) *Cunningham Memoirs* XI, 1905, Urkunde 21 (*p.* 42—49) *Nr. g lin.* 12—13: *Δω[σιθεος . . .]ιου Ἰουδαιος της επιγονης.* Dazu unten S. 44 f.

44) Die Existenz von jüdischen Militärkolonien in Ägypten erkennt auch Willrich an (in der Abhandlung über den Chelkiasstein, Archiv für Papyrusforschung I, 48—56), indem er sie freilich erst in die Makkabäerzeit verlegt (Wanderung des Onias nach Ägypten unter Ptolemäus VI. Philometor).

worden, zur Belohnung für geleistete *συμμαχία* (*Bell. Jud.* II, 18, 7, *contra Apion.* II, 4). Die Notiz ist von der neueren Kritik vielfach bestritten worden, aber ohne greifbare Gründe. Eine nicht zu unterschätzende Bestätigung erhält sie durch den Erlaß des Kaisers Claudius *Jos. Antt.* XIX, 5, 2, welcher darauf hinweist, daß die Juden in Alexandria gleich zuerst (*τοῖς πρώτοις εὐθὺ καιροῖς*) mit den Alexandrinern gemeinsam angesiedelt worden seien. Eine solche Bescheinigung durch einen kaiserlichen Erlaß wird doch nicht ohne zureichende Gründe ausgestellt worden sein. — Zur Zeit der Diadochen wurde den Juden in Alexandria ein eigenes Quartier angewiesen von der übrigen Stadt getrennt, „damit sie ein reineres Leben führen könnten, indem sie sich weniger mit den Fremden vermischten“[45]. Dieses Judenquartier lag am hafenlosen Strande in der Nähe des königlichen Palastes, also im Nordosten der Stadt[46]. Später ist diese Absonderung nicht strenge aufrecht erhalten worden. Denn es befanden sich nach Philo jüdische Bethäuser in allen Teilen der Stadt[47] und es wohnten nicht wenige Juden in allen Quartieren zerstreut[48]. Aber auch Philo sagt noch, daß von den fünf Stadtbezirken, welche nach den fünf ersten Buchstaben des Alphabetes benannt wurden,

---

45) *Bell. Jud.* II, 18, 7: (*οἱ διάδοχοι*) *τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων.* — *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *τῆς τῶν Ἀλεξανδρέων πόλεως ἀφώριστο μέγα μέρος τῷ ἔθνει τούτῳ.* — Nach *Joseph. c. Apion.* II, 4 könnte es scheinen, als ob schon Alexander d. Gr. den Juden dieses besondere Quartier angewiesen hätte. Allein nach der offenbar genaueren Darstellung *Bell. Jud.* II, 18, 7 geschah es erst durch die Diadochen. Vgl. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 239.

46) *Josephus c. Apion.* II, 4 *init.* (aus Apion zitiert): *ἐλθόντες ἀπὸ Συρίας ᾤκησαν πρὸς ἀλίμενον θάλασσαν, γειτνιάσαντες ταῖς τῶν κυμάτων ἐκβολαῖς* .... (Josephus selbst sagt dazu): *πρὸς τοῖς βασιλικοῖς ἦσαν ἱδρυμένοι.* — Der große Hafen von Alexandria, an welchem entlang der größte Teil der Stadt lag, wird im Westen begrenzt durch die Insel Pharos und den die Insel mit dem Festlande verbindenden Damm, im Osten durch die Landspitze Lochias, welche vom Festlande ins Meer hineinragt (s. den Plan bei Kiepert, Zur Topographie des alten Alexandria, Berlin 1872; auch M. Erdmann, Zur Kunde der hellenistischen Städtegründungen, Straßburger Progr. 1883, S. 10—23). Auf der Landspitze Lochias und in deren Nähe lag die königliche Burg mit den zahlreichen dazu gehörigen Gebäuden (*Strabo* XVII, 1, 9 *p.* 794), welche zusammen ein Fünftel der Stadt einnahmen (*Plinius* V, 10, 62; s. überh. *Néroutsos-Bey*, *L'ancienne Alexandrie*, 1888, mit Plan. Puchstein, Art. „Alexandreia“ in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1376 ff. mit Plan. *Lumbroso*, *L'Egitto dei Greci e dei Romani*, 2. *ed.* 1895, *p.* 154 *sqq.*). Das Judenquartier lag also am Strande östlich von der Landspitze Lochias.

47) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20, *Mang.* II, 565.

48) *Philo, in Flaccum* § 8, *Mang.* II, 525. S. die folgende Anmerkung.

zwei „die jüdischen" hießen, weil sie vorwiegend von Juden bewohnt seien[49]. In der Hauptsache hat sich | also die Trennung doch erhalten, und wir werden die jüdischen Quartiere zur Zeit Philos noch an derselben Stelle wie früher, also im Osten der Stadt zu suchen haben[50]. Nach einer gelegentlichen Notiz des Josephus wohnten die Juden namentlich in dem „sogenannten Delta" d. h. also in dem vierten Stadtbezirke[51].

Über die Verbreitung der Juden über ganz Ägypten geben uns die literarischen Quellen nur ein paar spärliche Notizen. Am bedeutsamsten ist die Versicherung Philos, daß die Gesammtzahl der jüdischen Einwohner Ägyptens eine Million betrage, indem sie wohnen „vom Katabathmos bei Libyen bis zur Grenze Äthiopiens (*μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας*)[52]. Die „Grenze Äthiopiens" ist bei Elephantine, wo nach den aramäischen Urkunden schon im 6. Jahrh. vor Chr. eine jüdische Gemeinde existierte. Sie hat sich, wie wir nun annehmen dürfen, bis zur Zeit Philos erhalten. Auch sonst wird die allgemeine Versicherung Philos, die wir früher nicht kon-

---

49) *Philo, in Flaccum* § 8, *Mang.* II, 525. *Πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαϊκαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν. Οἰκοῦσι δὲ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις οὐκ ὀλίγοι σποράδες.* — Die Einteilung Alexandrias in fünf Bezirke und die Benennung derselben nach den fünf ersten Buchstaben des Alphabetes ist auch sonst bezeugt. S. *Pseudo-Callisthenes* I, 32 (*ed. Meusel*, Jahrbb. für class. Philol. Supplementbd. V): *Θεμελιώσας δὲ τὸ πλεῖστον μέρος τῆς πόλεως Ἀλέξανδρος καὶ χωρογραφήσας ἐπέγραψε γράμματα πέντε· α̅ β̅ γ̅ δ̅ ε̅.* Der zweite dieser Stadtbezirke wird auf einer Inschrift aus der Zeit des Antoninus Pius erwähnt: *Τιβέριος Ἰούλιος Ἀλέξανδρος . . . . . ὁ ἐπὶ τῆς εὐθηνίας τοῦ B γράμματος* (Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 705; zum Titel *ὁ ἐπὶ τῆς εὐθηνίας* vgl. auch Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten 2. Aufl. 1905, S. 235 Anm. 1). Den vierten Stadtbezirk, *τὸ καλούμενον Δέλτα*, erwähnt Josephus, s. Anm. 51.

50) Josephus sagt *c. Apion.* II, 4 ausdrücklich, daß die Juden den von ihnen eingenommenen Platz auch später nicht aufgegeben haben (*κατέσχον ὡς μηδ' ὕστερον ἐκπεσεῖν*).

51) *Bell. Jud.* II, 18, 8: *εἰς τὸ καλούμενον Δέλτα· συνῴκιστο γὰρ ἐκεῖ τὸ Ἰουδαϊκόν.* — Vgl. über die Juden in Alexandria auch Hamburger, Real-Enc. Art. „Alexandrien". — Über die dortige jüdische Nekropole: *Neroutsos, L'ancienne Alexandrie, Paris* 1888, *p.* 82—84. *Clermont-Ganneau, Recueil d' archéol. orientale* VIII, 59—71 („*L'antique nécropole juive d' Alexandrie*"). [Nach Breccia handelt es sich bei der von Clermont-Ganneau besprochenen Nekropole nicht um eine jüdische, sondern um eine solche von Söldnern, unter welchen sich auch Juden befanden; s. unten S. 41 f.].

52) *Philo, in Flaccum* § 6, *Mang.* II, 523: *οὐκ ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατὸν οἱ τὴν Ἀλεξάνδρειαν καὶ τὴν χώραν Ἰουδαῖοι κατοικοῦντες ἀπὸ τοῦ πρὸς Λιβύην καταβαθμοῦ μέχρι τῶν ὁρίων Αἰθιοπίας.*

trollieren konnten, durch die neueren Papyrus- und Inschriften-Funde in der mannigfaltigsten Weise bestätigt. Wir stellen das Material aus diesen zusammen, indem wir damit die wenigen literarischen Notizen verbinden[53].

Vorangestellt seien zunächst noch einige Notizen über die Ansiedelung anderer Semiten in Ägypten in den letzten Jahrhunderten vor Chr.

a) Phönizier. Eine Kolonie von Phöniziern (Tyriern) hat es schon zur Zeit des Herodot bei Memphis gegeben, *Herodot.* II, 112: *περιοικέουσι δὲ τὸ τέμενος τοῦτο* [nämlich das des Proteus bei Memphis] *Φοίνικες Τύριοι, καλέεται δὲ ὁ χῶρος οὗτος ὁ συνάπας Τυρίων στρατόπεδον.* — Phönizische Namen kommen in einem Verzeichnisse von Landarbeitern, wahrscheinlich 240/239 vor Chr., vor; ein Bauer im Nomos von Bubastis gibt hier zum Zwecke der Besteuerung den Personalstand seines Hauses an; darunter: *Γεωργοι μισθωι Χαζαρος Ραγεσοβααλ Ιεαβ Κρατερος Σιταλκες Νατανβααλ, ποιμην Ποταμων, βουκολος Ωρος.* Da die mit *βααλ* zusammengesetzten Namen damals bei den Juden längst verpönt waren, können die Träger dieser Namen nicht Juden gewesen sein (Text: Wilcken, Griechische Ostraka I, 436 nebst Berichtigung S. 823; der berichtigte Text auch bei Wilcken, Archiv für Papyrusforschung I, 173f. und Wachsmuth, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik III. Folge, 19. Bd. 1900, S. 777f., hier mit deutscher Übersetzung).

b) Syrer. Eine *Συρων κωμη* in Mittelägypten, im Nomos von Arsinoe, kommt bereits in einem Papyrus vom 27. Jahre des Ptolemäus II. Philadelphus = 259/258 vor Chr. vor (herausgeg. von *Jouget et Lesquier*, *Comptes rendus de l' Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1906, *p.* 433—441, und in: *Papyrus grecs publiés sous la direction de P. Jouguet*, *t.* I, *fasc.* 1, 1907 *Nr.* 1), ferner in den Papyrustexten: *Cunningham Memoirs No.* XI, *p.* 161 u. 162 Anm. und: *Greek Papyri in the British Museum ed. by Kenyon* II, *p.* 228. 229. Vgl. auch Wessely, Topographie des Fajjum (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 50, 1904) S. 141. *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell etc. P.* II, 1907, *p.* 402. — Diese *Συρων κωμη* kann freilich ein „Juden-Dorf" gewesen sein, denn auf den aramäischen Papyri aus der Perserzeit heißen die „Judäer" auch „Aramäer" (s. oben S. 28), was gleichbedeutend ist mit „Syrer"; und auf einem griechischen

---

53) Durch die Papyrus- und Inschriftenfunde wird die Meinung von Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895), daß es vor der Makkabäerzeit so gut wie keine jüdische Diaspora in Ägypten gegeben habe, endgültig wiederlegt. S. dagegen Theol. Litztg. 1896, *col.* 35. Wilcken, Berliner philol. Wochenschr. 1896, 1492f. Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden 1899, S. 212—238 (über „das Alter der jüdischen Ansiedelungen in Ägypten"; unglücklich ist die S. 172—212 aufgestellte Hypothese, daß die Erzählung des III. Makkabäerbuches sich auf eine Verfolgung der Juden im Fajjum unter Ptolemäus IV. Philopator beziehe). Paul Meyer, Das Heerwesen etc. 1900, S. 33f. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 4. Ausg. 1901, S. 232ff. (Kap. XVI, 2). F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 7ff. (Diese alle erkennen das höhere Alter der jüdischen Diaspora in Ägypten gegen Willrich an). — Einige ältere Literatur über das Judentum in Ägypten verzeichnet Reuß, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 430.

Papyrus aus dem 3. Jahrh. ist *Συριστι* augenscheinlich die Sprache der Juden (s. unten S. 44). „Aramäer" oder „Syrer" ist eben der weitere Begriff, der auch die Juden umfaßt. Aber bei der Geläufigkeit der Bezeichnung *Ἰουδαιοι* im 3. Jahrh. und der Eigenart dieses Volkes, das sich von anderen „Syrern" deutlich unterschied, ist es nicht wahrscheinlich, daß man ein Judendorf allgemein *Συρων κωμη* genannt haben würde.

c) Samaritaner. Über deren Ansiedelung in Ägypten seit dem 3. Jahrh. vor Chr. s. unten S. 51. Auch wenn man die Notizen des Josephus (*Antt.* XI, 8, 6 *fin.* XII, 1) als unglaubwürdig verwirft, so bleibt doch das sichere Zeugnis der Papyrus-Urkunden, wonach es ein Dorf *Σαμαρεια* in Mittel-Ägypten bereits im 3. Jahrh. vor Chr. gegeben hat.

d) Idumäer. Eine Kolonie von Idumäern bei Memphis ist uns bekannt durch ein Ehrendekret, welches dieselbe für einen hochgestellten Beamten Namens Dorion ausgestellt hat (Strack, Archiv für Papyrusforschung III, 129 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 737 = *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caïre vol.* XVIII, *Greek Inscriptions by Milne, Oxford* 1905, *p.* 20). Sein Anfang lautet: *Ἔτους ἕκτου. ἐπὶ συναγωγῆς τῆς γενηθείσης ἐν τῶι ἄνω Ἀπολλωνιείωι τοῦ πολιτεύματος καὶ τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαίων, ἐπεὶ Δωρίων ὁ συγγενὴς καὶ στρατηγὸς καὶ ἱερεὺς τοῦ πλήθους τῶν μαχαιροφόρων etc.* Nach dem Schriftcharakter ist das Dekret um 200 vor Chr. zu setzen (so Milne; wegen des Titels *συγγενής*, der wahrscheinlich damals erst aufkam, wollen Strack und Dittenberger etwas weiter herabgehen). Das *πολίτευμα* ist sicher nicht das der Stadt Memphis (dafür würde *ἡ πόλις* oder *ὁ δῆμος* stehen), sondern die vor Memphis angesiedelte (Militär)-Kolonie der Idumäer, an welche sich die sonst in der Stadt wohnenden Idumäer angeschlossen haben (dies der Sinn der Worte *τοῦ πολιτεύματος καὶ τῶν ἀπὸ τῆς πόλεως Ἰδουμαίων*, s. Ziebarth in seiner Anzeige von Dittenberger, Berliner philol. Wochenschr. 1906, *col.* 363; über die häufige Bezeichnung solcher Vereine als *πολίτευμα* s. unten II, 1). Am Schlusse sagen die Idumäer allerdings, Dorion solle erkennen, welche dankbare Gesinnung die Stadt (*ἡ πόλις*) gegen ihn hegt. Damit „nehmen aber die Vereinsbrüder nur den Mund etwas voll und fühlen sich als Vertreter von ganz Memphis" (Ziebarth).

Annähernd in dieselbe Zeit wie dieses Ehrendekret (nach Miller 150—100 vor Chr., nach Milne *early part of second century B. C.*) gehört eine ebenfalls in Memphis gefundene Stele, auf welcher in langer Reihe die Namen derjenigen aufgezählt werden, die zur Errichtung eines Gebäudes, wahrscheinlich eines Tempels beigesteuert haben (herausg. von *Miller, Revue archéol. Nouv. Série t.* 21, 1870, *p.* 109—125, und im *Catalogue du Musée du Caïre vol.* XVIII. *Greek Inscriptions by Milne p.* 35—37). Die Namen sind überwiegend griechische; dazwischen kommen aber auch nicht wenige fremde vor, *col.* I: *Ανφηλου* — *Ραγετου* — *Σαδδηλου* — *Νεσραιου* — *Αψαλαμου* — *Νικολαος Κοσαδαρου* — *Αντιπατρος Κοσαδαρου* — *Ζηνων Ανδηλου* — *Ζαβδαιος Ασαδου* — *Γλαυκιας Ανδηλου* — *Κοσαδαρος Φασαιαλου* — *Λυσιμαχος Ανφηλου* — *Αλεξανδρος Κοσαδαρου* — *Αριστων Ελμαλαχου* — *Διονυσιος Κοσνατάνου* — *Απολλοδωρος Κοσβανου* — *Ιεγουθος Αβασμασιάμου* — *Στρατων Ανδηλου* — *Λυσιμαχος Ζαβδατος* — *col.* II: *Απολλοδωρος Κοσραμου* — *Μασυλλος Κοσμαλαχου* — *Πτολεμαιος Ζαβδαιου* — *Απολλωνιος Κοσαδαρου* — *Σωτηρ Ιεγουθου* — *col.* III: *Αριστονικος Χαλαφανου* — *Διοδοτος Κοσμαλαχου* — *Ζηνων Ασαδου* — *Βαββηλος Ασαδου* — *Αλεξανδρος Κοσγηρου* — *Κοσματανος* — *col.* IV: *Βοραχος* — *Χαλαφαθος.* — Die meisten, wenn nicht alle, hier vorkommenden Fremdnamen

sind semitisch. Dabei fällt besonders die große Zahl der mit *Κοσ* zusammengesetzten auf. Diese sind sicher idumäisch, denn *Κοσ* war eine Hauptgottheit der Idumäer (vgl. oben Bd. II S. 5 und Baudissin, Art. „Edom" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. V, 167) [auch *Βορακος* gehört hierher = ברקוס „Sohn des Kos" *Esra* 2, 53, *Nehem.* 7, 55]. Zur Erklärung der Namen vgl. Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1880, S. 760 ff. Fränkel, Archiv für Papyrusforschung IV, 170. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 3, 1908, S. 339—341. Augenscheinlich gehörten diese Idumäer zu dem aus der vorigen Inschrift bekannten *πολίτευμα*. Bemerkenswert ist noch, daß die semitischen Namen fast nur (mit wenigen Ausnahmen) als Namen der Väter vorkommen. Diese sind aus Idumäa nach Ägypten gekommen. Die zweite Generation ist bereits hellenisiert.

e) Araber. Zahlreiche Semiten kommen auch auf einer in Hermupolis Magna, im Süden von Mittelägypten, gefundenen Inschrift vor, welche ähnlich wie die vorige die lange Liste derjenigen gibt, die ein Gebäude zu Ehren des Königs und der Königin errichtet haben (herausg. von *Jouguet, Bulletin de corresp. hellénique t.* XX, 1896, *p.* 177 *sqq.* und im *Catalogue du Musée du Caïre vol.* XVIII, *Greek Inscriptions by Milne p.* 25—27). Die Inschrift stammt aus der letzten Ptolemäerzeit, 1. Jahrh. vor Chr. (genaueres über die Zeit s. bei *Jouguet l. c.* und berichtigend: *Bulletin* XXI, 1897, *p.* 166 *sq.* Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 182, wo der Kopf der Inschrift mitgeteilt ist; letzterer auch bei Strack, Archiv für Papyrusforschung I, 207 f.). Die Beitragenden sind in diesem Falle sicher Soldaten. Neben einer Masse griechischer Namen kommen auch einzelne macedonische, thracische und ägyptische vor, namentlich aber semitische, *col.* I: *Φιλοκλης Μαλιχου — Ζαβινας Φιλιππου — Κοττιων Αβδεους — Αβδοκως Αχαιου — Αλεξανδρος Μαλιχου — Χαλαφανης Παπου — Ωριων Ανειδου — col.* II: *Αριστομενης Δαλαιλου σημ(ειοφορος) — Απολλοδωρος Ζαββδηλου — Απολλοφανης Αραψ — Ραεσος Αρηου — col.* III: *Αχαμενης Αβδεους — Απολλωνιος Μαλιχου — Αγγιων Αδαιου — Δακιτας Δημητριου — Δαλαιλος Ανειδου — Ζαββιας Δηματος — Οβαιος Διδυμου — Ξενων Ραββου — Δακιτας Διδυμου — Αλαφαν Κεφαλωνος* —, auch das dreimal vorkommende *Μιλιχος* ist wohl nicht = griech. *Μειλιχος*, sondern = arab. *Μαλιχος*. Zur Erläuterung vgl. Fränkel, Hermes Bd. 33, 1898, S. 335 f. Paul Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, S. 95—97. *Clermont-Ganneau, Recueil d' Archéol. orientale* VI, 1905, *p.* 213 *sq.* Fränkel, Archiv f. Papyrusforschung IV, 169 f. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 3, 1908, S. 338 f. Einige der Namen (wie *Ζαβινας, Αβδεης*) sind aramäisch, *Αβδοκως* = „Diener des Kos" ist wohl idumäisch"; die meisten sind arabisch.

Über die Juden haben wir folgende Zeugnisse.

I. Unter-Ägypten.

Drittes Jahrhundert vor Chr.

Daß Juden schon unter Alexander d. Gr. und Ptolemäus I. Lagi in größerer Zahl nach Ägypten gekommen sind, ist nach den besprochenen Zeugnissen kaum zu bezweifeln. Zur Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus (285—247 v. Chr.) schrieb Manetho sein großes Geschichtswerk, in welchem er auch gehässige Legenden gegen die Juden vorbrachte (*Joseph. contra Apion.* I, 26—27, dazu unten § 33, VI, 1). Zu dieser Polemik hätte er sich schwerlich veranlaßt gesehen, wenn sie nicht in unmittelbarer Nähe ihm unangenehm

aufgefallen wären (Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten III, 1903, S. 213 Anm.: „Daß unter Philadelphos viele Juden in Ägypten saßen, beweist schon die Polemik Manethos gegen sie").

In die Zeit des Ptolemäus III. Euergetes (247—221 v. Chr.) gehört folgende in Schedia bei Alexandria gefundene Inschrift: Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι [der Stein hat Ιουδαοι], *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie Nr.* 4, 1902, *p.* 49 = *Revue des études juives t.* XLV, 1902, *p.* 162 = Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902, S. 1094 = Archiv für Papyrusforschung Bd. II, 1903, S. 541 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 726. Die Inschrift ist sicher nicht später, denn die einzige jüngere Königsgemahlin Berenice, die es noch gegeben hat (nach einander mit Ptolemäus XI. und XII. verheiratet), hat keine Kinder gehabt und würde Kleopatra Berenice genannt sein. Auch der Schriftcharakter spricht für Ptolemäus III. Vgl. überh. *Theod. Reinach, Sur la date de la colonie juive d'Alexandrie* (*Revue des études juives t.* XLV, 1902, *p.* 161—164).

Durch diese Inschrift wird es um so wahrscheinlicher, daß eine andere, nicht so sicher datierbare, ebenfalls in die Zeit des Ptolemäus III. gehört. Sie ist uns nicht direkt erhalten, sondern nur dadurch, daß sie in viel späterer Zeit erneuert wurde. Diese spätere in Unterägypten gefundene Inschrift, jetzt im ägyptischen Museum in Berlin, lautet: Βασιλίσσης καὶ βασιλέως προσταξάντων ἀντὶ τῆς προανακειμένης περὶ τῆς ἀναθέσεως τῆς προσευχῆς πλακὸς ἡ ὑπογεγραμμένη ἐπιγραφήτω· Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Εὐεργέτης τὴν προσευχὴν ἄσυλον. *Regina et rex jusser(un)t.* (*Ephemeris epigraphica vol.* IV, 1881, *p.* 25 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Supplem. n.* 6583 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 129). Hiernach hat also einst Ptolemäus Euergetes der fraglichen Proseuche das Asylrecht verliehen, und die hierauf bezügliche Tafel ist später „auf Befehl der Königin und des Königs" durch eine andere ersetzt worden. „Die Königin und der König" sind höchstwahrscheinlich, wie Mommsen zuerst bemerkt hat, Zenobia und Vaballathus (die Formel βασιλέων προσταξάντων z. B. auch *Tebtunis Papyri* I, 1902, *n.* 7, vgl. auch Nestle, Berliner philol. Wochenschr. 1902, *col.* 1566). Unter Euergetes haben viele den Euergetes II. = Ptolemäus VII. Physkon verstehen wollen. Das ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil dieser den Juden nicht freundlich gesinnt war. Auch wäre bei Ptolemäus VII. zu erwarten, daß neben ihm die Königin genannt wäre, wie es seit Ptolemäus Philometor feste Sitte wurde (hierauf hat Wilcken aufmerksam gemacht, Berliner philol. Wochenschr. 1896, *col.* 1493 f., in der Rez. von Willrich, Juden und Griechen). Die neugefundene Inschrift von Schedia macht die Beziehung der unserigen auf Ptolemäus III. = Euergetes I. fast zur Gewißheit. Für dieselbe außer Wilcken auch: Paul Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, S. 34, *Reinach, Revue des études juives* XLV, 164, jetzt auch Strack, Archiv f. Papyrusforschung II, 541 f. und andere. Bemerkenswert ist, daß Ptolemäus nicht θεός heißt, wohl aus Rücksicht auf die Juden (so Wilcken a. a. O.).

In einer Nekropole in Alexandria sind neben vielen anonymen Grabstätten auch einzelne mit Aufschriften von Angehörigen sehr verschiedener Nationalitäten gefunden worden, welche es wahrscheinlich machen, daß hier Söldner aus der früheren Ptolemäerzeit, 3. Jahrh. vor Chr., begraben sind. Darunter kommen auch Juden vor; auf einer Grabstätte ist nach Clermont-Ganneau der Name „Akabja Sohn des Elioenai" zu lesen. S. über-

haupt: *Breccia*, *La Necropoli de l'Ibrahimieh* (*Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie No.* 9, 1907, *p.* 35—86, über die jüdischen Gräber *p.* 38—42, über die Zeit *p.* 65—69; bes. *p.* 67: *è indubitato che il nucleo primitivo della necropoli e specialmente il gruppo di tombe semitiche, risale al terzo secolo e forse alla prima metà di esso*). Über die jüdischen Gräber auch: *Clermont-Ganneau*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscr.* 1907, *p.* 234—243 u. 375—380. Ders., *Recueil d'Archéol. orientale* VIII, 59—71 u. *pl.* II—V (nach dem Charakter der aramäischen Schrift würde man geneigt sein, diese jüdischen Gräber eher vor als nach der Gründung Alexandrias anzusetzen).

Zweites Jahrhundert vor Chr.

Unter Ptolemäus VI. Philometor, um 160 vor Chr. gründete der jüdische Hohepriester Onias im Nomos von Heliopolis, auf der östlichen Seite des Delta, einen jüdischen Tempel, in welchem seitdem bis zur Zeit Vespasians regelmäßig geopfert wurde (*Jos. Antt.* XIII, 3, 2: *ἐν Λεόντων πόλει τοῦ Ἡλιοπολίτου*, dieses Leontopolis im Nomos von Heliopolis ist zu unterscheiden von dem bekannteren viel weiter nördlich gelegenen Leontopolis; näheres über die Lage s. unten Abschnitt IV); die dortige Gegend hieß *ἡ Ὀνίου χώρα* (*Antt.* XIV, 8, 1. *Bell. Jud.* I, 9, 4). Die hier wohnenden Juden müssen eine ansehnliche Macht repräsentiert haben, denn sie machten einst Miene, den Marsch eines Heeres zu hemmen, das aus Palästina zur Unterstützung Cäsars herbeieilte (*Antt.* XIV, 8, 1 *τοὺς δὲ περὶ Ἀντίπατρον καὶ Μιθριδάτην ἀπιόντας πρὸς Καίσαρα διεκώλυον οἱ Ἰουδαῖοι οἱ τὴν Ὀνίου χώραν λεγομένην κατοικοῦντες*, ähnlich *B. J.* I, 9, 4). Willrich hält sie daher für Militäransiedler (Archiv für Papyrusforschung I, 48—56). Durch militärische Leistungen haben sich in der Tat zwei Söhne des Onias, Chelkias und Ananias, die Generale der Kleopatra im Kriege gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathurus, hervorgetan (*Antt.* XIII, 10, 4. 13, 1—2). Auf den Sohn des Chelkias (nicht ihn selbst) bezieht sich wahrscheinlich ein Inschriftenfragment, auf welchem der betreffende als *στρατηγός* bezeichnet und durch Verleihung eines goldenen Kranzes geehrt wird (s. über diese Inschrift Willrich, a. a. O. Dazu Hermes XXXIX, 1904, S. 251. *Reinach*, *Revue des études juives t.* XL, 1900, *p.* 50—54). — Auf die Gründung des Onias ist von vielen Auslegern die Stelle *Jesaja* 19, 18—19 bezogen worden, wo es heißt, daß Jahve einen Altar in Ägypten haben werde. Die Stelle müßte dann erst im zweiten Jahrh. in den Text des Jesaja eingefügt sein, und die Angabe des Josephus, daß Onias selbst sich bereits auf sie berufen habe (*Antt.* XIII, 3, 1), wäre unhistorisch. So naheliegend diese Kombination bisher war, so ist sie jetzt doch in Frage gestellt, da wir durch die aramäischen Papyri wissen, daß es schon im sechsten Jahrh. vor Chr. eine jüdische Kultusstätte in Ägypten gegeben hat (auf diese bezieht Steuernagel, Theol. Stud. u. Krit. 1909, S. 8—12 die Jesajastelle). Ein starkes Argument für die Beziehung auf den Oniastempel wäre allerdings die Erwähnung der „Sonnenstadt" *Jes.* 19, 18 (= Heliopolis), wenn diese Lesart gesichert wäre. Die Angabe, daß damals in fünf Städten Ägyptens „die Sprache Kanaans" gesprochen wurde (*Jes.* 19, 18), könnte auch für die griechische Zeit noch zutreffen (s. unten S. 49).

Mit der Ansiedelung des Onias darf man vielleicht kombinieren ein *castra Judaeorum*, welches nach der *Notitia Dignitatum Orientis c.* 25 (*ed. Böcking* I, 69) in der Provinz Augustamnica lag. Augustamnica ist das Land östlich vom Delta (s. meinen Aufsatz über die Alabarchen, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 26—28), wo auf alle Fälle die Kolonie des Onias

zu suchen ist. Wenn sie, wie man vermuten darf, mit dem heutigen Tell-el-Jehudijeh, etwas nördlich von Heliopolis, identisch ist (s. unten Abschnitt IV), so würde die Bezeichnung als *castra Judaeorum* wohl dazu passen, denn Tell-el-Jehudijeh hat „ganz das Aussehen einer Festung“ (*Naville*, *The Academy* 1888, *p.* 49 b, vgl. die Beschreibung von *Fl. Petrie*, *Hyksos and Israelite Cities* 1906, *p.* 19—27).

Verschieden von diesem *castra Judaeorum* auf der östlichen Seite des Delta ist jedenfalls das „Judenlager“ (*τὸ καλούμενον Ἰουδαίων στρατόπεδον Joseph. Antt.* XIV, 8, 2 = *Bell. Jud.* I, 9, 4), welches von dem aus Palästina zur Unterstützung Caesars herbeieilenden Heere des Mithridates berührt wurde, nachdem dasselbe Memphis und die Spitze des Delta bereits passiert hatte. Hiernach hat dieses sicher auf der westlichen Seite gelegen. Einen Irrtum des Josephus anzunehmen (so Judeich, Caesar im Orient 1885, S. 92—97), liegt kein Grund vor, da es nach dem oben S. 34 über die jüdischen Militäransiedelungen Bemerkten ohnehin wahrscheinlich ist, daß es mehrere „Judenlager“ gegeben hat (Judeich selbst zeigt, daß die letzten Kämpfe des Mithridates auf der westlichen Seite des Delta stattgefunden haben müssen).

Es mag hier auch noch der *Vicus Judaeorum* erwähnt werden, der nach dem *Itinerarium Antonini* nordöstlich von Heliopolis, also auf der östlichen Seite des Delta, und zwar XXII + XII = XXXIV *mil. pass.* von Heliopolis gelegen hat (*Itinerarium Antonini edd. Parthey et Pinder p.* 75; etwas größer sind die Entfernungen *p.* 73 angegeben). Er ist sicher von dem *στρατόπεδον* des Josephus und wohl auch von dem *castra Judaeorum* der *Notitia Dignitatum* zu unterscheiden (vgl. auch unten Abschnitt IV).

Vermutlich in die Zeit des Ptolemäus VI. Philometor gehören zwei Inschriften, welche von der Existenz einer jüdischen Gemeinde in Athribis, im südlichen Delta, Zeugnis geben (Reinach, *Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 235—238 = *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178—182 = *Dittenberger*, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 96 u. 101). Die eine lautet: *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι τὴν προσευχὴν θεῷ ὑψίστῳ.* Die andere: *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ τῶν τέκνων Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρα ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε ἐξέδραν τῆι προσευχῆι* [so Dittenberger mit Recht statt des überlieferten *προσευχήν*]. — Ob der *ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν* Ptolemäus selbst Jude war, ist fraglich; vielleicht war er nur Judenfreund. Er und die jüdische Gemeinde haben „dem höchsten Gott“ die Proseuche gebaut, während Hermias und seine Frau und Kinder für diese Proseuche die *ἐξέδρα* gestiftet haben. Da es vier Ptolemäer gegeben hat, welche eine Kleopatra zur Frau hatten, Ptolemäus V., VI., VII. und VIII., so ist die Zeit unsicher. Bei der Judenfreundschaft des Ptolemäus VI. liegt es aber am nächsten, an dessen Zeit zu denken.

Erstes Jahrhundert vor Chr. (?).

Inschrift zu Alexandria (Gabbary), Datum unsicher, nach Stracks Vermutung 37 vor Chr.: [*Ὑπὲρ*] *βασ*[*ιλίσση*]*ς καὶ β*[*ασιλ*]*έως θεῶι* [*με*]*γάλωι ἐ*[*πηκό*]*ωι Ἄλυπ*[*ος τὴν*] *προσε*[*υχὴν*] *ἐπόει· L ιε με*[*χειρ* . .], *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie Nr.* 4, 1902, *p.* 86 = Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1902, S. 1094 = Archiv für Papyrusforschung II, 559 = *Dittenberger*, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 742.

II. Mittelägypten.

Drittes Jahrhundert vor Chr.

Papyrus vom 26. Jahre des Ptolemäus II. Philadelphus = 259 vor Chr., gefunden zu Hibeh (griechischer Name unbekannt) im Nomos von Herakleopolis (*Grenfell and Hunt, The Hibeh Papyri P.* I, 1906, *n.* 96, *p.* 266 bis 269). Es ist eine *συγγραφὴ ἀποστασίου*, wie die Urkunde im Texte selbst genannt wird, d. h. ein Übereinkommen zwischen Zweien, die Klagen gegeneinander hatten und nun übereinkommen, daß alle Streitigkeiten beigelegt sein sollen. Der Text ist zweimal geschrieben. Aus dem in beiden Fällen lückenhaft erhaltenen Wortlaut läßt sich der Eingang folgendermaßen herstellen: *συγγραφη αποστασιου* [*Ἀνδρονικου του* 15 Buchst. *τη*]*ς επιγονης και Αλεξανδρου του Ανδρονικου Ιουδαιου μετα*[20 Buchst. *των*] *Ζωιλου δεκανικου*. Der Name des ersten Prozeßgegners Andronikus ergibt sich aus dem weiteren Inhalt. Sein Gegner Alexander, Sohn des Andronikus, ist wohl nicht sein Sohn. Der erstere wird durch den Zusatz *της επιγονης* als Militäransiedler charakterisiert. Bei dem Juden Alexander fehlt zwar dieser Zusatz. Auch er scheint aber eine Militärperson gewesen zu sein, denn er hängt mit den Leuten des *δεκανικός* Zoilus zusammen, *δεκανικός* aber ist ein militärischer Grad. Die Herausgeber halten daher wohl mit Recht beide für *military settlers*. Vgl. auch *Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides t.* IV, 1907, *p.* 240 *n.* 3: *Le juif Alexandre fils d'Andronicos .... enrégimenté dans la cavalerie* (*των Ζωιλου δεκανικου*).

Papyrus vom 10. Jahre des Ptolemäus III. Euergetes = 238/237 vor Chr., gefunden im Nomos von Arsinoe, dem heutigen Fajjum (*Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs No.* IX = *The Flinders Petrie Papyri Part* II *ed. by Mahaffy, Dublin* 1893, *p.* 23, verbesserte Lesung im 3. Teil der *Flinders Petrie Papyri* = *Cunningham Memoirs No.* XI, *ed. by Mahaffy and Smyly, Dublin* 1905, *p.* 14). Testament des Philon, des Sohnes des Heraklides, welcher seiner Frau und Tochter u. a. auch seine Sklaven vermacht, darunter *Ἀπολλ*[*ωνιον* ?] *παρεπιδημον ος και Συριστι Ιωναθας* [*καλειται*]. Es ist augenscheinlich ein Jude. Wegen *Συριστι* vgl. oben S. 38f.

Nach einem Papyrus aus derselben Zeit und Gegend (das Datum ist nicht erhalten) war in dem Dorfe Psenyris irgendwelche Abgabe zu entrichten *εις τα αποδοχια της κωμης παρα των Ιουδαιων και των Ελληνων εκαστον σωματος S* (*Cunningham Memoirs No.* VIII = *The Flinders Petrie Papyri P.* I *ed. by Mahaffy, Dublin* 1891, *p.* 43). Das Zeichen *S* bedeutet eine halbe Drachme. *σῶμα* ist das gewöhnliche Wort für Sklave. Es handelt sich also um eine Steuer, welche die in Psenyris wohnenden Juden und Hellenen für die in ihrem Besitze befindlichen Sklaven zu entrichten hatten. Offenbar bildeten die Juden und Hellenen je eine besondere Gruppe neben den Einheimischen. — Über das Dorf *Ψεννυρις* s. Wessely, Topographie des Fajjum S. 163f.

Papyrus aus der Zeit des Ptolemäus III. Euergetes, im Nomos von Arsinoe (*Cunningham Memoirs No.* XI = 3. Teil der *Flinders Petrie Papyri*, 1905, Urkunde *No.* 21, S. 42—49), enthält eine Sammlung richterlicher Entscheidungen, u. a. in einer Klagesache eines Juden gegen eine Jüdin, *Nr. g lin.* 12—13: *Δω*[*σιθεος* ....]*ιου Ιουδαιος της επιγονης Ηρακλειαι Διο .... του Ιουδαιαι .... lin.* 32—33: *η δε δικη σοι γραφησεται εν τωι δικαστεριωι τωι οντι* [....]*του ει .... του της Ιουδαικης*. Die letzteren Worte sind leider wegen mangelhafter Erhaltung nicht verständlich. Der Name *Δωσιθεος* ist in einer zweiten ganz

fragmentarischen Kopie erhalten. Der Zusatz *της επιγονης* charakterisiert ihn als Militäransiedler, und zwar nicht der ersten Generation. Die Urkunde ist also ein sicherer Beweis dafür, daß es spätestens zur Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus jüdische Militäransiedler gegeben hat.

Papyrus aus dem 5. Jahre, wahrscheinlich des Ptolemäus IV., also 217 vor Chr., jedenfalls noch aus dem 3. Jahrh. vor Chr., gefunden zu Magdola im Nomos von Arsinoe (*Bulletin de corresp. hellénique* XXVII, 1903, *p.* 200, neue Lesung mit Kommentar von *Th. Reinach* in: *Mélanges Nicole*, Genf 1905, *p.* 451—459, dazu Berichtigungen von Wilcken, Archiv für Papyrusforschung IV, 54f.; über das Alter der Magdola-Papyri überhaupt: *Bulletin de corresp. hell.* XXVI, 1902, *p.* 95), Eingabe einer Frau an den König wegen Entwendung eines Mantels, welchen der Dieb nicht herausgeben will, hierin die Worte *εν τηι προσευχηι των Ιουδαιων* (der Dieb scheint den Mantel beim Diener der Proseuche deponiert zu haben). Die Erwähnung der Proseuche lehrt, daß es in Magdola nicht nur einzelne Juden, sondern eine jüdische Gemeinde gegeben hat. — In einem andern Papyrus der Magdola-Sammlung (*Bulletin de corresp. hell.* XXVI, 1902, *p.* 104 *sq.*) klagen drei Personen, *Θεοδοτος*, *Γαδδαιος*, *[Ο]νιας* (?), gegen einen gewissen Demetrius wegen Verletzung eines Pachtvertrages. Statt *[Ο]νιας*, wie die Herausgeber ergänzt haben, ist freilich nach Wilcken, Archiv für Papyrusforschung IV, 48 *Φανιας* zu lesen. Aber *Γαδδαιος* ist das im Alten Testament nicht seltene גַּדִּי oder גָּדִי, LXX *Γαδδει*, auch I *Makk.* 2, 2; und die mit *θεος* zusammengesetzten Namen wie *Θεοδοτος* sind bei den Juden besonders häufig. Alle drei waren daher wahrscheinlich Juden (so schon die Herausgeber *p.* 105, auch Crönert, *Revue des études grecques* XVI, 1903, *p.* 194). — Der Name *Μαγδωλα* selbst ist semitisch (מגדול), kommt aber in Ägypten mehrfach vor, s. Wessely, Topographie des Fajjum (Denkschr. der Wiener Akad. phil.-hist. Cl. Bd. 50, 1904) S. 101—104; *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell etc. P.* II, 1907, *p.* 388. Ein Migdol in der Nähe von Pelusium bei *Jerem.* 44, 1. 46, 14; auch *Exod.* 14, 2. *Num.* 33, 7. *Ezech.* 29, 10. 30, 6.

Zweites Jahrhundert vor Chr.

Papyrus, Ende des 2. Jahrh. vor Chr., in Tebtynis, Nomos von Arsinoe (*Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I, 1902, *n.* 86), Verzeichnis von Grundstücken, in welchen zweimal, *lin.* 18 u. 29, eine *προσευχη Ιουδαιων* erwähnt wird, welcher ein Grundstück gehört, das als „heiliges Gartenland" (*ἱερὰ παράδεισος*) bezeichnet wird. *ἱερὰ παράδεισος* ist wohl nach ägyptischem Sprachgebrauch zu erklären, also Tempelgut. Es scheint demnach, daß das Land nicht Eigentum der jüdischen Gemeinde, sondern von ihr gepachtet war. Das würden freilich pharisäische Juden nicht getan haben; aber die ägyptischen waren weniger skrupulös. — Über den Ort *Τεβτυνις* s. Wessely, Topographie des Fajjum S. 146f. *Tebtunis Papyri* II, 404.

Papyrus aus dem zweiten Jahrh. v. Chr., Nomos von Arsinoe (Text nach Grenfell, Theol. Literaturzeitung 1896, *col.* 522, in der Anz. von *Grenfell, An Alexandrian Erotic Fragment*), fragmentarische Grundsteuerrechnung. Der Wortlaut ist unter Weglassung der Ziffern und Zeichen folgender:

Τα λογια γης α[...] δια Πτολεμαιο[υ]
Θεοδοτος Αλεξανδρου Θεοδοτ[ου] . . . . .
Θεοδωρα Λεοντις Μαριου . . . .
Θεομνηστος [Δ]ωσιθεου Θεοδωρου . . . .
Μεσορη α

Σαββαθιον Αριστιππου Ιακουβιος . . . .
Σαββαθιον Σαββαιου ὁ και Μαριου . . . .
Δωσιθεα Θεοδοτου Θεοδωρου . . . . . .

Da *Ιακουβιος* und *Σαββαθιον* hebräische Namen sind, und da im übrigen auffallend viele mit *θεος* zusammengesetzte Namen vorkommen, so liegt es nahe, alle diese Personen für Juden zu halten. Da aber auf der Vorderseite des Papyrus die Worte *των περι Σαμαρειαν* zu lesen sind (nur diese lesbar, das Dorf Samaria kommt auch sonst vor), so werden vielmehr alle hier Genannten als Samaritaner zu betrachten sein.

In vorchristliche Zeit gehört wohl auch (wegen der Buchstabenform) folgende in Fajjum gefundene Inschrift (*Bulletin de corresp. hellénique t.* 26, 1902, *p.* 454): *Ἐλεάζαρος Νικολάου ἡγεμὼν ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ Εἰρήνης τῆς γυναικὸς τὸ ὡρολόγιον καὶ τὸ φρέαρ.* — Ist *ἡγεμών* auch hier, wie man bei einer nichtjüdischen Inschrift ohne weiteres annehmen würde, militärischer Titel?

Erstes Jahrhundert nach Chr.

Ein Papyrustext, dessen Herkunft freilich unbekannt ist, darf vielleicht hierhergesetzt werden. Es ist ein Privatbrief eines Sarapion an Heraklides, datiert vom 1. Jahre des Kaisers Claudius *μηνὸς Καισαρειου ια'* = 4. Aug. 41 nach Chr. (Aegyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. IV, *n.* 1079). Nach den Erläuterungen Wilckens, Archiv f. Papyrusforschung IV, 567 f., ist der Inhalt folgendermaßen aufzufassen. Sarapion rät dem Heraklides, der in Geldnöten ist, sich mit seinem Gläubiger zu verständigen und sich nicht mit den Juden einzulassen: „Vielleicht kann er (der Gläubiger) Mitleid mit dir haben; wenn nicht, so hüte auch du dich wie alle vor den Juden. Lieber schließe dich ihm an, so kannst du ihm Freund werden" (*Ταχα δυναται σε ελεησαι . εαν μη, ως αν παντες και συ βλεπε σατον* [= *σαυτον*] *απο των Ιουδαιων. Μαλλον ακολουθων αυτω δυνη φιλιασαι αυτω*).

Papyrus vom 5. Jahre Vespasians = 72/73 nach Chr., aus Arsinoe, herausgegeben von Wessely, Arsinoitische Verwaltungsurkunden vom J. 72/73 nach Chr. (Studien zur Paläographie und Papyruskunde, Heft IV, 1905, S. 58—83). Mitteilungen hieraus auch in den früheren Publikationen von Wessely: Die Epikrisis und das *Ἰουδαίων τέλεσμα* unter Vespasian (Studien zur Paläographie und Papyruskunde Heft I, 1901, S. 9—11), und: Die Stadt Arsinoe in griechischer Zeit (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 145, 1902, Abhandl. IV, 58 S.). Vgl. auch *Wessely, Une notice relative à la colonie juive à Arsinoé en Égypte* (*Actes du XIVe congrès international des Orientalistes* 1905, *deuxième partie* 1907, *Sect.* II, *p.* 17—22). Es sind Akten des *ἀμφοδάρχης* des Stadtquartiers *Ἀπολλωνίου παρεμβολή* in Arsinoe, in welchen der Amphodarches *col.* XI—XIII (griech. Text: Studien Heft IV, S. 71 f., deutsche Übersetzung ebendas. S. 59 f.) ein genaues Verzeichnis der zum *Ἰουδαικὸν τέλεσμα* Verpflichteten gibt. Die Notizen sind nach und nach entstanden, je nachdem auch die Kinder in die Steuerpflicht eingerückt sind. Aufgezählt werden nur die Frauen und Kinder, da die Männer in einem andern, uns nicht erhaltenen Verzeichnisse aufgeführt waren. Wir erfahren aber ihre Namen aus dem Verzeichnisse der Frauen. Die abschließende Liste für das J. 72/73 lautet:

Τρυφαινα, wegen ihres Alters (61 Jahre) von der Steuer befreit.

Δωσαριον, Tochter des *Ιακουβος* und der *Σαμβους*, Frau des *Σιμων*, 22 Jahre alt.

Φιλους, Tochter des [. . . .] und der *Πτολλους*, Frau des *Θεοδωρος*, 20 J. alt.

Σαμβαθις, Tochter des *Σαβινος* und der *Ηραις*, Frau des *Θηγενης*, 18 J. alt.

Σ[. . . ., Tochter des . . . .] und der *Θευδους*, Frau des *Σαμβαθ(ος)*, 1[.] J. alt.

Ερωτιον, [Tochter des . . . .] und der *Ευτερπη*, Frau des *Πτολλας*, 22 J. alt.

Knaben:

Φιλισκος, Sohn des *Πτολλας* und der *Ερωτιον*, 4 Jahre alt.

Σευθης, Sohn des *Θεοδωρος* und der *Φιλους*, 3 J. alt.

Mädchen:

Πρωτους, Tochter des *Θεοδωρος* und der *Φιλους*, 5 J. alt.

Πρωτους, Tochter des *Σιμων* und der *Δωσάριον*, 4 J. alt.

Dazu die fünf Männer: *Σιμων*, *Θεοδωρος*, *Θηγενης*, *Σαμβαθ(ος)*, *Πτολλας*. Im ganzen 15 Personen, wie ausdrücklich angegeben wird. (Die *Φιλους* hat im Alter von 20 Jahren bereits eine 5jährige Tochter). Die Steuer betrug je 8 Drachmen, 2 Obolen. Über ihr Verhältnis zur Didrachmensteuer s. unten Abschnitt II, 2.

Papyrus, etwa 85 n. Chr., gefunden in Oxyrynchus, Mittelägypten, südlicher als Arsinoe (*The Oxyrhynchus Papyri ed. by Grenfell and Hunt, P.* II, 1899, *n.* 335). Verkauf des sechsten Teiles eines Hauses *επ' αμφοδου Ιουδα(ι)κ(ου)*, welcher gekauft wird durch *Νικαια Σιλ[βα]νω Φουβιου των απ Οξ(υρυγχων) πολ(εως) Ιου[δ]αιων* von *Παυλος*. — Die „Judengasse" von Oxyrynchus kommt auch in einem etwas jüngeren Papyrus vom J. 133 nach Chr. vor (*Oxyrhynchus Papyri P.* I, 1898, *n.* 100): *ἐπ αμφοδου Κρητικου και Ιουδαικης*. Das verschiedene Genus geht wohl auf die Formen *αμφοδον* und *αμφοδος* zurück.

Zweites Jahrhundert nach Chr.

Papyrus um 100 nach Chr., Nomos von Arsinoe = Fajjum (*Fayum towns and their papyri ed. by Grenfell, Hunt and Hogarth, London* 1900, *p.* 279 *n.* CXXIII = *Revue des études juives t.* XLII, 1901, *p.* 4 *sq.*), Brief eines Harpokration an seinen Bruder Sabinus, in welchem er unter anderem mitteilt, daß der Jude Theophilos sich darüber beschwert habe, daß er Feldarbeit machen sollte, und verlangt habe, entlassen zu werden, da er zu Sabinus gehen wolle. Die Kündigung sei ganz plötzlich heute erfolgt. Offenbar will Harpokration seinen Bruder vor dem unzuverlässigen Arbeiter warnen. (*Ελη λυθεν γαρ Τευφιλος Ιουδαιος λεγων [ο]τι ηχθην ις γεωργιαν και βουλομαι προς Σαβεινον απελθει[ν]· ουτε γαρ ειρηχε ημ[ι]ν αγομενος ινα απολυθη, αλλα αιφνιδιως ειρηχεν ημιν σημερον*).

Papyrus vom J. 101/102 n. Chr., Nomos von Arsinoe = Fajjum (Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. III, 1903, *n.* 715), eine *γραφη σιτολ(ογων)*, lediglich Namen enthaltend, darunter: *Ιωσης ο και Τευφιλος*, *Ισακις*, *Αβραμιος*, *Σαμβαθ(. . .) Ιακουβου*.

Papyrus vom 4. Jahre Trajans, *Μεχειρ ις* = 10. Febr. 101 n. Chr., Nomos von Arsinoe = Fajjum (Ägypt. Urkunden zu Berlin, Griech. Urkunden Bd. IV *n.* 1068). Ein Vater zeigt dem königlichen Schreiber den Tod seines

Sohnes Joseph an, der noch unerwachsen (*αφηλιξ*) war und darum in die letzte Volkszählung noch nicht eingeschlossen war (eine solche fand nur alle 14 Jahre statt). Der Vater verlangt daher, daß er unter die Verstorbenen eingereiht werde: *Ισιδωρω βασιλικω γραμματει . . . . παρα Σωτελους του Ιωσηπου του Θεομνατος μητρος Ερωτιου απο κωμης Απολλωνιαδος. Ο υιος μου Ιωσηπος μητρος Σαρρας αφηλιξ μηπω καταληξας εις λαογραφιαν ετελευτησε τω Τυβι μηνι του ενεστωτος τεταρτου ετους Τραιανου Καισαρος του κυριου. διο αξιω ταγηναι αυτον εν τοις τετελ(ευτηκοσι)*. Die Namen zeigen, daß die Familie eine jüdische war. Zur Erläuterung vgl. auch Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung IV, 561 f.

Papyrus vom J. 113/114 nach Chr., aus einer *μητροπολις* in Mittelägypten, vielleicht Hermopolis an der südlichen Grenze von Mittelägypten (*Greek Papyri in the British Museum ed. by Kenyon vol.* III, 1907, *p.* 180 ff.). Abrechnung der vier Kommissare für die Wasserwerke der Stadt über die Einnahmen und Ausgaben während des letzten halben Jahres, und zwar während der letzten vier Monate des 16. Jahres Trajans und der ersten zwei Monate des 17. Jahres Trajans (*απο Παχων του διεληλυθοτος ις L Τραιανου Καισαρος του κυριου εως Φαωφι λ του ενεστωτος ιζ L*). Hier in der langen Liste der Einnahmen für die Wasserleitung unter anderem folgender Posten (*p.* 183 *lin.* 57—61): *Αρχοντων Ι[ου]δαιων προσευχης Θηβαιων*, monatlich 128 Drachmen für die Monate Pachon, Payni, Epiphi, Mesori, Thoth, Phaophi, zusammen 768 Drachmen. Dieselbe Summe auch für das Eucheion (*ευχειου ομοιως*). Die Summe ist auffallend hoch, obwohl nach dem damaligen Münzfuß Drachmen gemeint sind, welche nur etwa ein Viertel des Wertes der alten Silberdrachmen betrugen (s. Hultsch in Pauly-Wissowas Real-Enz. V, 1630 im Art. „Drachme"). Offenbar haben die Juden für ihre rituellen Zwecke viel Wasser gebraucht. Die „Proseuche der Thebäer" ist natürlich die Proseuche der aus Theben (in Oberägypten) stammenden Juden. Diese waren in der fraglichen Metropolis so zahlreich, daß sie eine eigene Proseuche hatten; und es muß in derselben Metropolis noch andere jüdische Proseuchen gegeben haben. Ein von der Proseuche verschiedenes *ευχειον* (Gebetsstätte?) kommt hier zum erstenmale vor.

In Antinoopolis, an der südlichen Grenze von Mittelägypten, ist eine hebräische Grabschrift gefunden worden (mitgeteilt von Euting, Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde XXXIV, 1896, S. 164 f.). Euting bemerkt dazu S. 165: „Der Schrift nach dürfte das Denkmal in das 1. Jahrh. n. Chr. gehören". Der Entdecker, C. Schmidt, macht aber darauf aufmerksam, daß Antinoopolis erst durch Hadrian gegründet worden ist. — Eine griechische Grabschrift aus Antinoopolis mit jüdischen Namen — *Μαρθα*(?) *θυγατηρ Σιμεωνος*(?) — ist mitgeteilt in: *Annales du Musée Guimet t.* 30, 1902/3, *p.* 142 (die Lesung der Namen ist nicht sicher, s. die Tafel).

Papyrus vom J. 200—202 n. Chr., in Oxyrynchus (*Oxyrhynchus Papyri ed. by Grenfell and Hunt, P.* IV, 1904, *p.* 165 *n.* 705). Bittschrift eines gewissen Orion an die Kaiser Septimius Severus und Caracalla, in welcher er darauf hinweist, daß die Einwohner von Oxyrynchus ihre loyale römische Gesinnung betätigt hätten, indem sie im Krieg gegen die Juden *συμμαχια* leisteten und den Erinnerungstag an den Sieg noch jährlich feierten (*lin.* 31—34): *η προς Ρωμαιους ευν[οι]α τε και πιστις και φιλια, ην ενεδειξαντο και κατα τον προς Ειουδαιους πολεμον συμμαχησαντες και ετι και νυν την των επινεικιων ημεραν εκαστου ετους πανηγυριζοντας* (*sic.*!). — Es ist sicherlich der Krieg zur

Zeit Trajans gemeint, der sich begreiflicherweise auch über Mittelägypten, wo so viele Juden wohnten, erstreckt hat.

Drittes Jahrhundert nach Chr.

Papyrus vom J. 295 n. Chr., Oxyrynchus (*Oxyrhynchus Papyri ed. by Grenfell and Hunt P.* I, 1898, *n.* 43) *verso col.* II *lin.* 13 (*p.* 97): sechs Wächter *ἐν τῷ Σαραπίῳ*, darunter *Ιακωβ Αχιλλεως*. Der Name Jakob zeigt, daß dieser Wächter in dem heidnischen Serapis-Tempel von Geburt Jude war.

Auch in noch späteren Urkunden aus Mittelägypten kommen vereinzelt jüdische Namen vor (*Reinach*, *Revue des études juives* XXXVII, 1898, *p.* 224 *sq.* verweist z. B. auf *Greek Papyri in the British Museum* I *n.* 113, 7 *p.* 215 und *n.* 113, 11 *p.* 223). Sie liegen aber außerhalb des Bereiches unserer Aufgabe.

III. Oberägypten.

Zweites Jahrhundert vor Chr.

Ein aramäischer Papyrus, welcher im J. 1906 in Luxor (Theben) zum Verkauf kam und wahrscheinlich aus dortiger Gegend, also aus der Thebais, stammt, beweist das Fortleben der aramäischen Sprache bei den dortigen Juden auch noch in griechischer Zeit (herausgegeben von *Sayce and Cowley* in: *Proceedings of the Society of Biblical archaeology vol.* XXIX, 1907, *p.* 260—272). Die Herausgeber setzen ihn um 200 vor Chr. (Ende des 3. oder Anfang des 2. Jahrh. vor Chr.); jedenfalls gehört er der griechischen Zeit an, wie die darin vorkommenden griechischen Eigennamen beweisen. Er enthält fast nur Namen und danebengesetzte Geldbeträge, ist aber nicht eine Steuerliste, sondern ein Rechenbuch eines Kaufmanns, und zwar eines jüdischen, denn die Hauptmasse der Namen sind jüdische: Sacharja, Schabtith (שבתית, *fem.* von שבתי), Obadja, Nathan, Simeon, Jachnun, Schabtai, Jaschib, Chaggai, Jonathan, שמתי (wohl = שבתי), Sakkur, Jehuda. Nicht wenige dieser Namen kommen wiederholt vor. Daneben aber auch folgende griechische: Arsinoe (*a* 4 ארסין), Nikias (*f* 3. 4 נכיס), Apollonios (*f* 5 אפלניס), Isidoros (*g* 11 und *h* 2 יסדרס), Poros (*g* 12 פרס), Lysimachos (*g* 14 לסמכס), Doros (*g* 16 דורוס), Eumachos (*i* 4 אבמכס), Sostratos (*k* 9 ססרתס). Für die Aussprache des Griechischen ist bemerkenswert *Ευμαχος* = אבמכס. Nach dem Zeugnis des Papyrus ist es möglich, die Angabe *Jes.* 19, 18, daß in fünf Städten Ägyptens die Sprache Kanaans gesprochen werde, auf die griechische Zeit zu beziehen. Doch vgl. oben S. 42.

Unter der Masse von Steuerquittungen auf Tontäfelchen (Ostraka), welche in der Gegend von Theben gefunden worden sind, befinden sich auch manche mit jüdischen Namen. Sie gehören dem 2. Jahrh. vor Chr. an. Einiges davon hat schon Sayce publiziert (*Jewish Quarterly Review t.* II, 1890, *p.* 400—405). Vollständiger sind die Texte mitgeteilt von Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien Bd. II, 1899. In Bd. I, S. 523 f. gibt Wilcken eine Zusammenstellung der hier vorkommenden jüdischen Namen (aus welcher wir nur einige unsichere weglassen):

Απο(. . . .) *Σαλαμις n.* 1359.
Αριστοβουλος Σαμινου n. 753.
Ιωσηπος Αβδιου n. 721.
Ιωσηπιος n. 729.
Σαμβαθαιος n. 1507. *Σαμβαταιος n.* 1508. *Σαμβας n.* 1503. *Σαμβα* (. . . unbestimmt) *n.* 335. 1351. 1354. 1504 (überall derselbe Mann).

Σαμβαταιος Αβιηλου n. 1505.

Σαμβαθαιος Σολλουμιος Ostr. Ashmol. n. 566.

Σιμων Ιαζαρου n. 1233. 1255 (nicht *Ιλζαρου*, wie Sayce gelesen hat).

Σιμων Αβιηλου n. 1513.

Wir haben uns diese jüdischen Steuereinnehmer als Pächter zu denken, welche die Steuern einzogen und der Regierung dafür eine jährliche Pauschsumme zahlten. — Übrigens muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß die Träger dieser hebräischen Namen nicht eigentliche Juden, sondern Samaritaner waren. Denn Alexander d. Gr. soll in der Thebais samaritanische Soldaten angesiedelt haben (*Jos. Antt.* XI, 8, 6*fin.*).

In das 2. Jahrh. vor Chr. gehört auch ein in der Thebais gefundener Brief eines gewissen Menon an Hermokrates, in welchem ein Jude Danoulos vorkommt (*Grenfell, An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri chiefly Ptolemaic, Oxford* 1896, *n.* XLIII, *p.* 74—75). Der wesentliche Teil desselben lautet: *εγραψα η[. . . . . . κ]εναι ημιν την ιππον, κα παρ Ιουδαιου [. . .]σθαι αυτην ου το ονομα Δανοουλο[ς, α]υτου δε μηδ αποδεδωκοτος ημιν μ[ηδ]ε ιππον μηδε την πορειαν αυτης επ[ιδε]δωκοτος, εγραψαμεν σοι οπως ουν ειδη[ις]*. — Statt *εγραψα* ist zu lesen *εγραψας* (Grenfell, briefliche Mitteilung). Hermokrates hatte also dem Menon angekündigt, daß ihm ein Pferd durch einen Juden Namens Danoulos überbracht werden solle. Dieses Pferd ist aber nicht angekommen. Das teilt nun Menon dem Hermokrates mit, damit er es wisse.

Wie zahlreich die Juden in Theben waren, kann man daran ermessen, daß Juden aus Theben in einer Metropolis in Mittelägypten eine eigene Proseuche (*προσευχη Θηβαιων*) hatten. S. den oben S. 48 mitgeteilten Papyrus aus der Zeit Trajans.

Zweites Jahrhundert nach Chr.

Auf Steuerquittungen aus der Zeit Trajans 107—115 kommt öfters ein *Αντωνιος Μαλχαιος* vor, welcher die *ορμοφυλακια* (Aufsicht über den Hafenzoll?) in Syene hatte (Wilcken, Griechische Ostraka II, *n.* 302—304, vgl. I, 273). Der Name *Μαλχαιος* ist freilich nicht ausschließlich jüdisch.

Ein Hauptbeweis für die starke Verbreitung des Judentums in Oberägypten ist der Umstand, daß der jüdische Aufstand zur Zeit Trajans sich auch über die Thebais erstreckte (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 164 *sq.* zum 18. Jahre Trajans. *Orosius* VII, 12).

Für die Weitherzigkeit dieses ägyptischen Judentums sind zwei Inschriften am Pan-Tempel zu Apollonopolis Magna (Edfu) in Oberägypten charakteristisch (*Letronne, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte t.* II, 1848, *p.* 252 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4838c = Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII, Blatt 81, *Inscr. Gr. n.* 144 und 136 = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 73 u. 74). Die eine lautet: *Ευλογει τον θεον Πτολεμαιος Διονυσιου Ιουδαιος.* Die andere: *Θεου ευλογια Θευδοτος Δωριωνος Ιουδαιος σωθεις εκ πελους* (*sic!* es ist wohl Fehler für *πελαγους*, wie von mir schon in der 3. Aufl. S. 91 und ebenso von Dittenberger vorgeschlagen worden ist). Der zweite dankt also für Rettung aus Seegefahr; beide huldigen „dem Gott" ohne Nennung seines Namens. Ob er Pan oder Jahve heißt, scheint ihnen nicht von großem Gewicht gewesen zu sein.

Entsprechend ihrer großen Zahl und Bedeutung waren die Juden von Alexandria und Ägypten auch bei allen größeren Kon-

flikten zwischen der jüdischen und heidnischen Welt in hervorragender Weise beteiligt; so bei der großen Verfolgung unter Caligula (s. § 17[c]), bei den Aufständen zur Zeit Neros und Vespasians[54] und zur Zeit Trajans (s. § 21). Eben die Geschichte dieser Konflikte ist zugleich ein Beweis für die fortdauernde Bedeutung des ägyptischen Judentums auch in der römischen Zeit.

Außer den eigentlichen Juden lebten aber in Ägypten auch Samaritaner[55]. Schon Alexander der Große soll Samaritaner in der Thebais angesiedelt haben[56]. Ptolemäus I. Lagi nahm bei seiner Eroberung Palästinas nicht nur aus Judäa und Jerusalem, sondern auch „aus Samarien und von den am Berge Garizim wohnenden“ viele Kriegsgefangene mit sich und siedelte sie in Ägypten an[57]. Ein Dorf *Σαμαρεια* in Mittelägypten kommt auf Papyrus-Urkunden schon um die Mitte des dritten Jahrh. vor Chr. vor[58]. Zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor sollen die Juden und Samaritaner in Ägypten ihren Streit über die wahre Kultusstätte (ob Jerusalem oder der Garizim) vor das Forum des Königs gebracht haben[59]. In Hadrians angeblichem Briefe an Servianus wird von den Samaritanern in Ägypten dasselbe gesagt, wie von den dortigen Juden und Christen, daß sie nämlich allesamt „Astrologen, Haruspices und Quacksalber“ seien[60]. Die

---

54) *Bell. Jud.* II, 18, 7—8. VII, 10.

55) Vgl. hierüber: *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (*Lugd. Bat.* 1846) *p.* 38—41, 43—45.

56) *Antt.* XI, 8, 6 *fin.*

57) *Antt.* XII, 1: *πολλοὺς αἰχμαλώτους λαβὼν ἀπό τε τῆς ὀρεινῆς Ἰουδαίας καὶ τῶν περὶ Ἱεροσόλυμα τόπων καὶ τῆς Σαμαρείτιδος καὶ τῶν ἐν Γαριζεὶν, κατῴκισεν ἅπαντας εἰς Αἴγυπτον ἀγαγών.*

58) *The Flinders Petrie Papyri Part* II, *ed. by Mahaffy* (= *Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs No.* IX) *Dublin* 1893, *p.* [14] 2, [88] 9, [93] 4, [94] 22, [96] 12. *Flinders Petrie Papyri P.* III *ed. by Mahaffy and Smyly* (= *Cunningham Memoirs No.* XI) *Dublin* 1905, Urkunde 66b IV 3 (*p.* 190), 87b II 2 (*p.* 223), 112e II 4 (*p.* 284), 139b I 3 (*p.* 328). Alle diese Urkunden der Sammlung Petrie gehören dem dritten Jahrh. vor Chr. an und sind im Fajjum (Nomos von Arsinoe) gefunden. Das Dorf hieß auch Kerkesephis (*Σαμαριαν ητοι Κερκεσηφιν*) und hat noch fünf Jahrhunderte später, 289 n. Chr., existiert (Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I Nr. 94, dazu Deißmann, Theol. Litztg. 1896, 611). Auch die oben S. 45f. mitgeteilte Steuerliste bezieht sich wohl auf Einwohner dieses Dorfes. Vgl. überhaupt: Wessely, Topographie des Fajjum (Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. Bd. 50, 1904), S. 135f., über *Κερκεσηφις* S. 88f. Seitdem ist noch hinzugekommen: *Tebtunis Papyri P.* II *ed. by Grenfell etc.* 1907, *n.* 566. 609.

59) *Antt.* XIII, 3, 4. Vgl. XII, 1 *fin.*

60) *Vopisc. vita Saturnini c.* 8 (in den *Scriptores historiae Augustae*): *nemo*

Existenz von Samaritanern in Ägypten wird auch in einem Schreiben der Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arkadius vom J. 390 an den *praefectus Augustalis* vorausgesetzt[61]. In der Schrift eines Bischofs Eulogius wird von einer Synode berichtet, welche dieser Bischof gegen die Samaritaner gehalten hat. Wenn darunter der auch sonst bekannte Eulogius von Alexandria zu verstehen ist, so würde damit die Blüte der Samaritaner in Ägypten für das sechste Jahrhundert nach Chr. bewiesen sein[62]. Ihre Existenz daselbst ist aber auch noch während des Mittelalters und bis ins 17. Jahrh. nach Chr. nachweisbar[63].

Von Ägypten aus war die jüdische Diaspora auch weiter nach Westen vorgedrungen. Namentlich in Cyrenaica war sie sehr stark vertreten. Schon Ptolemäus I. Lagi soll dorthin jüdische Ansiedler geschickt haben[64]. Das I *Makk.* 15, 23 erwähnte römische Schreiben setzt jüdische Einwohner in Cyrene voraus. Ein Jason aus Cyrene hat das Werk verfaßt, welches unserem II. Makkabäerbuch zugrunde liegt (II *Makk.* 2, 23). Nach Strabo zerfielen

---

illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.

61) *Codex Theodosianus ed. Haenel* XIII, 5, 18.

62) Wir kennen die Schrift jenes Eulogius nur durch die Mitteilungen bei *Photius*, *Biblioth. cod.* 230 *s. fin.* (*ed. Bekker p.* 285). Photius hielt den Verfasser für den Eulogius von Alexandria (Ende des 6. Jahrh.), womit aber nicht vereinbar ist, daß die Synode im siebenten Jahre des Kaisers Marcianus (450—457) gehalten worden sein soll. Man hat nur die Wahl, entweder Marcianus in Mauricius zu ändern, der v. J. 582—602 n. Chr. regierte (so z. B. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. gr.* X, 754), oder an einen anderen Eulogius zu denken, etwa den Bischof von Philadelphia in Palästina, welcher die Akten des Konzils von Chalcedon 451 unterschrieben hat (so z. B. Tillemont und Ceillier; s. überh. *Smith and Wace, Dictionary of christian biography s. v. Eulogius*). Im letzteren Falle würde seine Schrift für die Geschichte der ägyptischen Samaritaner überhaupt nicht in Betracht kommen.

63) *Juynboll*, *Commentarii in historiam gentis Sam. p.* 43—45. Heidenheim, Nachrichten über die Samaritaner [in Ägypten] aus einem handschriftlichen Reisejournale aus dem 15. Jahrh. (Vierteljahrsschr. f. deutsch- und englisch-theolog. Forschung und Kritik Bd. III, 1867, S. 354—356). Brüll, Die Samaritaner in Kairo (Jahrbb. für jüdische Gesch. und Literatur VII. Jahrg. 1885, S. 43—45). Mitteilungen und Nachrichten des DPV. 1902, S. 71 (Mitteilung aus Della Valles Reisebeschreibung, Teil I, 168, Genf 1674). Gottheil, *Jewish Encyclopedia* V, 70 f. (im Artikel *Egypt*).

64) *Joseph. Apion.* II, 4. — Vgl. über die Geschichte von Cyrenaica überh. *Thrige*, *Res Cyrenensium*, *Hafniae* 1828. *Clinton*, *Fasti Hellenici* III, 394—398. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I (1881) S. 457—464, und die hier zitierte Literatur. *Beurlier*, Art. *Cyrène* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* II, 1177—1184. — Zur Geographie: Forbiger, Handb. der alten Geographie II, 825—832.

die Einwohner der Stadt Cyrene zu Sullas Zeit (um 85 v. Chr.) in vier Klassen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden[65]. Eben damals spielten die Juden bereits eine hervorragende Rolle bei den Unruhen in Cyrene, welche Lucullus bei seiner zufälligen Anwesenheit daselbst zu schlichten hatte[66]. | Ein jüdisches *πολίτευμα* in der Stadt Berenike in Cyrenaica lernen wir durch eine umfangreiche Inschrift kennen[67]. Augustus und Agrippa trafen Anordnungen zugunsten der Juden von Cyrene[68]. Zahlreich sind die Zeugnisse des Neuen Testamentes: *Mt.* 27, 32; *Mc.* 15, 21; *Luc.* 23, 26 (Simon aus Cyrene); *Act.* 2, 10 (Cyrenäer beim Pfingstfest in Jerusalem); *Act.* 6, 9 (Synagoge der Cyrenäer in Jerusalem); *Act.* 11, 20 (Cyrenäer kommen von Jerusalem nach Antiochia); *Act.* 13, 1 (Lucius von Cyrene in Antiochia). Zur Zeit Vespasians fanden die jüdischen Sikarier auch bei ihren Glaubensgenossen in Cyrene einen Anhang[69]. Von furchtbarer Gewalt war der große Judenaufstand in Cyrenaica zur Zeit Trajans[70]. In Boreion (an der großen Syrte, südlich von Berenike), war ein jüdischer „Tempel" (*νεώς*, gemeint ist natürlich eine Synagoge), welchen der Kaiser Justinian in eine christliche Kirche verwandelte[71].

Auch für das übrige Nordafrika können wir die Verbreitung der Juden in der römischen Zeit von der Grenze Cyrenaicas bis zum äußersten Westen nachweisen[72]. Wir wissen nicht mehr,

---

65) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *τέτταρες δ' ἦσαν ἐν τῇ πόλει τῶν Κυρηναίων, ἥ τε τῶν πολιτῶν καὶ ἡ τῶν γεωργῶν, τρίτη δ' ἡ τῶν μετοίκων, τετάρτη δ' ἡ τῶν Ἰουδαίων.*

66) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. — Über die damalige Tätigkeit des Lucullus in Cyrene s. *Plutarch. Lucull.* 2. Marquardt, Staatsverwaltung I, 459. Sein Hauptzweck war, Schiffe für Sulla zu requirieren. Er hatte dabei aber auch innere Unruhen zu schlichten, da die Zustände in Cyrene noch sehr ungeordnete waren. Der letzte König, Ptolemäus Apion von Cyrene, war im J. 96 v. Chr. gestorben, nachdem er die Römer zu seinen Erben eingesetzt hatte. Aber erst im J. 74 v. Chr. wurde Cyrene als Provinz eingerichtet.

67) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5361; näheres s. unten Abschnitt II, 1 und im Kommentar von *Wesseling, De Judaeorum archontibus* 1738 (hier *c.* 3 überh. über die Juden in Cyrenaika).

68) *Jos. Antt.* XVI, 6, 1. 5.

69) *Jos. Bell. Jud.* VII, 11. *Vita* 76.

70) *Dio Cass.* LXVIII, 32. *Euseb. Hist. eccl.* IV, 2. Vgl. oben § 21.

71) *Procop. de aedific.* VI, 3, *opp. ed. Dindorf* III, 334.

72) Vgl. bes. *Monceaux, Les colonies juives dans l'Afrique romaine* (*Revue des études juives t.* XLIV, 1902, *p.* 1—28). Dazu die Zusammenstellung der jüdischen Inschriften Nordafrikas von demselben in: *Revue archéologique*,

wann und wie sie dorthin gekommen sind. Da aber das benachbarte Cyrenaica schon zur Ptolemäerzeit stark von Juden besiedelt war, wird auch die Kolonisierung von Afrika schon damals begonnen haben, wenigstens die von Afrika proconsularis, später die von Numidien und Mauretanien[73].

a) *Africa proconsularis.* In Karthago ist eine umfangreiche jüdische Nekropole aufgedeckt worden: mehr als hundert Grabhöhlen, jede mit etwa 15—17 Grabstätten; der häufig abgebildete siebenarmige Leuchter beweist den jüdischen Ursprung (s. *Delattre, Gamart ou la nécropole juive de Carthage, Lyon* 1895). Die daselbst gefundenen lateinischen Inschriften (nur wenig über ein Dutzend) geben meist nur den Namen des Verstorbenen, zuweilen mit der Beischrift *in pace* (*Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *Suppl. n.* 14097—14114, *Monceaux, Revue archéol. quatr. Série t.* III, 1904, *p.* 363—366). Die Schrift Tertullians *adversus Judaeos* setzt die Anwesenheit von Juden in Karthago voraus (die Echtheit von *c.* 1—8 dieser Schrift darf als sicher gelten, nur *c.* 9—14 erregen Bedenken, s. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 1903, S. 357—359, Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 2, 1904, S. 288—292). — In Hammam-Lif, nicht weit von Karthago, sind die Fundamente einer Synagoge aus römischer Zeit aufgedeckt worden, in deren Mosaikfußboden sich jüdische Inschriften in lateinischer Sprache gefunden haben (die Literatur hierüber s. oben Bd. II, S. 510 u. 517, die Texte der Inschriften auch *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl. n.* 12457 und bei *Monceaux l. c. p.* 366—368). — Auf einer Inschrift in Utika kommt ein *archon* vor, sicher ein jüdischer (*Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 1205 und *Add. p.* 931). — In Oea in Tripolis hat der christliche Bischof zur Zeit Augustins die dortigen Juden wegen einer Stelle in der neuen Bibelübersetzung des Hieronymus konsultiert (*Augustin. epist.* 71, 3. 5). — Auf der Peutingerschen Tafel kommt in dortiger Gegend ein Ort *Judaeorum Augusti* vor.

b) Numidien. Die Existenz von Juden in Hippo erhellt aus *Augustin. Sermo* 196, 4. — In Cirta, dem heutigen Constantine, sind folgende jüdische Inschriften gefunden worden, *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 7150 (*Julius Anianus Judaeus*), 7155 (*Pompeio Restuto Judeo*), 7530 (dazu *Add. p.* 965: *Juliae Victoriae*

---

quatr. Série t. III, 1904, *p.* 354—373. — Rachmuth, Die Juden in Nordafrika bis zur Invasion der Araber (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judent. 1906, S. 22—58). — Nichts Neues von Belang bringt *Slouschz, Hébraeo-Phéniciens et Iudéo-Berbères, Introduction à l'histoire des juifs et du Judaïsme en Afrique* (= *Archives Marocaines vol.* XIV) 1908, *p.* 266—307 (wesentlich nach Monceaux).

73) Über eine jüdische Antiquität, welche wohl durch den Handel der Phönizier nach Karthago gekommen ist, berichtet Phil. Berger, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1905, *p.* 757 *sq.* Es ist ein gravierter Stein, der in einem Sarkophage des 3. Jahrh. vor Chr. sich gefunden hat. Er trägt in hebräischer Schrift den Namen Joab und das Bild eines Dämons mit ausgebreiteten Flügeln. Nach Schrift und sonstigem Charakter muß er aus dem 6. oder 7. Jahrh. vor Chr. herrühren. Der im Sarkophag bestattete Karthager trug also den Stein als eine Antiquität, die damals schon 300 bis 400 Jahre alt war.

Ju]*deae*), 7710 (*Satia Ruf. f. Juda*[*ea*]), sämtliche Texte auch bei *Monceaux, Revue archéol. quatr. Série t.* III, 368 *sq.*).

c. Mauretanien. Sitifis, lateinische Inschriften, *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *n.* 8423 (*Coelia Thalassa Judaea*), 8499 (*Avilia Aster Judea, M. Avilius Januarius pater sinagogae fil. dulcissimae*). Auf einer christlichen Grabschrift daselbst kommen jüdische Konvertiten vor, *Corp. Inscr. Lat.* VIII, *n.* 8640 = 20354: *Memoria innocentium Istablici qui et Donati. P*(*osuit*) *frater ipsius Peregriniu*(*s*) *q*(*ui et*) *Mosattes de Judeus* (*sic*). Der Plural *innocentium* ist sicher Fehler des Steinmetzen für *innocentis.* Da die Inschrift das christliche Monogramm trägt, kann es sich nur um Konvertiten vom Judentum zum Christentum handeln. — Auzia, *Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 20759 (*Furfanius Honoratus Judeus*). Sämtliche Texte auch bei *Monceaux, Revue archéol. l. c. p.* 370—372. — In Tipasa war eine jüdische Synagoge (*Passio Sanctae Salsae c.* 3); in Caesarea wird das Haus eines jüdischen Archisynagogen erwähnt (*Acta Marcianae c.* 4), s. *Monceaux, Revue des études juives t.* XLIV, 1902, *p.* 8. — Selbst im äußersten Westen von Mauretanien, in Volubilis, ist eine hebräische Inschrift gefunden worden, welche lautet: מטרונא בת רבי יהודה נח (mitgeteilt von Ph. Berger im *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris* 1892, *Nr.* 1, *p.* 64—66 und *pl.* XIII; auch bei *Monceaux, Revue archéol. l. c. p.* 372; inkorrekt ist die Mitteilung in der *Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 294). Berger glaubt sie teils aus paläographischen Gründen, teils wegen des lateinischen Namens *Matrona* noch der römischen Periode, also „den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung" zuweisen zu dürfen (wegen *Matrona* vgl. jedoch die lat. Inschrift von Narbonne vom J. 688 und dazu *Revue des études juives* XIX, 1889, *p.* 82).

Die Verbreitung der Juden in Macedonien und Griechenland ist vor allem bezeugt durch den bei Philo mitgeteilten Brief Agrippas an Caligula (Philo, Legat. ad Cajum § 36, ed. Mangey II, 587). Thessalien, Boeotien, Macedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, endlich *τὰ πλεῖστα καὶ* | *ἄριστα Πελοποννήσου,* nennt er als Länder, in welchen Juden wohnten. Vergleichen wir mit dieser allgemeinen Versicherung die spärlichen Einzelzeugnisse, so sehen wir, wie lückenhaft unsere Kunde ist.

Durch ihr Alter und ihren Inhalt merkwürdig sind vor allem zwei inschriftliche Urkunden über die Freilassung jüdischer Sklaven aus dem zweiten Jahrh. vor Chr., welche sich unter den zahlreichen Urkunden ähnlicher Art in Delphi gefunden haben. Auf der einen erklärt ein gewisser Atisidas drei jüdische Sklavinnen für frei (*σώματα γυναικεῖα τρία αἷς ὀνόματα Ἀντιγόνα τὸ γένος Ἰουδαίαν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτᾶς Θεοδώραν καὶ Δωροθέαν*), s. *Wescher et Foucart, Inscriptions recueillies à Delphes* 1863, *n.* 57 = Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften, herausg. von Collitz, Bd. II, Heft 3—5, 1892—1896 (Delphische Inschriften, bearb. von Baunack) *n.* 1722. Auf der andern heißt der Freizulassende *σῶμα ἀνδρεῖον ᾧι ὄνομα Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖον,* s. *Wescher et Foucart n.* 364 = Collitz-Baunack *n.* 2029. Der Name *Ἰουδαῖος* kann nur = *Ἰούδας* sein. Beide Urkunden gehören derselben Zeit an, 170—157 vor Chr.; Baunack (S. 637) setzt sie in das Jahr 158 vor Chr. Es handelt sich also wohl um Kriegsgefangene der Makkabäerzeit, die

als Sklaven nach Griechenland verkauft worden waren. — In Sparta und Sikyon müssen nach I *Makk.* 15, 23 auch schon um jene Zeit Juden gelebt haben. — Zur Zeit des Apostels Paulus gab es jüdische Synagogen in Philippi, Thessalonike, Beroea, Athen, Korinth (*Act.* 16, 12—13. 17, 1. 10. 17. 18, 4. 7). — Jüdisch-griechische Inschriften sind an folgenden Orten gefunden worden: Athen (*Corpus Inscr. Atticarum* III, 2 *n.* 3545. 3546. 3547; ebendas. *n.* 2891 bis 2893 auch Samariter); Korinth (Deißmann, Licht vom Osten S. 9); Patrae in Achaia (*Corp. Inscr. Graec. n.* 9896); Lakonien (*Revue des études juives* X, 1885, *p.* 77); Thessalonike (*ib. p.* 78); Mantinea (*Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148); Tegea (*Bulletin de corresp. hell.* XXV, 1901, *p.* 281); Larisa Pelasgiotis in Thessalien (*Inscr. Graec.* IX, 2, *n.* 985—990, Grabschriften mit der Formel *τῷ λαῷ χαίρειν*, darunter eine mit jüdischen Namen, *n.* 988: *Μαρία Ἰούδα*, hiernach sind auch die andern sicher als jüdisch anzusehen). — Noch Einiges notiert Ricci, *Jewish Encyclopedia* IX, 473 (im Art. *Paleography*).

Auf den großen Inseln Euböa, Cypern, Kreta waren die Juden sehr zahlreich. Alle drei nennt Philo in dem Briefe Agrippas (*Philo, Legat. ad Cajum* § 36, *Mang.* II, 587). — Für Cypern vgl. außerdem: I *Makk.* 15, 23. Apostelgesch. 4, 36. 11, 20. 13, 4 ff. *Jos. Antt.* XIII, 10, 4. Inschrift (*ευχη ραββι Αττικου*) besprochen von Reinach, *Revue des études juives* XLVIII, 1904, *p.* 191—196. Zur Zeit Trajans haben die Juden in Cypern Tausende der nichtjüdischen Einwohner niedergemetzelt und die Hauptstadt Salamis verwüstet; sie wurden dafür gänzlich von der Insel vertilgt (*Dio Cass.* LXVIII, 32. *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 164 f.). — Für Kreta vgl. I *Makk.* 15, 23 (Gortyna). *Jos. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1. *Vita* 76.

Von den andern Inseln werden I *Makk.* 15, 23 genannt: Delos, Samos, Kos, Rhodus. Die drei letzteren lagen an der Küste von Karien. Die Niederlassung von Juden auf ihnen hängt also mit ihrer Niederlassung in Karien zusammen. In Kos hat schon Mithridates große jüdische Kapitalien wegnehmen lassen (*Strabo* bei *Jos. Antt.* XIV, 7, 2: *τὰ τῶν Ἰουδαίων ὀκτακόσια τάλαντα*). Die ungeheure Höhe der Summe erklärt Josephus daraus, daß es jüdische Tempelgelder waren, die in Kleinasien gesammelt und vor Mithridates nach Kos geflüchtet waren. Die Summe ist auch dann noch auffallend groß, weshalb Reinach an geflüchtete jüdische Privatkapitalien denkt (*Revue des études juives* XVI, 1888, *p.* 204—210), Willrich an Kapitalien alexandrinischer Juden, weil unmittelbar vorher Gelder der Kleopatra erwähnt sind (Hermes 1904, S. 250). Jedenfalls kann aus der Stelle nicht geschlossen werden, daß es in Kos große jüdische Bankiers gegeben hat (so Herzog, Koische Forschungen 1899, S. 35, vgl. auch *The Jewish Encyclopedia* VII, 563 Art. *Kos*). — In Rhodus lebten in der ersten Hälfte des ersten Jahrh. vor Chr. zwei hervorragende Schriftsteller, welche gegen die Juden geschrieben haben: Posidonius und Apollonius Molon (beide von Josephus in seiner Schrift *contra Apionem* bekämpft). Zur Zeit des Tiberius lebte dort ein Grammatiker Diogenes, welcher nur am Sabbath zu disputieren pflegte (*Sueton. Tiber.* 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). Ein *Μενιππος Ιερ*[. . . .]*υμιτα*[*ς*] kommt auf einer Inschrift in Rhodus vor (*Inscr. Gr. Insular. fasc.* 1 *n.* 11). — Delos war wegen seiner politischen und kommerziellen Bedeutung in der hellenistischen Zeit ein Sammelpunkt orientalischer Kaufleute. Daß dort spätestens

um 100 vor Chr. griechisch gebildete Juden lebten, lehren zwei von der Insel Rheneia, dem Begräbnisplatze der Bewohner von Delos, stammende griechische Inschriften mit Fluchgebeten, welche die Rache Gottes erflehen über die unbekannten Mörder zweier Mädchen. Die Gebete sind zweifellos jüdisch, die Inschriften nach dem Schriftcharakter nicht später als Ende des zweiten oder Anfang des ersten Jahrh. vor Chr. (s. Wilhelm, Jahreshefte des österreichisch-archäol. Instituts IV, 1901, Beiblatt *col.* 10—18; Deißmann, Philologus LXI, 1902, S. 252—265; Ders., Licht vom Osten 1908, S. 305—316). Wegen des hohen Interesses ihres fast gleichlautenden Inhaltes sei der Wortlaut des besser erhaltenen hier mitgeteilt: *Ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ἐπὶ τοὺς δόλωι φονεύσαντας ἢ φαρμακεύσαντας τὴν ταλαίπωρον ἄωρον Ἡράκλεαν ἐχχέαντας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδίκως, ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύσασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῶν, κύριε ὁ πάντα ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι θεοῦ, ᾧ πᾶσα ψυχὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας, ἵνα ἐγδικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.* Der Tag, „an welchem alle sich demütigen", ist entweder der Versöhnungstag oder sonst ein Fasttag. Statt *ζητήσεις καὶ* ist wohl zu lesen *καὶ ζητήσεις.* — Urkunden zugunsten der Juden von Delos aus der Zeit Cäsars gibt *Josephus Antt.* XIV, 10, 8 und 14. — Wir können die Juden ferner nachweisen in: Paros (*Jos. Antt.* XIV, 10, 8), Melos (*Jos. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1), Syros (*Inscr. Gr. Insular. Fasc.* 5, *n.* 712, 80 u. 99) und Aegina (*Corp. Inscr. Graec. n.* 9894). — Die Grabschriften von Thera, welche das Wort *ἄγγελος* und den Namen des Verstorbenen im Genitiv oder nur *ἄγγελος* oder *ἀγγέλου* enthalten, können ebensowohl jüdisch wie christlich sein (*Inscr. Gr. Insularum Fasc.* 3, *n.* 933—974, für christlichen Ursprung bes. H. Achelis, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 87—100). Die Aufschrift will sagen, daß der Schutzengel des Verstorbenen das Grab bewacht, um es vor Profanierung zu schützen.

| In Italien war namentlich Rom der Sitz einer nach Tausenden zählenden jüdischen Gemeinde [74]. Das erste Auftreten der

74) Vgl. über die Juden in Rom überh.: *Migliore, Ad inscriptionem Flaviae Antoninae commentarius sive de antiquis Judaeis Italicis exercitatio epigraphica* (Handschrift der vatikanischen Bibliothek, *n.* 9143, zitiert von Engeström). — Auer, Die Juden in Rom unmittelbar vor und nach Christi Geburt (Zeitschr. für die gesammte kathol. Theol. Bd. IV, Heft 1, 1852, S. 56—105). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392 (1. Aufl. III, 71—81). — Renan, Paulus S. 131 ff. — *Engeström, Om Judarne i Rom under äldre tider och deras katakomber, Upsala* 1876. — *Huidekoper, Judaism at Rome, New York* 1876. — Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipzig 1879. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. S. 1033—1037 (Art. „Rom"). — *Hild, Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* (*Revue des études juives t.* VIII, 1884, *p.* 1—37. XI, 1885, *p.* 18—59, 161—194). — *Hudson, History of the Jews in Rome,* 2. *ed., London* 1884 (394 *p.*). — A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. 2 Bde. in 3 Abthlgn. Frankfurt 1893. — Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. II, 1420—1870, Berlin 1895. Bd. I, 139 v. Chr.—1420 n. Chr., Berlin 1896. — Bludau, Die Juden Roms im ersten christlichen Jahrhundert (Katholik 1903, Bd. I.

Juden daselbst reicht bis in die Makkabäerzeit zurück. Schon Judas der Makkabäer sandte eine Gesandschaft an den römischen Senat, um ein Bündnis mit den Römern abzuschließen, oder richtiger gesagt, um die Zusicherung ihrer Freundschaft und Unterstützung zu erbitten (I *Makk.* 8, 17—32). Sein Bruder und Nachfolger Jonathan folgte seinem Beispiel (I *Makk.* 12, 1—4. 16). Von größerer Bedeutung war die Gesandtschaft, welche der dritte der makkabäischen Brüder Simon im J. 140/139 nach Rom sandte. Sie erreichte den Abschluß eines wirklichen Schutz- und Trutzbündnisses mit den Römern (I *Makk.* 14, 24. 15, 15—24). Während ihres längeren Verweilens in Rom scheinen Leute aus ihrem Gefolge auch Versuche religiöser Propaganda gemacht zu haben. Denn darauf deutet die allerdings etwas konfuse Notiz bei *Valerius Maximus* I, 3, 2: *Idem* (nämlich der Prätor Hispalus) *Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit*[75]. Der Jupiter Sabazius ist freilich eine | phrygische und thracische Gottheit, dem Dionysos der Griechen entsprechend[76]. Da aber das *Judaeos* im Texte gesichert ist, so beruht seine Nennung

S. 113—134, 193—229). — Ochser, Art. *Rome* in *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 444—467 (bis zur Gegenwart; über das Altertum nur kurz). — Die Werke und Abhandlungen von Levy, Garrucci u. A. über die Inschriften der jüdischen Katakomben in Rom (s. oben § 2). Auch die unten am Anfang von Abschnitt V genannte Literatur.

75) Der Text des Valerius Maximus hat im ersten Buche eine große Lücke. Zu deren Ergänzung dienen zwei uns erhaltene Auszüge aus seinem Werke: der des Julius Paris und der des Januarius Nepotianus (beide herausgegeben von Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* III, 3, 1828; für die Lücke auch in Kempfs Ausgabe des Valerius Maximus, 1854). Die uns interessierende Stelle ist oben nach dem Auszuge des Paris mitgeteilt. Im Auszug des Nepotianus lautet dieselbe Stelle: *Judaeos quoque, qui Romanis tradere sacra sua conati erant, idem Hippalus urbe exterminavit; arasque privatas e publicis locis abiecit.* Da also beide Epitomatoren das Wort *Judaeos* haben, so hat es ohne Zweifel bei Valerius Maximus gestanden. Es fehlt nur in dem auf einer schlechten Abschrift aus Paris beruhenden gedruckten Vulgärtexte, welchem ich in der ersten Auflage dieses Buches gefolgt bin.

76) Vgl. über Sabazius: Georgii in Paulys Real-Enc. VI, 1, 615—621. — Lenormant in der *Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXVIII, 1874, *p.* 300 *sqq.* 380 *sqq.* XXIX, 1875, *p.* 43 *sqq.* — Blinkenberg, Archäologische Studien 1904, S. 66—90. — Cumont, *Les mystères de Sabazius et le Judaïsme* (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1906, *p.* 63—79) [sucht zu zeigen, daß die späteren Formen des Sabazius-Kultus jüdische Einflüsse aufweisen]. — Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgesch. II, 1906, S. 1532 f. — Über seine Verehrung in Rom: Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 80 f. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI, *n.* 429. 430. Kaibel, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n.* 1021. 1022. Schon Cicero kennt die *Sabazia* (*De natura deorum* III, 23, 58).

an unserer Stelle ohne Zweifel auf einer Verwechselung des jüdischen *Sabaoth* (*Zebaoth*) mit *Sabazius*, eine Verwechselung die auch sonst vorkommt [77]. Das hier berichtete Ereignis fällt aber (nach den bei Valerius Maximus unmittelbar vorhergehenden Worten) in das Konsulat des M. Popilius Laenas und L. Calpurnius Piso (139 v. Chr.), also genau in die Zeit der Gesandtschaft Simons, und bezieht sich demnach höchst wahrscheinlich auf Juden, die im Gefolge jener Gesandtschaft nach Rom gekommen waren (nicht die Gesandten selbst, die der Prätor nicht hätte ausweisen können). Man darf daraus zugleich schließen, daß damals noch keine Juden dauernd in Rom wohnten. Die ersten Ansiedelungen scheinen aber bereits im ersten Drittel des ersten Jahrhunderts vor Chr. stattgefunden zu haben, denn schon vor dem Jahr 61 wurden jüdische Gelder aus Italien nach Jerusalem abgeführt [78]. Zu größerer Bedeutung gelangte die römische Juden|schaft seit den Tagen des Pompejus. Als dieser im J. 63 Jerusalem erobert hatte, brachte er auch zahlreiche jüdische Kriegsgefangene mit nach Rom. Sie wurden dort als Sklaven verkauft, viele von ihnen aber bald wieder freigelassen, da sie ihren Herren wegen ihres strengen Festhaltens an den jüdischen Gebräuchen unbequem waren. Mit dem römischen

77) *Zebaoth* ist zwar an sich kein Eigenname. Da aber das hebr. *Jahve Zebaoth* durch *κύριος Σαβαώθ* wiedergegeben wurde (so die LXX namentlich im Jesajas, s. Trommius' und Hatch' Konkordanzen, und zwar ist *Σαβαώθ* die besser bezeugte Form, nicht *Σαββαώθ*), so ist *Σαβαώθ* in der Tat von Juden, Christen und Heiden als Gottesname behandelt worden, s. *Orac. Sibyll.* I, 304. 316. II, 240. XII, 132 (*ed. Friedlieb* X, 132). *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* I, 24. V, 41. 45. Die Gnostiker bei *Irenaeus* I, 30, 5; *Origenes c. Cels.* VI, 31—32; *Epiphanius haer.* 26, 10. 40, 2. Zahlreiche Gemmen (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte Heft I, 1876, S. 187 ff.). *Origenes* selbst, *Exhortatio ad martyrium c.* 46. *Hieronymus, epist.* 25 *ad Marcellam de decem nominibus Dei* (*Opp. ed. Vallarsi* I, 130 *sq.*). Auch in ähnlichen anonymen Traktaten über die Gottesnamen (*Hieronymi Opp. ed. Vallarsi* III, 719 *sq. Lagarde, Onomastica sacra p.* 160. 205 *sq.*). — An den hebräischen Sabbath ist sicher nicht zu denken, da nicht einzusehen ist, inwiefern dieser als Gottesname aufgefaßt werden konnte. — Vgl. im Allgemeinen auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 228.

78) *Cicero pro Flacco* 28: *Quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret.* — Flaccus war von 62—61 vor Chr. Statthalter von Asien. Wenn schon damals jüdische Gelder aus Italien nach Jerusalem abgeführt wurden, so kann die Ansiedelung von Juden in Italien nicht erst seit dem Triumph des Pompejus (61 vor Chr.) datieren, worauf mit Recht Berliner aufmerksam gemacht hat (Geschichte der Juden in Rom, Bd. I, 1893, S. 5 ff.). Andererseits hat freilich Berliner Unrecht, wenn er die Beziehung der gleich zu erwähnenden Notiz Philos auf die Zeit des Pompejus in Abrede stellt. Auf welche Zeit soll sie sich denn sonst beziehen?

Bürgerrechte beschenkt, siedelten sie sich jenseits des Tiber an und verstärkten hier die wahrscheinlich schon vorhandene jüdische Gemeinde[79]. Von da an bildete die jüdische Kolonie in Trastevere einen nicht unwichtigen Faktor des römischen Lebens. Als Cicero im J. 59 v. Chr. seine Verteidigungsrede für Flaccus hielt, finden wir auch zahlreiche Juden unter den Zuhörern anwesend[80]. Beim Tode Cäsars, des großen Judenprotektors, klagten eine Menge von Juden die Nächte hindurch an seinem Scheiterhaufen[81]. Zur Zeit des Augustus zählten sie schon nach Tausenden. Wenigstens erzählt Josephus, daß an die Deputation, welche im J. 4 vor Chr. von Palästina nach Rom kam, sich 8000 römische Juden angeschlossen hätten[82]. Zur Zeit des Tiberius begannen bereits die Repressivmaßregeln. Die ganze Judenschaft wurde im J. 19 nach Chr. aus Rom verwiesen, nach Josephus deshalb, weil ein paar Juden einer vornehmen Proselytin Namens Fulvia große Summen Geldes abgeschwindelt hatten unter dem Vorgeben, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken[83]. Viertausend waffenfähige Juden wurden dafür nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Briganten deportiert; die übrigen aus der Stadt verwiesen. So berichten im Wesentlichen übereinstimmend | Tacitus[84], Suetonius[85] und Josephus[86]. Nach dem zeitgenössischen

79) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *Mang.* II, 568: *Πῶς οὖν ἀπεδέχετο* (*scil. Augustus*) *τὴν πέραν τοῦ Τιβέρεως ποταμοῦ μεγάλην τῆς Ῥώμης ἀποτομήν, ἣν οὐκ ἠγνόει κατεχομένην καὶ οἰκουμένην πρὸς Ἰουδαίων; Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες.* — Die Beziehung dieser Worte auf die Zeit des Pompejus sucht Berliner a. a. O. durch Berufung auf *Appian. Mithridat.* 117 zu entkräften. Dort ist aber nicht von gewöhnlichen Gefangenen, sondern von Fürstenkindern und Feldherren die Rede.

80) *Cicero pro Flacco* 28.

81) *Sueton. Caesar* 84: *In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est, praecipueque Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt.*

82) *Antt.* XVII, 11, 1. *B. J.* II, 6, 1.

83) *Antt.* XVIII, 3, 5.

84) *Annal.* II, 85: *Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

85) *Vita Tiber.* 36: *Externas caerimonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem per speciem sacramenti in pro-*

Berichte Philos war die Maßregel hauptsächlich durch den schon damals mächtigen Sejan betrieben worden[87]. Nach dem Sturze Sejans (31 n. Chr.) habe Tiberius eingesehen, daß die Juden von Sejan grundlos verleumdet worden seien, und habe den Behörden (ὑπάρχοις) an allen Orten befohlen, die Juden nicht zu belästigen und die Ausübung ihrer Gebräuche nicht zu hindern[88]. Man darf daher annehmen, daß ihnen auch die Rückkehr nach Rom gestattet worden ist; und es erklärt sich so, daß Philo schon zur Zeit Caligulas die Existenz der römischen Gemeinde wieder als selbstverständlich voraussetzen kann. Die Regierung des Claudius begann mit einem allgemeinen Toleranzedikt für die Juden[89]. Aber auch dieser Kaiser sah sich später genötigt, Maßregeln gegen die Juden zu ergreifen. Nach den kurzen Berichten der Apostel-

---

rincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis ejusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena perpetuae servitutis nisi obtemperassent.

86) Josephus (*Antt.* XVIII, 3, 5) sagt bestimmt, daß 4000 Juden zum Kriegsdienst ausgehoben und nach Sardinien geschickt wurden. Tacitus nennt dieselbe Zahl, spricht aber von Ägyptern und Juden. Nach Tacitus wären die übrigen aus Italien, nach Josephus nur aus Rom vertrieben worden. Suetonius stimmt mehr mit Josephus. — Die harte Bestrafung (statt einfacher Ausweisung) erklärt Mommsen daraus, daß die Juden in Rom als *libertini* römische Bürger waren (Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Sybels Historische Zeitschr. Bd. 64 = N. F. Bd. 28, 1890, S. 407 f.). — Über die Chronologie vgl. Volkmar, Die Religionsverfolgung unter Kaiser Tiberius und die Chronologie des Fl. Josephus in der Pilatus-Periode (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 136—143). Volkmar nimmt mit Recht an, daß Josephus *Antt.* XVIII, 3, 5 dieselbe Judenaustreibung meine wie Tacitus und daß diese (gemäß dem Bericht des Tacitus) in das J. 19 n. Chr. falle. — Eine Anspielung auf die Maßregel findet sich auch bei *Seneca*, *Epist.* 108 § 22: *his ego instinctus abstinere animalibus coepi . . . . . quaeris, quomodo desierim? in primum Tiberii Caesaris principatum juventae tempus inciderat. alienigena tum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii.*

87) *Euseb. Chron. ad ann. Abr.* 2050 (*ed. Schoene* II, 150) nach dem Armenischen: *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat. Meminit autem huius Philon in secunda relatione.* — *Syncellus*, *ed. Dindorf* I, 621: Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας. — *Hieronymus*, *Chron.* (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 151): *Seianus praefectus Tiberii qui aput eum plurimum poterat instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — Dieselbe Notiz nach derselben Schrift Philos auch bei *Euseb. Hist. eccl.* II, 5, 7. — Vgl. über dieses Werk Philos unten § 34.

88) *Philo, Legat. ad Cajum* § 24, *ed. Mang.* II, 569.

89) *Joseph. Antt.* XIX, 5, 2—3.

geschichte und des Suetonius hätte eine wirkliche Ausweisung der Juden aus Rom durch Claudius stattgefunden[90]. Nach dem offenbar genaueren Berichte des Dio Cassius verbot aber Claudius den Juden nur die Versammlungen, da eine Ausweisung ohne großen Tumult nicht durchführbar gewesen wäre[91]. Dieses Verbot kam freilich einem Verbote freier Religionsübung gleich und hatte wohl zur Folge, daß Viele die Stadt verließen. Die Zeit des Ediktes läßt sich nicht sicher bestimmen; jedenfalls fällt es in die spätere Zeit des Claudius, wahrscheinlich 49 n. Chr.[92]. Aus den Worten

90) Ap.-Gesch. 18, 2: *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης*. — *Sueton. Claud.* 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.*

91) *Dio Cass.* LX, 6: *τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μέν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.* — Die Notiz steht bei Dio Cassius im Anfang der Regierung des Claudius, während die von der Apostelgeschichte berichtete Maßregel wahrscheinlich viel später fällt (s. Anm. 92). Allein Dio Cassius erzählt hier überhaupt noch nicht chronologisch, sondern gibt eine allgemeine Charakteristik des Claudius (dies scheint mir sicher trotz der entgegengesetzten Bemerkungen von H. Lehmann, Studien zur Gesch. des apost. Zeitalters S. 2—4 und Zahn im Art. „Paulus" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XV, 64f.; mit den Worten *λέξω δὲ καθ' ἕκαστον ὧν ἐποίησε c.* 3 geht Dio nicht zur chronologischen Erzählung, sondern zur Schilderung der guten Seiten des Claudius über). Ein den Juden ungünstiges Edikt kann unmöglich in die erste Zeit des Claudius fallen, da Claudius eben damals ein Toleranzedikt für sie erließ. Das von Dio Cassius erwähnte Edikt ist also höchst wahrscheinlich mit dem des Suetonius identisch. Es wäre ja seltsam, wenn der eine nur dieses, der andere nur jenes erwähnte. Das *expulit* bei Suetonius ist zu verstehen nach Analogie von *Sueton. Tiber.* 36: *expulit et mathematicos, sed deprecantibus . . . veniam dedit.* Die Ausweisung war wohl beabsichtigt; als man aber merkte, daß sie auf Schwierigkeiten stoßen würde, sah man davon ab. Hieraus erklärt sich auch das Schweigen des Tacitus und Josephus. Mommsen (Sybels Historische Zeitschrift Bd. 64, 1890, S. 416) nimmt nicht einmal eine beabsichtigte Ausweisung an, sondern nur ein Verbot der Ausübung des Gottesdienstes.

92) Unser Edikt wird von Manchen identifiziert mit dem von Tacitus zum J. 52 erwähnten, *Tac. Annal.* XII, 52: *De mathematicis Italia pellendis factum senatus consultum atrox et irritum.* Allein unter den *mathematici* kann unmöglich die römische Judengemeinde verstanden werden. — In der Chronik des Eusebius und Hieronymus wird die Ausweisung der Juden durch Claudius nicht erwähnt. Eine genaue Zeitangabe für unser Edikt (und zwar das neunte Jahr des Claudius, 49 n. Chr.) gibt nur *Orosius* VII, 6, 15 (*ed. Zangemeister* 1882): *Anno ejusdem nono expulsos per Claudium Urbe Judaeos Josephus refert. Sed me magis Suetonius movet, qui ait hoc modo etc.* Da aber Josephus die Sache überhaupt nicht erwähnt, so ist die Notiz in betreff der Quellenangabe jedenfalls irrig und damit auch hinsichtlich ihres Inhaltes nicht sicher. Immerhin darf man annehmen, daß Orosius die genaue Zeitangabe nicht aus der Luft gegriffen hat. Er schreibt im dortigen Zusammenhang die Chronik des

Suetons darf man wohl schließen, daß es veranlaßt war durch Unruhen, welche infolge der Predigt von Christo im Schoße der Judenschaft entstanden waren[93]. Auch dieses Edikt des Claudius hatte nur ganz vorübergehende Folgen. Es vermochten eben solche Maßregeln nicht mehr die bereits festgewurzelte jüdische Gemeinde wieder auszurotten oder auch nur dauernd zu schwächen. Sie war, namentlich durch ihre zahlreichen Proselyten, schon zu sehr mit dem römischen Leben verwachsen, als daß eine völlige Unterdrückung noch hätte gelingen können. Aus der Stadt ausgewiesen, wanderten sie in die Nachbarschaft, etwa nach Aricia aus[94], um sich von dort dann bald wieder in die Stadt hereinzuziehen. Ihre Geschichte in Rom läßt sich in die Worte des Dio Cassius zusammenfassen: Oft zurückgedrängt, sind sie doch aufs stärkste gewachsen, so daß sie selbst die freie Ausübung ihrer Gebräuche durchsetzten[95]. Der vornehme Römer sah freilich mit Verachtung auf sie herab. Aber gerade die häufigen Spottreden der Satiriker sind ebensoviele Zeug-

---

Eusebius = Hieronymus ab, schaltet aber in dieselbe die dort fehlende Notiz über die Judenaustreibung auf Grund anderweitiger Kunde ein. Auch nach dem Zusammenhang der Apostelgeschichte (beachte das *προσφάτως* *Act.* 18, 2) ist es wahrscheinlich, daß das Edikt etwa um 50—52 n. Chr. fällt. Paul Schmidt (Der erste Thessalonicherbrief, 1885, S. 87—90) glaubt in der „immer von Neuem übersehenen" Stelle *Euseb. Hist. eccl.* II, 18 *fin.* einen Beweis für die Datierung des Ediktes aus dem Jahre 52/53 gefunden zu haben, weil dort das Edikt in die Zeit gesetzt wird, „als Paulus seinen Weg von Jerusalem bis Illyrien vollendete". Der Wortlaut bei Eusebius zeigt aber, daß er keine anderen Quellen hatte, als *Rom.* 15, 19 und *Act.* 18. — Vgl. überh.: Wurm, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1833, 1. Heft, S. 44—49. *Anger*, *De temporum in actis apostolorum ratione* (1833) *p.* 116 *sqq.* Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 120—128. Winer, RWB. I, 231 f. (Art. Claudius). H. Lehmann, Studien zur Geschichte des apostolischen Zeitalters (1856) S. 1—9. *Lewin*, *Fasti sacri* (*London* 1865) *n.* 1773. 1774. Laurent, Neutestamentliche Studien, 1866, S. 88—91. Keim, Art. „Claudius" in Schenkels Bibellex. Paul Schmidt a. a. O. Hoennicke, Neue kirchl. Zeitschr. 1902, S. 596—598. Clemen, Paulus Bd. I, 1904, S. 373—375. Zahn a. a. O.

93) Über *Chrestus* = *Christus* s. Hug, Einl. in das N. T. (4. Aufl.) II, 335. Anger a. a. O. S. 116. Credner, Einl. in das N. T. S. 381. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 303 f. *Huidekoper*, *Judaism at Rome p.* 229 *sq.* Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. 1906, I, 346. 348 (auch bei *Tacit. Annal.* XV, 44 hat die Handschrift von erster Hand *Chrestianos*).

94) Dies deutet der Scholiast zu Juvenal IV, 117 an: *qui ad portam Aricinam sive ad clivum mendicaret inter Judaeos, qui ad Ariciam transierant ex Urbe missi.*

95) *Dio Cass.* XXXVII, 17: *ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι.*

nisse dafür, wie sehr sie in der römischen Gesellschaft bemerkt wurden[96]. Schon von der Zeit des Augustus an fehlt es auch nicht an direkten Beziehungen von Juden zum kaiserlichen Hofe; ja zur Zeit Neros scheint die Kaiserin Poppäa selbst dem Judentum zugeneigt gewesen zu sein[97]. Allmählich breiteten sie sich

---

96) Über die soziale Stellung der Juden in Rom s. die oben Anm. 74 zitierte Literatur, bes. Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. III, 383—392. Die Quellenstellen bei *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, Paris* 1895.

97) Auf Beziehungen der Juden zu Augustus und Agrippa deuten die Namen *Αὐγουστήσιοι* und *Ἀγριππήσιοι*, welche zwei jüdische Gemeinden in Rom führten (s. unten Nr. II). — Die Kaiserin Livia hatte eine jüdische Sklavin namens Akme (*Jos. Antt.* XVII, 5, 7. *Bell. Jud.* I, 32, 6. 33, 7) und schickte Weihgeschenke an den Tempel zu Jerusalem (*Jos. Bell. Jud.* V, 13, 6. *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 *fin., ed. Mang.* II, 592 *fin.*). — Kaiser Claudius war mit dem jüdischen Alabarchen Alexander (nach anderer Lesart Lysimachus) befreundet, der seiner Mutter Antonia als Finanzverwalter gedient hatte (*Antt.* XIX, 5, 1: *λύει δὲ καὶ Ἀλέξανδρον* [*Lat. Lysimachum*] *τὸν ἀλαβάρχην φίλον ἀρχαῖον αὐτῷ γεγονότα καὶ Ἀντωνίαν αὐτοῦ ἐπιτροπεύσαντα τὴν μητέρα*). — Auf einer Inschrift aus der Zeit des Claudius wird eine [*Cl*]*audia Aster* [*Hi*]*erosolymitana* [*ca*]*ptiva*, offenbar eine jüdische Sklavin des Claudius, erwähnt (*Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 5302 = *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 6467 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1971). — Am Hofe Neros finden wir einen jüdischen Schauspieler Alityrus (*Jos. Vita* 3). — Poppäa wird selbst als *θεοσεβής* bezeichnet und war stets bereit, jüdische Bittgesuche beim Kaiser zu vertreten (*Jos. Antt.* XX, 8, 11. *Vita* 3). Daß sie nach ihrem Tode nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern „nach der Gewohnheit ausländischer Könige" (*regum externorum consuetudine*) einbalsamiert wurde, bemerkt *Tacitus Annal.* XVI, 6. — Unter Vespasian, Titus und Domitian lebte der jüdische Geschichtsschreiber Josephus in Rom, von allen drei Kaisern durch Wohltaten unterstützt und geehrt (*Jos. Vita* 76). — Durch Domitians Vetter Flavius Clemens drang, zwar nicht das Judentum, aber das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum sogar in die kaiserliche Familie ein (so wird jetzt allgemein und mit Recht *Dio Cass.* LXVII, 14 und *Sueton. Domit.* 15 verstanden). — Aus späterer Zeit ist etwa noch der jüdische Spielgefährte (*conlusor*) des Caracalla zu erwähnen (*Spartian. Caracalla* 1; hierzu Görres, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1884, S. 147 ff.). — Außerdem ist zu erinnern an die regen Beziehungen des Herodes und seiner Dynastie zu Augustus und dessen Nachfolgern. Die meisten Söhne des Herodes wurden in Rom erzogen. Agrippa I. brachte den größten Teil seines Lebens bis zu seiner Ernennung zum König in Rom zu; als Knabe war er mit Drusus, dem Sohne des Tiberius, befreundet (*Jos. Antt.* XVIII, 6, 1), später mit Caligula. Bekannt sind die nahen Beziehungen Agrippas II. und der Berenice zu Vespasian und Titus. — Endlich verdient aber auch bemerkt zu werden, daß unter den jüdischen Namen auf den Inschriften sich auffallend häufig Gentilnamen der Kaiser finden. Es kommen folgende, und zwar in ziemlich großer Anzahl vor: Julius, Claudius, Flavius, Aelius, Aurelius, Valerius. Mögen diese Namen auch häufig nicht auf die alten Geschlechter, sondern auf spätere

auch in der Stadt immer mehr aus. Das Quartier in Trastevere blieb nicht das einzige[98]. Wir finden sie später auch auf dem Marsfelde und mitten in der römischen Geschäftswelt: in der Subura (s. unten Nr. II). Juvenal macht sich darüber lustig, daß der heilige Hain der Egeria vor Porta Capena an die Juden verpachtet sei und von jüdischen Bettlern wimmle (*Sat.* III, 12—16). Die Ansiedelung von Juden in verschiedenen Gegenden der Stadt und ihre fortdauernde Blüte bis in die spätere Kaiserzeit wird namentlich auch durch die z. T. erst in neuerer Zeit entdeckten jüdischen Begräbnisplätze bezeugt, deren im ganzen bis jetzt folgende bekannt sind[99]. 1) Vermutlich das älteste Cömeterium ist das vor der Porta Portuensis, im Jahre 1602 von Bosio entdeckt, aber nicht näher erforscht[100]. Es war ohne Zweifel der Begräbnisplatz der Juden von Trastevere. Nachdem es längere Zeit verschollen war, hat Venuti es um 1740—45 wiedergefunden und beschrieben. Die damals gefundenen Inschriften sind an verschiedene Orte zerstreut worden[101]. Dann war es wieder lange Zeit unbekannt, bis es im Oktober 1904 abermals entdeckt wurde. Die wegen der Verschüttung sehr mühevolle Erforschung hat Nikolaus Müller ausgeführt[102]. 2) Ein ansehnliches Cömeterium wurde im Anfang

---

Kaiser als Quelle zurückgehen (Constantin d. Gr. z. B. hieß mit seinem vollen Namen C. Flavius Valerius Aurelius Claudius Const.), so beweisen sie doch immerhin ein nahes Verhältnis der Juden zu den Kaisern. — Vgl. sonst auch die Abhandlung von Harnack über die Christen am Kaiserhofe (*Princeton Review* 1878, *July p.* 239—280); über dasselbe Thema auch dessen „Mission und Ausbreitung des Christentums" 2. Aufl. II, 32—40.

98) Hierauf macht mit Recht auch Berliner (Gesch. der Juden in Rom I, 105f.) aufmerksam.

99) Vgl. die Übersichten bei Fr. Xav. Kraus, Roma Sotterranea (1. Aufl. 1873) S. 489f. Caspari, Quellen zur Gesch. des Taufsymbols III, 1875, S. 271f. Berliner, Geschichte der Juden in Rom Bd. I, 1893, S. 45—92. Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 49ff. Daselbst S. 459—483 Zusammenstellung der Inschriften. S. Krauß, Art. *Catacombs* in *The Jewish Encyclopedia* III, 614—618. — Die bis gegen Ende der fünfziger Jahre bekannten griechich-jüdischen Inschriften aus Rom sind zusammengestellt im *Corp. Inscr. Graec. T.* IV *n.* 9901—9926. Einige lateinische s. im *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 29756—29763. Die vollständigste Zusammenstellung geben Vogelstein und Rieger a. a. O. Vgl. überh. die Literatur über die Inschriften oben § 2.

100) *Bosio, Roma Sotterranea* 1632, *libro* II, *cap.* 22, *p.* 141—143.

101) Beschreibung durch Venuti im *Giornale de' letterati, Roma* 1748. Die meisten Inschriften kamen in das *Museo Borgiano* zu Velletri und von da nach Neapel und auf das Kapitol, einzelne in das *Museum Kircherianum* und in die Sammlung der Benediktiner von *San Paolo fuori* (diese Notizen nach *de Ricci*, s. die folgende Anmerkung).

102) S. über die Wiederentdeckung: *de Ricci, Comptes rendus de l'Acad.*

der sechziger Jahre an der Via Appia in der Vigna Randanini (noch etwas weiter außen, als die Callistkatakombe) entdeckt. Ihm verdanken wir ebenfalls die Kenntnis einer großen Zahl römisch-jüdischer Grabschriften[103]. 3) Im J. 1867 (oder 1866?) wurde in der Vigna des Grafen Cimarra ebenfalls an der Via Appia (beinahe gegenüber der Callistkatakombe) ein jüdisches Cömeterium aufgedeckt, über welches de Rossi eine kurze Notiz gegeben hat[104]. | 4) Ein jüdisches Cömeterium an der Via Labicana, also in der Nähe des Esquilin und Viminal, etwa aus der Zeit der Antonine, ist im J. 1883 durch Marucchi nachgewiesen worden[105]. 5) Über ein im J. 1885 an der Via Appia, gegenüber der Vigna Randanini, entdecktes jüdisches Cömeterium hat Nikolaus Müller einen vorläufigen Bericht gegeben[106]. 6) Auch in Porto (an der Tibermündung) ist ein jüdisches Cömeterium mit einigen Inschriften gefunden worden[107]. Das Alter dieser Cömeterien und der darin enthaltenen Inschriften läßt sich nur annähernd bestimmen: sie mögen in der Hauptsache etwa dem zweiten bis vierten Jahrh. n. Chr. angehören, das zuerstgenannte vor der Porta Portuensis ist wohl noch älter.

Außer den eigentlichen Juden gab es in Rom (wie in Alexandria) auch Samaritaner[108]. Ein Samaritaner Namens Thallus, ein Freigelassener des Kaisers Tiberius, lieh dem Agrippa I. in

---

des Inscr. et Belles-Lettres 1905, *p.* 245—247, und de Waal, Römische Quartalschr. für christl. Altertumskunde 19. Jahrg. 1905, Abt. I, S. 140—142. — Durch die Güte von Nik. Müller bin ich in den Stand gesetzt, die von ihm gefundenen Inschriften für meine Darstellung in Abschnitt II, 1 bereits zu verwerten. Die Publikation derselben soll im *Nuovo Bullettino di Archeol. crist.* erfolgen.

103) Vgl. *Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini, Roma* 1862. — Ders., *Dissertazioni archeologiche di vario argomento, vol.* II, *Roma* 1865, *p.* 150—192. — Über die Lage des Cömeteriums s. den Plan bei *De Rossi, Bullettino di Archeologia cristiana* (1. Serie) Bd. V, 1867, S. 3 und dazu die Erläuterung S. 16.

104) *De Rossi, Bullettino* V, 16, Die Inschriften aus diesem Cömeterium gibt nach de Rossis Mitteilungen: Berliner, Geschichte der Juden in Rom I, 1893, S. 90—92.

105) Marucchi in De Rossis *Bullettino* 1883, *p.* 79 *sq.* Ders., *Di un nuovo cimitero giudaicho scoperto sulla via Labicana*, 1887.

106) *Nicolò Mueller, Le catacombe degli Ebrei presso la via Appia Pignatelli* (Mitteilungen des kaiserl. Deutschen archäolog. Instituts, Römische Abteilung Bd. I, 1886, S. 49—56).

107) S. *De Rossi, Bullettino* IV, 1866, *p.* 40. — Fünf Inschriften aus dem Cömeterium in Porto (darunter einige zum ersten Male) gibt nach Mitteilungen de Rossis: *Derenbourg, Mélanges Renier*, 1887, *p.* 437—441.

108) S. hierüber: *Juynboll, Commentarii in historiam gentis Samaritanae* (1846) *p.* 47—49.

Rom einst eine große Summe[109]. Die Existenz von Samaritanern in Rom noch zur Zeit des Ostgothenkönigs Theodorich ist bezeugt durch ein Schreiben dieses Königs an den Comes Arigernus, welches der Briefsammlung Cassiodors einverleibt ist[110]. Daß die Samaritaner überhaupt im römischen Reiche noch in der späteren Kaiserzeit nicht ohne Bedeutung waren, erhellt aus der kaiserlichen Gesetzgebung, welche mehrfach auf sie Bezug nimmt[111]. |

Im übrigen Italien sind die Juden meist erst in der späteren Kaiserzeit nachweisbar. Verhältnismäßig alt ist die jüdische Gemeinde in Puteoli (Dikaearchia), dem Haupthafenplatz für den Handel zwischen Italien und dem Orient. Außer den Phöniciern und andern Orientalen finden wir hier auch die Juden spätestens um den Beginn unserer Zeitrechnung (unmittelbar nach dem Tode des Herodes 4 vor Chr.)[112]. Aber auch in einem kleinen Städtchen wie Pompeii sind sie für die Zeit des Unterganges der Stadt 79 nach Chr. bereits nachweisbar[113]. In der späteren Kaiserzeit waren die Juden besonders in Unteritalien stark verbreitet[114]. In Apulien und Calabrien konnten im

109) *Jos. Antt.* XVIII, 6, 4. Vgl. dazu unten § 33, III, 10.

110) *Cassiodor. Variarum* III, 45 (*ed. Mommsen* in: *Monumenta Germaniae historica, Auctores antiquissimi t.* XII, 1894): *Arigerno Viro Illustri Comiti Theodericus Rex . . . . Defensores itaque sacrosanctae ecclesiae Romanae conquesti sunt, beatae recordationis quondam Simplicium domum in sacratissima Urbe positam ab Eufraxio acolutho instrumentis factis solemniter comparasse; quam per annorum longa curricula ecclesiam Romanam quieto jure suggerunt possedisse et in usus alienos transtulisse securitate dominii. Nunc autem existere Samareae superstitionis* [*populum*] *improba fronte duratum, qui synagogam ibidem fuisse iniquis conatibus mentiatur.* — *populum* fehlt in einem Teil der Handschriften und ist von Mommsen getilgt.

111) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XIII, 5, 18. XVI, 8, 16 u. 28. *Novell. Justin.* 129 u. 144.

112) *Jos. Antt.* XVII, 12, 1. *Bell. Jud.* II, 7, 1. — Schon im J. 61 n. Chr. war hier auch eine Christengemeinde (Ap.-Gesch. 28, 13—14).

113) In die Wände eines Hauses sind die Namen *Sodoma, Gomora* eingekratzt (*Le Blant, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1885, *p.* 146); außer *Maria*, was *femin.* von *Marius* sein könnte, kommt auch *Martha* vor. Auf Tongefäßen: *mur*[*ia*] *cast*[*a*] und *gar*[*um*] *cast*[*um*] oder *cast*[*imoniale*], womit *Plin. Hist. Nat.* XXXI, 95 zu vergleichen ist (Mau, Pompeii in Leben und Kunst 1900, S. 15f.). — De Rossi wollte unter einem *princeps libertinorum*, der einen Cuspius Pansa für die Wahl zum Ädilen empfiehlt (*Cuspium Pansam aed. Fabius Eupor princeps libertinorum*) den Archon einer Synagoge der Libertiner verstehen (*Bullettino di archeol. crist.* 1864, *p.* 70 u. 92f.). Die Richtigkeit dieser Deutung ist äußerst fraglich. — Vgl. überhaupt auch Renan, Der Antichrist (1873), S. 8.

114) S. *Ascoli, Iscrizioni etc.* 1880, *p.* 33—38. — *Neubauer, The early*

vierten Jahrhundert an manchen Orten die Gemeindeämter nicht regelmäßig besetzt werden, weil die jüdischen Einwohner sich weigerten, dieselben zu übernehmen[115]. In Venosa (Venusia in Apulien, Geburtsort des Horatius) ist eine jüdische Katakombe mit zahlreichen griechischen, lateinischen und hebräischen Inschriften, etwa aus dem 6. Jahrh. n. Chr., entdeckt worden[116]. Auch in Tarent, Capua und Neapel und in allen Hauptstädten Siciliens: Syracus, Palermo, Agrigent, begegnen wir ihnen in dieser späteren Zeit[117]. Nicht ganz so dicht scheinen sie in Oberitalien gesessen zu haben. Doch finden wir sie auch hier in den meisten größeren Städten: Ravenna, Aquileia, Bologna, Brescia, Mailand, Genua[118].

---

settlement of the Jews in Southern Italy (*Jewish Quarterly Review* IV, 1892, *p.* 606—625). — *Adler*, *The Jews in Southern Italy* (*Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 111—115) [Inschriften aus dem Museum von Tarent].

115) Erlaß der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 im *Codex Theodosianus* XII, 1, 158: *Vacillare per Apuliam Calabriamque plurimos ordines civitatum comperimus, quia Judaicae superstitionis sunt, et quadam se lege, quae in Orientis partibus lata est, necessitate subeundorum munerum aestimant defendendos.*

116) Die Katakombe ist schon im J. 1853 entdeckt und in zwei Denkschriften (von De Angelis und Smith und von D'Aloe) beschriebeu worden. Beide Denkschriften lagen aber handschriftlich im Archiv des Museums zu Neapel vergraben, bis ihr Inhalt in neuerer Zeit bekannt gemacht wurde 1) durch *Ascoli*, *Iscrizioni inedite o mal note greche latine ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano, Torino e Roma* 1880, und 2) im *Corp. Inscr. Lat. t.* IX (1883) *n.* 6195—6241, vgl. 647. 648. — Eine kurze Mitteilung über die Katakombe hatte schon früher Hirschfeld gegeben (*Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 148—152). — Vgl. auch Theol. Literaturztg. 1880, 485—488. Grätz, Monatsschr. 1880, S. 433 ff. *Derenbourg*, *Revue des études juives t.* II, 1881, *p.* 131—134. *Lenormant*, *La catacombe juive de Venosa* (*Revue des études juives t.* VI, 1883, *p.* 200—207). — Außer den Katakomben-Inschriften kennt man aus Venosa auch datierte hebräische Grabschriften aus dem neunten Jahrh., s. Ascoli a. a. O.; Theol. Litztg. 1880, 485.

117) Tarent: *Ascoli, Iscrizioni etc.* 1880, *p.* 84, *Notizie degli Scavi* 1882, *p.* 386. 387. 1883, *p.* 179 *sq.* *Corp. Inscr. Lat.* IX *n.* 6400—6402. *Adler*, *Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 111—115. — Capua: *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat.* X *n.* 3905. Jüdisches Ossuarium in Jerusalem mit der Aufschrift: *Μαρία Ἀλεξάνδρου γυνή, ἀπὸ Καπούης* (*Revue biblique* 1902, *p.* 106 *sq.*). — Neapel: *Procop. Bell. Gotth.* I, 8 u. 10, *ed. Dindorf t.* II *p.* 44 u. 53. — Syracus: *Corp. Inscr. Graec. n.* 9895. *Orsi, Nuovi ipogei di Sètte cristiane e giudaiche ai Cappuccini in Siracusa* (Röm. Quartalschr. für christl. Altertumskunde Bd. 14, 1900, S. 187—209). — Palermo, Agrigent (Briefe Gregors des Gr. in *Monumenta Germaniae, Epistolarum t.* I—II, *Index s. v. Hebraeus* und *Judaeus*).

118) Ravenna (*Anonymus Valesii c.* 81—82, im Anhang zu den meisten Ausgaben des Ammianus Marcellinus), Aquileia (Römische Inschrift bei

Für die übrigen Provinzen des Abendlandes beginnen die Zeugnisse ebenfalls erst in der späteren Kaiserzeit. Für Spanien haben wir ein wichtiges Zeugnis über die Verbreitung der Juden daselbst um 300 n. Chr. in den Beschlüssen der Synode von Elvira [119]. Im südlichen Gallien ist die Ansiedelung von Juden in der früheren Kaiserzeit wohl als wahrscheinlich zu vermuten, weil es im 2. Jahrhundert in Lyon und Vienne bereits Christengemeinden gegeben hat, die christliche Mission in der ältesten Zeit aber den Spuren der jüdischen zu folgen pflegte [120]. Sichere Zeugnisse für ein stärkeres Auftreten der Juden in Gallien gibt es jedoch erst seit dem 5. Jahrh. [121]. In Germanien haben in

---

Garrucci Cimitero p. 62), Bologna (*Ambrosius Exhortatio virginitatis c.* 1), Brescia (Inschriften *Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411 und Kaibel, *Inscr. Graecae Siciliae et Italiae n.* 2304), Mailand (*Cassiodor. Variar.* V, 37, Inschriften *Revue archéol. Nouv. Série t.* II, 1860, *p.* 348), Genua (*Cassiodor. Variar.* II, 27).

119) Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. I, S. 3. Vgl. über diese Synode: Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. V, 325 ff. Text bei (*Gonsalez*), *Collectio canonum ecclesiae Hispanae edita a publica Matritensi Bibliotheca, Madrid* 1808, *col.* 231—294. In Betracht kommen *canon* 49: *admoneri placuit possessores ut non patiantur fructus suos . . . . a Judaeis benedici. Canon* 50: *si vero quis clericus vel fidelis cum Judaeis cibum sumpserit. Canon* 78: *si quis fidelis habens uxorem cum Judaea vel gentili fuerit moechatus.* — Inschriften: *Corp. Inscr. Lat. t.* II *n.* 1982. *Huebner, Inscr. Hispaniae christ. n.* 34. Dreisprachige Inschrift von Tortosa (hebräisch-lateinisch-griechisch): *Le Blant et Renan, Revue archéol. Nouv. Série t.* II, 1860, *p.* 345—350 = *Huebner, Inscr. Hisp. christ. n.* 186 = *Chwolson, Corp. Inscr. hebr. p.* 167 *sqq.* Überhaupt: *Schwab, Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne* (*Nouvelles archives des missions scientifiques t.* XIV, 1907, *p.* 229—421). — Görres, Das Judentum im westgotischen Spanien 612—711 (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1905, S. 353—361).

120) *S. Reinach, La communauté juive de Lyon au deuxième siècle de notre ère* (*Revue des études juives t.* LI, 1906, *p.* 245—250) stützt sich auf *Euseb. Hist. eccl.* V, 1, 26: Die Märtyrerin Biblis bezeugt, daß den Christen nicht gestattet ist, Blut zu genießen. Daraus sei zu schließen, daß es in Lyon jüdische Schächter gegeben habe, denn die kleine Christengemeinde, die auf fremde Schlachter angewiesen war, hätte sonst dieses Verbot nicht halten können!

121) Th. Reinach (*Dictionnaire des antiquités* III, 1 *p.* 622) nennt als älteste Zeugnisse: *Vita Hilarii* und *Sidonius Apollinaris Epist.* III, 4. Aber die *Vita Hilarii* ist erst „etwa 200 Jahre nach dem Tode des Hilarius (367) geschrieben und fast ohne Wert" (Herzog-Haucks Real.-Enc. 3. Aufl. VIII, 57 f.). Andererseits gibt es Zeugnisse aus dem 5. Jahrh., die etwas älter sind als Sidonius Apollinaris, s. den sorgfältigen Artikel „*France*" in *The Jewish Encyclopedia* V, 1903, *p.* 442 *sqq.* (von Isr. Lévi). — In einem Erlaß der Kaiser Theodosius und Valentinianus an C. Amatius, den Statthalter von Gallien, vom J. 425 (*Constitutio Sirmondi* VI in: *Corpus juris Romani antejustiniani fasc.* VI *ed. Haenel p.* 458) heißt es: *Judaeis quoque vel paganis causas agendi*

Cöln im J. 321 Juden gewohnt[122]. Die Einzelheiten über diese spätere Ausbreitung im Abendlande sind hier nicht weiter zu verfolgen[123].

---

vel militandi licentiam denegamus: quibus Christianae legis nolumus servire personas. — Am stärksten waren die Juden an der südlichen Küste Galliens verbreitet in den Handelsstädten Narbo, Arelate und Massilia, s. Groß, *Gallia Judaica, Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques, Paris* 1897, *p.* 73—90 (ארלי *Arles*), 366—384 (מרשיליה *Marseille*), 393f. (ניצה *Nice*), 401—430 (נרבונה *Narbonne*), 489—493 (פרובינצא *Provence*). Groß, Zur Geschichte der Juden in Arles (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1878—1880, 1882). *Régné, Étude sur la condition des juifs de Narbonne du Ve au XIVe siècle* (*Revue des études juives t.* LV, 1908, *p.* 1—36 u. Forts.). Die Artikel über Arles, Marseille, Narbonne in *The Jewish Encyclopedia.* — Für das 6. bis 9. Jahrh. vgl. auch: Wiegand, Agobard von Lyon und die Judenfrage (Festschr. zum 80. Geburtstag des Prinzregenten von Bayern, auch separat) 1901. *Th. Reinach, Agobard et les juifs* (*Revue des études juives t.* L, 1905, *Actes et conférences p.* LXXXI *sqq.*). — Inschriften: lat. Inschrift zu Narbonne, datiert vom J. 688 n. Chr. (besprochen von Reinach, *Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 75—83, Faksimile auch in *The Jewish Encyclop.* V, 445); hebräische: *Chwolson, Corpus inscr. hebr. p.* 179 *sq. Schwab, Inscriptions hébraïques en France du VIIe au XVe siècle* (*Bulletin archéol. du comité des travaux historiques et scientifiques, année* 1897, *p.* 178—217). Ders., *Rapport sur les inscriptions hebraïques de France* (*Nouvelles archives des missions scientifiques t.* XII, *fasc.* 3, 1904, *p.* 143—402, hier *p.* 169—189 die Inschriften des früheren Mittelalters).

122) *Codex Theodosianus* XVI, 8, 3: *Imp. Constantinus A. Decurionibus Agrippiniensibus: Cunctis ordinibus generali lege concedimus, Judaeos vocare ad curiam* [datiert vom J. 321 n. Chr.].

123) S. hierüber die an der Spitze dieses Paragraphen genannten Werke und Artikel von L. Friedländer, Th. Reinach, de Ricci u. a. Interessantes Material gibt auch Caro, Die Juden des Mittelalters in ihrer wirtschaftlichen Betätigung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1904, S. 423—439, 576—603, hier S. 423—429 über das spätere Altertum). Er verweist u. a. auf eine Stelle in Hieronymus' Kommentar zu *Jesaja* 66, 20 (*opp. ed. Vallarsi* IV, 824), wo dieser gegen die wörtliche Fassung von *Jes.* 66, 20 polemisiert, derzufolge erwartet wird, daß alle Juden ins Heilige Land zurückkehren, die Vornehmen zu Wagen: *qui senatoriae fuerint dignitatis et locum principum obtinuerint, de Britannis, Hispanis, Gallisque extremis hominum Morinis, et ubi bicornis finditur Rhenus, in carrucis veniant etc.* Wenn Hieronymus hier nicht seiner Phantasie zu freien Spielraum gelassen hat, muß es selbst in Britannien und Belgien (die Moriner sind eine belgische Völkerschaft) schon Juden gegeben haben, welche den städtischen Senaten angehörten.

II. Gemeinde-Verfassung.

1. Innere Organisation der Gemeinden[1].

Die Erhaltung der jüdischen Religion und Sitte bei den in alle Welt zerstreuten Gliedern des Volkes war selbstverständlich nur möglich, wenn sie auch in der Fremde, mitten unter der heidnischen Welt, sich zu selbständigen Gemeinden organisierten, in deren Schoß der Glaube und das Recht der Väter wie im Heiligen Lande gepflegt werden konnten. Im allgemeinen ist dies ohne Zweifel schon von frühe an geschehen, jedenfalls seit Beginn der hellenistischen Zeit. Die Art der Organisation war nach Zeit und Ort verschieden, namentlich insofern diese jüdischen Gemeinden bald den Charakter von reinen Privat-Vereinen hatten, bald aber mit mehr oder weniger politischen Befugnissen ausgerüstet waren: irgendwie aber hat eine selbständige Organisation sicherlich überall da stattgefunden, wo Juden nur in einiger Zahl beisammen wohnten.

Am wenigsten wissen wir in dieser Hinsicht über die östliche Diaspora; ja über die Diaspora der Euphratländer fehlen überhaupt alle näheren Notizen aus vortalmudischer Zeit. Auch für die Diaspora im Bereiche der griechischen Bildung ist das Material dürftig. Einigen Aufschluß geben zunächst die verschiedenen Bezeichnungen für den Begriff „Gemeinde“, denen wir hier begegnen. Sie deuten an, wie verschiedenartig die Stellung der Gemeinden war.

1. Am allgemeinsten ist die Bezeichnung *οἱ Ἰουδαῖοι*, die auf einigen älteren Inschriften gebraucht ist. a) Inschrift von Schedia bei Alexandria aus der Zeit des Ptolemäus III. Euergetes (247—221 vor Chr.): *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης . . . τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι* (s. oben S. 41). „Die Juden“ ist hier Bezeichnung der Ortsgemeinde. b) Inschrift von Athribis im südlichen Delta (wahrscheinlich aus dem 2. Jahrh. vor Chr.): *Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι* (s. oben S. 43).

2. *πολίτευμα.* Auch hierfür gibt es zwei Beispiele: a) Pseudo-Aristeas ed. Wendland § 310: *καθὼς δὲ ἀνεγνώσθη τὰ τεύχη* [nämlich die Pentateuch-Übersetzung], *στάντες οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν*

---

1) Vgl. hierzu: *Rhenferd*, *De arabarcha vel ethnarcha Judaeorum* (*Rhenferdii opera philologica* 1722, *p.* 584—613; auch in Ugolinis *Thesaurus T.* XXIV). — *Wesseling*, *Diatribe de Judaeorum archontibus ad inscriptionem Berenicensem*, *Traj. ad Rhen.* 1738 (auch in Ugolinis *Thesaurus T.* XXIV). — Die Abhandlung Wesselings ist noch heute von Wert.

ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἵ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους εἶπον. Neben den Priestern und den Ältesten der Übersetzer werden hier auch „die Ältesten *τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος*“ und „die Oberen“ (*ἡγούμενοι* = *ἄρχοντες*) genannt. *οἱ ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος* ist hier die gesamte Judenschaft von Alexandria, gleichbedeutend mit *τὸ πλῆθος*[2]. Letzteren Ausdruck gebraucht Aristeas auch vorher §. 308. — b) Inschrift von Berenike in Cyrenaica, wahrscheinlich 13 vor Chr. (*Corp. Inscr. Graec. n.* 5361) lin. 21sq.: *ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων.* — *πολίτευμα* bezeichnet im späteren Griechisch nicht nur die Staatsverwaltung und Staatsverfassung, sondern auch den Staat oder die Bürgerschaft selbst[3]. Es kann aber auch ein ganz kleines Gemeinwesen sein, das ähnlich wie eine städtische Kommune organisiert ist und eine einigermaßen selbständige Existenz neben der städtischen Kommune hat, etwa eine Kolonie von Ausländern[4]. Das Charakteristische ist also hier die relative Unabhängigkeit von der übrigen Bürgerschaft.

---

2) Zur Auslegung der Stelle vgl. Wendland, Festschrift für Vahlen, 1900, S. 128. Auf Grund der freien Wiedergabe der Stelle bei Josephus (*Antt.* XII, 2, 13 § 108: *τῶν ἑρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τοῦ πολιτεύματος οἱ προεστηκότες*) kann man versucht sein, das *τε* bei *οἱ ἡγούμενοι* zu tilgen (so Wilamowitz). Es wird aber nicht nur von allen Handschriften des Aristeas, sondern auch von allen des Eusebius (*Praep. evang.* VIII, 5, 6 *p.* 354b) geboten und ist sicher beizubehalten (so Wendland a. a. O.).

3) *πολίτευμα* = „der Staat“ oder „die Bürgerschaft“ kommt schon vor Polybius vor und ist seitdem häufig, vgl. z. B. Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 229, 60. 72 (Magnesia), 332, 56 (Elana). — Kern, Die Inschriften von Magnesia am Maeander 1900, *n.* 100a *lin.* 12—13: *τῷ σύνπαντι πλήθει τοῦ πολιτεύματος*, auch *n.* 101 *lin.* 14. — II *Makk.* 12, 7: Judas wollte wiederkehren *καὶ τὸ σύμπαν τῶν Ἰοππιτῶν ἐκριζῶσαι πολίτευμα.* — *Philo, De confus. linguar.* § 23 (*Mang.* I, 421): *ἐγγράφονται δ' οἱ μὲν ἀστεῖοι τῷ τῆς προτέρας πολιτεύματι. Id. De Josepho* § 14 (*Mang.* II, 51 *fin.*): *ἐφιέμενος ἐγγραφῆς τῆς ἐν τῷ μεγίστῳ καὶ ἀρίστῳ πολιτεύματι τοῦδε τοῦ κόσμου.* — Material auch in den Kommentaren zu *Ep. Pauli ad Phil.* 3, 20 (z. B. Raphel, *Annotationes in Nov. Test.* II, 514—518. Wetstein, *Nov. Test.* II, 277f.).

4) Interessantes Material bieten namentlich die von Macridy-Bey entdeckten und bekannt gemachten Grabschriften von Söldnern in Sidon (*Revue biblique* 1904, *p.* 547—556), hier *p.* 549: *Καυνίων τὸ πολίτευμα*, *p.* 551: *Τερμησσέων τῶν πρὸς Οἰνοάνδοις Πισιδῶν τὸ πολίτευμα*, *p.* 552: *Πιναρέων τὸ πολίτευμα.* Nach dem sonstigen Inhalt der Grabschriften sind es zweifellos Korporationen von Söldnern, die sämtlich aus Kleinasien stammen, aber in Sidon wohnen. Die Mitglieder nennen sich *πολῖται* (*p.* 551. 554). Ein Teil des Materiales auch bei *Jalabert*, *Revue archéol. quatr. Série t.* IV, 1904, *p.* 1—16. — Über die schon früher bekannt gewordene Inschrift der Kaunier (Söldner aus Kaunos, einer Stadt in Karien) handelt *Perdrizet*, *Revue archéol. trois. Série t.* 35, 1899, *p.* 42—48. Text auch bei Dittenberger,

3. *κατοικία*. Inschrift von Hierapolis in Phrygien aus römischer Zeit: bei unbefugter Benützung des Grabes ist eine Geldstrafe zu zahlen *τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων* (s. oben S. 17). — Der Gebrauch von *κατοικία* ist ein sehr mannigfaltiger. Es kann an sich jede „Ansiedelung" bezeichnen. Im staatsrechtlichen Sinne ist es häufig eine mit Privilegien ausgestattete, politisch irgendwie selbständige Kolonie von Ausländern[5]. So wird es auch hier gemeint sein.

4. *λαός*. Diese im biblischen Griechisch herrschende Bezeichnung des auserwählten Volkes kommt auch als Bezeichnung einer Lokalgemeinde vor. a. Inschrift von Hierapolis in Phrygien aus römischer Zeit: der unberechtigte Benützer des Grabes hat eine Geldstrafe zu zahlen *τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαί[ω]ν*, s. oben S. 17. — b. Mantinea: *πατὴρ λαοῦ διὰ βίου*[6]. — c. Inschriften von Larisa Pelasgiotis in Thessalien mit der häufigen Formel *τῷ λαῷ χαίρειν* (der Verstorbene sagt der Gemeinde Lebewohl), s. oben S. 56. Daß diese Inschriften jüdisch sind, darf wegen des auf ihnen vorkommenden Namens *Μαρία Ἰούδα* wohl als sicher gelten. — d. Nicht sicher, aber doch wahrscheinlich ist der jüdische Ursprung der oben S. 16 mitgeteilten Inschrift von Nysa: ein gewisser Menander hat *τὸν τόπον* (vermutlich die Synagoge) errichtet *τῶι λαῶι καὶ τῇ συνόδωι τ[ῇ περὶ] Δωσίθεον Θεογένου*. Die Doppelbezeichnung will sagen, daß das „Volk" einen Verein

---

Orientis gr. inscr. sel. n. 592. — Korporationen ähnlicher Art sind: das *πολίτευμα τῶν Φρυγῶν* auf einer in Pompeii gefundenen, wahrscheinlich aus Ägypten stammenden Inschrift (Kaibel, *Inscr. gr. Sicil. et Ital. n.* 701 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 658, über die Herkunft auch Ziebarth, Berliner philol. Wochenschr. 1906, 362), das *πολίτευμα* der Idumäer bei Memphis (Dittenberger *n.* 737, s. oben S. 39), das *πολίτευμα τῶν Κρητῶν* auf einem Papyrus in Mittelägypten (*Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I *p.* 125 *n.* 32), wahrscheinlich auch ein nicht näher bezeichnetes *πολίτευμα* auf einer Inschrift in Kos (*Paton and Hicks, Inscr. of Cos n.* 74 = Dittenberger *n.* 192).

5) So heißen die Militäransiedler in Ägypten *κάτοικοι* (s. die Literatur oben S. 34 f.); ebenso in Kleinasien (Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 229, 14. 338, 16; in der Anm. zu 229, 14 verweist Dittenberger für diesen Gebrauch von *κάτοικοι*, *κατοικία* auch auf *Polyb.* V, 65, 10. 78, 5. *Plut. Anton.* 16. *Appian. Civ.* V, 14. 19). *κατοικία* kann aber jede Ansiedelung sein, ist daher zuweilen geradezu = *κώμη*. — Über die macedonischen Militärkolonien in Kleinasien s. Radet, *De coloniis a Macedonibus in Asiam cis Taurum deductis*, *Paris* 1892. Schulten, Hermes Bd. 32, 1897, S. 523—537. Ed. Meyer, ebendas. 33, 1898, S. 643—647 (gegen Radet und Schulten, unter Hinweis auf den häufigen weiteren Gebrauch von *κατοικία*).

6) *Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV, 1897, *p.* 148.

bildet, der sich um Dositheus, Sohn des Theogenes, gruppiert (ähnliche Bezeichnungen der Vereine sind nicht selten). Die Inschrift ist vermutlich vorchristlich.

5. *ἔθνος*. Inschrift von Smyrna, 3. Jahrh. nach Chr. (s. oben S. 14f.): der unberechtigte Benützer des Grabes hat eine Geldstrafe zu zahlen *τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων*. Der Gebrauch des Ausdrucks *τὸ ἔθνος* zeigt, daß die strenge Unterscheidung von *ὁ λαός* = das auserwählte Volk, und *τὰ ἔθνη* = die Heiden, in der Diaspora doch nicht allgemein herrschend war.

Alle bisher genannten Bezeichnungen beruhen darauf, daß die Juden als ein fremdes Volk unter Fremden wohnten. Die beiden zuletzt erwähnten sagen dies ja direkt, während durch *πολίτευμα* und *κατοικία* zum Ausdruck kommt, daß sie eine politisch irgendwie selbständige Stellung neben der übrigen Einwohnerschaft hatten.

6. *σύνοδος*. Die Juden von Sardes, welche zugleich römische Bürger sind, versichern dem L. Antonius (50/49 vor Chr. Präses der Provinz Asien), daß sie eine eigene *σύνοδος* haben (*Jos. Antt.* XIV, 10, 17: *αὐτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ' ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν*). Sie wollen damit sagen, daß sie trotz ihrer Eigenschaft als römische Bürger darauf verzichten, vor den römischen *conventus juridici* Recht zu suchen. Insofern der Ausdruck *σύνοδος* durch den Gegensatz zu diesen *conventus* an die Hand gegeben ist, kann aus der Äußerung kein sicherer Schluß auf die Selbstbezeichnung der Gemeinde gezogen werden. Dagegen ist *σύνοδος* in diesem Sinne gebraucht auf der oben unter Nr. 4 erwähnten Inschrift von Nysa, deren jüdischer Ursprung freilich nicht sicher ist. Bei den griechischen Kultvereinen kommt *σύνοδος* häufig vor und bezeichnet 1. die festliche Versammlung des Vereins, 2. den Verein selbst. S. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 136—138. Im ersteren Sinne (Versammlung zur Festfeier) steht *σύνοδος* auch auf der jüdischen Inschrift von Berenike (*Corp. Inscr. Gr. n.* 5361, s. unten S. 80), lin. 23sq.: *καθ' ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν*.

7. *συναγωγή*, die in der späteren Zeit gewöhnliche Bezeichnung der jüdischen Gemeinde. Inschriftliche Zeugnisse: a. Inschrift von Pantikapäum vom J. 81 nach Chr. (s. oben S. 23f.), Urkunde über die Freilassung eines Sklaven, am Schlusse die Bemerkung *συνεπιτροπευούσης δὲ καὶ τῆς συναγωγῆς τῶν Ἰουδαίων*. Der Sinn dieser Bemerkung ist wohl, daß die Freilassung unter der Aufsicht der Gemeinde erfolgt ist, welche damit zugleich die Bürgschaft für die dauernde Durchführung übernimmt (*ἐπιτροπέω* nicht =

ἐπιτρέπω, sondern = *ἐπιτροπεύω*). — b. Inschrift von Phokaea (oben S. 14): *ἡ συναγωγὴ ἐ[τείμη]σεν τῶν Ἰουδαίων Τάτιον Σ[τράτ]ωνος.* — c. Inschrift von Akmonia (oben S. 20): *οὕστινας καὶ ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὅπλῳ ἐπιχρύσῳ* usw. — d. Häufig ist *συναγωγή* in der Bedeutung „Gemeinde" auf den römischen Grabschriften S. hierüber unten S. 81 ff. — Im Neuen Testament vgl. bes. Apgesch. 6, 9. 9, 2. — Über den späteren Gebrauch s. oben §. 27, Bd. II, S. 504f. — Ursprünglich ist *συναγωγή* wie *σύνοδος* die Zusammenkunft zu festlicher Feier und kommt in diesem Sinne auch bei den griechischen Kultvereinen vor (Beispiele oben Bd. II, S. 505f.). Aus der Bedeutung „Zusammenkunft, Versammlung" entwickelt sich wie bei *σύνοδος* die Bedeutung „Gemeinde". So gebrauchen es die LXX häufig für עֵדָה = die Gesamtgemeinde Israels. In der späteren Zeit aber ist *συναγωγή* in der Regel die Lokalgemeinde.

Die Verdrängung der Bezeichnungen *πολίτευμα, κατοικία, λαός, ἔθνος* durch den Ausdruck *συναγωγή* ist teils darin begründet, daß letzteres durch den Sprachgebrauch der LXX nahe gelegt war, teils aber drückt sich darin der Wandel der geschichtlichen Verhältnisse aus. Die politische Sonderstellung der jüdischen Gemeinden ging mehr und mehr zurück. Ursprünglich Kolonien von Ausländern im fremden Lande wurden sie je länger desto mehr Privatvereine von Einheimischen. Das Nationale trat zurück und das Bekenntnis in den Vordergrund. Dabei handelt es sich aber nicht um einen radikalen Bruch, sondern nur um ein mehr oder weniger. Wie ihnen früher das Sonderbekenntnis nicht fehlte, so haben sie später auch das Nationale nicht abgestreift (Näheres s. Abschnitt II, 2).

8. Im lateinischen Sprachgebrauch kommt auch die Bezeichnung *universitas* vor. Eine kaiserliche Verordnung vom J. 213 nach Chr. bezieht sich auf das Vermächtnis einer Frau an die *universitas Judaeorum, qui in Antiochensium civitati constituti sunt*[7]. Auch im Mittelalter hat sich diese Bezeichnung erhalten[8].

Die innere Organisation der Gemeinden war nach Zeit und Ort gewiß sehr verschieden. Die verschiedene äußere Stellung, die größeren oder geringeren politischen Befugnisse der Gemeinden mußten auch auf die inneren Einrichtungen ihre Wirkung ausüben. Typisch sind einerseits Alexandria, andererseits Rom:

7) *Cod. Justin.* I, 9, 1.

8) Z. B. in Marseille im 14. Jahrh., *Revue des études juives t.* XLVII, 1903, *p.* 73: *Universitatis Judaeorum ... civitatis Massiliae. Ib. p.* 63: *Universitas Judaeorum.*

dort eine einheitliche Zusammenfassung der nach vielen Tausenden zählenden Judenschaft mit bedeutender politischer Machtstellung, hier trotz erheblicher Zahl doch nur einzelne Privatvereine ohne politische Sonderrechte. Diese beiden Weltstädte sind zugleich die einzigen, über deren Judenschaft wir näher orientiert sind. Nur hinsichtlich ihrer kann eine speziellere Darstellung der Verfassung versucht werden. Daneben sind einige Städte der Cyrenaica besonders zu behandeln. Im übrigen haben wir über die jüdischen Gemeindebeamten nur so zufällige und vereinzelte Notizen, daß wir dieses dürftige Material am besten mit dem über die römischen Gemeinden verbinden. Als wahrscheinlich darf hervorgehoben werden, daß es zwei Kategorien von Beamten fast überall gegeben hat: 1. die *ἄρχοντες* und 2. die *ἀρχισυνάγωγοι*.

In Alexandria bildete zur Zeit des Pseudo-Aristeas die gesamte Judenschaft ein *πολίτευμα*, an dessen Spitze *πρεσβύτεροι* und *ἡγούμενοι* standen (s. oben S. 71f.). Da die Juden — wenigstens zur Zeit Philos — etwa zwei Fünftel der Einwohnerschaft ausmachten, (s. oben S. 36f.), muß dies ein Gemeinwesen von imponierender Bedeutung gewesen sein. *ἡγούμενοι* ist nur allgemeine Bezeichnung, nicht Titel; es ist gewiß gleichbedeutend mit *ἄρχοντες* (dem Ausschuß der *πρεσβύτεροι*), wobei unentschieden bleibt, ob diese in einer Art monarchischer Spitze gipfelten oder nicht. — Zur Zeit Strabos stand an der Spitze der Juden ein *ἐθνάρχης*, „welcher das Volk regiert und Gericht hält und für Erfüllung der Verpflichtungen und Befolgung der Verordnungen sorgt wie der Archon einer unabhängigen Stadt“ [9]. Die Juden bildeten also hier, obwohl sie das alexandrinische Bürgerrecht besaßen (s. Nr. III), doch einen selbständigen Kummunalverband in oder neben der übrigen Stadt, ähnlich wie in Cyrene. Diese selbständige Stellung war dadurch ermöglicht, daß Alexandria bis auf Septimius Severus im Unterschied von fast allen hellenistischen Städten keinen städtischen Senat hatte [10]. — |

9) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.*

10) *Spartian. Sever. c.* 17 (in den *Scriptores Historiae Augustae ed. Peter* 1865): *Alexandrinis jus buleutarum dedit, qui sine publico consilio ita ut sub regibus ante vivebant, uno judice contenti. Dio Cass.* LI, 17: *τοῖς δ' Ἀλεξανδρεῦσιν ἄνευ βουλευτῶν πολιτεύεσθαι ἐκέλευσε* (*scil. Augustus*). Vgl. auch *Corp. Inscr. Graec. n.* 4679 = *Dittenberger, Orientis gr. inscr. sel. n.* 709. Nach Dio Cassius wäre anzunehmen, daß Augustus die vorher bestehende *βουλή* aufgehoben hat, nach Spartian aber hat sie nie existiert. Letzteres ist das wahrscheinlichere (so z. B. Mommsen und *Bouché-Leclercq* III, 154: *La population grecque d'Alexandrie avait ses tribus et ses dèmes, mais point de réprésentants de ces groupes dans un Conseil élu. Elle eut aussi des magistrats, mais des*

In der letzten Zeit des Augustus (11 nach Chr.) scheint irgendwelche Modifikation in der Verfassung der alexandrinischen Judenschaft eingetreten zu sein. Es wird zwar in einem Erlaß des Kaisers Claudius betont, daß auch Augustus nach dem Tode des Ethnarchen zur Zeit des Statthalters Aquila (11 nach Chr.) „nicht gehindert habe, daß Ethnarchen seien“ [11]. Allein es kommt dem Claudius in diesem Erlasse nur darauf an, hervorzuheben, daß auch unter Augustus die politischen Rechte und die religiöse Freiheit der Juden in Alexandria nicht geschmälert worden seien. Damit ist eine gewisse Modifikation der inneren Verfassung wohl vereinbar. Eine solche ist aber nach Philo eben durch Augustus herbeigeführt worden; denn er sagt, daß dieser nach dem Tode des jüdischen Genarchen durch einen Erlaß an Magius Maximus, der eben im Begriffe war, zum zweitenmale die Verwaltung von Ägypten zu übernehmen, eine Gerusia zur Verwaltung der jüdischen Angelegenheiten eingesetzt habe [12]. Der Unterschied dieser

---

magistrats nommés par le roi et administrant la ville en son nom). — Vgl. überhaupt über die Verfassung von Alexandria: *Strabo* XVII *p.* 797. Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 476 ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 1881, S. 451 ff. *Lumbroso*, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (*Turin* 1870) *p.* 212 *sqq.* *Wilcken*, *Observationes ad historiam Aegypti provinciae Romanae, Berol.* 1885, *p.* 7 *sqq.* Mommsen, Röm. Gesch. V, 555—558. Jung, Die römischen Verwaltungsbeamten in Ägypten (Wiener Studien XIV, 1892, S. 227—266). Preisigke, Städtisches Beamtenwesen im römischen Ägypten, Halle, Diss. 1903, S. 4 u. sonst. O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten 2. Aufl. 1905, S. 343 ff. *Bouché-Leclercq*, *Histoire des Lagides* III, 1906, *p.* 152—154. *Breccia*, *Tribù e demi in Alessandria* (*Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie Nr.* 10, 1908, *p.* 169—186).

11) *Jos. Antt.* XIX, 5, 2: *καθ' ὃν καιρὸν Ἀκύλας ἦν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τελευτήσαντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐθνάρχου τὸν Σεβαστὸν μὴ κεκωλυκέναι ἐθνάρχας γίγνεσθαι.* — Die Zeit des Aquila ist uns jetzt bekannt durch eine zweisprachige Inschrift, welche von dem Bau eines Kanales von Schedia nach Alexandria handelt *praefect. Aegypti C. Julio Aquila anno* XXXX *Caesaris*, griech. *ἐπὶ ἐπάρχου τῆς Αἰγύπτου Γαίου Ἰουλίου Ἀκύλαι L M Καίσαρος* (*Ephemeris epigr.* VII, 448 = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 12046; ein zweites Exemplar mit etwas abweichendem Wortlaut: *Bulletin de la Société archéol. d'Alexandrie* VII, 1905, *p.* 61 = *Revue archéol. quatr. Série t.* VI, 1905, *p.* 191). Das 40. Jahr des Augustus ist = 29. Aug. 10 bis 28. Aug. 11 nach Chr.

12) *Philo, in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 527 *sq.*: *τῆς ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαίων εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν διὰ τῶν πρὸς Μάγνον Μάξιμον ἐντολῶν, μέλλοντα πάλιν ἐπ' Αἰγύπτου* [l. *Ἀλεξανδρείας?*] *καὶ τῆς χώρας ἐπιτροπεύειν.* — Statt des von den Philo-Handschriften gebotenen *Μάγνον* ist zu lesen *Μάγιον* (*Corp. Inscr. Lat.* IX *n.* 1125: *M. Magio M. f. Maximo praef. Aegypti*). — Magius Maximus muß im J. 11 n. Chr. [genauer zwischen Sept. 10 und

späteren von der früheren Organisation ist hiernach der, daß die monarchische Gewalt des ἐθνάρχης durch eine γερουσία ersetzt oder daß ihm eine γερουσία an die Seite gesetzt wurde. Für letzteres kann man geltend machen, daß der Erlaß des Claudius das Fortbestehen der ἐθνάρχαι auch nach dem Eingreifen des Augustus vorauszusetzen scheint. Es ist aber freilich auch möglich, daß Claudius nur im allgemeinen sagen will, daß die Juden auch ferner ihre eigenen Oberen (ἐθνάρχαι) hatten[13]. Jedenfalls ist die jüdische γερουσία erst durch Augustus im J. 11 n. Chr. eingesetzt oder vielmehr wieder eingesetzt worden. Denn zur Zeit des Pseudo-Aristeas scheint bereits eine γερουσία bestanden zu haben, die aber inzwischen einem mehr monarchischen Regimente gewichen war. Sowohl die γερουσία als die an ihrer Spitze stehenden ἄρχοντες werden von Philo im Zusammenhang derselben Stelle noch mehrmals erwähnt[14]. Letztere sind identisch mit den

---

Aug. 12 n. Chr.] auf Aquila gefolgt sein. Denn auf ihn bezieht P. Meyer (Berliner philol. Wochenschr. 1907, *col.* 463, in der Anz. von *Cantarelli*, *La serie dei prefetti di Egitto*) mit Recht die Adresse eines Papyrus bei Wesseling, *Papyrorum scripturae Graecae specimina isagogica* 1900, *tab.* 8 *n.* 12. Die Adresse lautet: [. . .]ωι [Μ]αξίμω[ι] . ., das Datum: *ΜΑ Καίσαρος*, also Jahr 41 des Augustus, während im 40. Jahre des Augustus noch Aquila Statthalter war (s. die vorige Anm.). Hieraus ergeben sich für die Zeit des Amtswechsels die obigen Grenzen.

13) Wesseling, *De Judaeorum archontibus*, 1738, *c.* 8 *p.* 65—69 nimmt zwei verschiedene Anordnungen des Augustus an, die eine, als Aquila Statthalter von Ägypten war, und eine spätere, als Magius Maximus Statthalter war. Diese Annahme ist jetzt, nach der uns bekannten Chronologie der Statthalter, nicht mehr möglich.

14) *Philo*, *in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 528: τῶν ἀπὸ τῆς γερουσίας τρεῖς ἄνδρες. — *Ibid.* μεταπεμψαμένῳ πρότερον τοὺς ἡμετέρους ἄρχοντας. — *Ibid.* *p.* 528 *sq.*: τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν. — *Ibid.* § 14 *p.* 534: τῶν μὲν ἀρχόντων. — Löning (Die Gemeindeverfassung des Urchristentums 1888, S. 67) meint, daß Philo alle Mitglieder der γερουσία als ἄρχοντες bezeichne. Dies widerspricht aber aller Analogie und ist auch nach dem Zusammenhang bei Philo sehr unwahrscheinlich. In § 10, *Mang.* II, 528 heißt es, daß drei Mitglieder der Gerusia (τῶν ἀπὸ τῆς γερουσίας τρεῖς ἄνδρες) vom alexandrinischen Pöbel ausgeplündert worden seien. Dies habe Flaccus erfahren, als er „unsere Archonten" (τοὺς ἡμετέρους ἄρχοντας) zum Zwecke von Ausgleichsverhandlungen zu sich kommen ließ. Hier handelt es sich augenscheinlich um verschiedene Kategorien. Weiter hebt Philo hervor, daß bei der Geißelung von 38 Mitgliedern der Gerusia der sonst beobachtete Grundsatz, die alexandrinischen Bürger auch bei Abstrafungen ehrenvoller zu behandeln als die Ägypter, schnöde mißachtet worden sei. Denn während sonst sogar die jüdischen Privatleute, da sie Alexandriner sind, die ehrenvollere Bestrafung empfingen, habe man diesmal τοὺς ἄρχοντας, τὴν γερουσίαν, οἳ καὶ γέρως καὶ τιμῆς εἰσιν ἐπώνυμοι, behandelt wie die gemeinsten Ägypter. Die Nebenein-

bei Josephus vorkommenden *πρωτεύοντες τῆς γερουσίας*[15]. In betreff der Mitgliederzahl der *γερουσία* kann angeführt werden, daß Flaccus einst 38 Mitglieder derselben ins Theater schleppen und daselbst geißeln ließ[16]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Gesamtzahl 70 betrug (genauer 71), wie die rabbinische Tradition voraussetzt[17]. — Ein weitverbreiteter Irrtum ist die Identifizierung des ägyptischen Alabarchen mit dem jüdischen Ethnarchen. Das Amt des ersteren ist ein rein bürgerliches Amt, das allerdings öfters von angesehenen Juden bekleidet worden ist (s. unten Nr. III).

Daß auch die Juden in Cyrene eine politische Sonderstellung einnahmen, ergibt sich aus der Notiz Strabos, daß die Einwohner der Stadt in vier Klassen zerfielen: 1) Bürger, 2) Ackerbauern, 3) Metöken, 4) Juden[18]. Trotz dieser Sonderstellung genossen die Juden aber bürgerliche Gleichberechtigung (*ἰσονομία*)[19].

Sehr wertvolle Aufschlüsse über die Gemeindeverfassung der jüdischen Diaspora gibt uns eine jüdische Inschrift aus der Stadt Berenike in Cyrenaica, welche in Tripolis gefunden, von da nach Aix in der Provence gebracht worden ist und sich jetzt in Toulouse befindet[20]. Wir sehen daraus, daß die Juden von Berenike |

---

anderstellung der beiden Kategorien wäre hier doch völlig zwecklos, wenn sie identisch wären. Das Richtige s. auch bei Wesseling, *De Judaeorum archontibus c.* 7 *fin.* (*p.* 61 *sq.*).

15) *Jos. Bell. Jud.* VII, 10, 1.

16) *Philo, in Flaccum* § 10, *Mang.* II, 527 *sq.*

17) *Tosephta Sukka* IV *ed. Zuckermandel p.* 198, 22 = *jer. Sukka* V, 1: In der großen Synagoge zu Alexandria standen 71 goldene Stühle entsprechend den 71 Ältesten.

18) *Strabo* bei *Joseph. Antt.* XIV, 7, 2.

19) *Jos. Antt.* XVI, 6, 1: *τῶν μὲν πρότερον βασιλέων ἰσονομίαν αὐτοῖς παρεσχημένων.* Vgl. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I, 463.

20) *Corp. Inscr. Graec. Tom.* III, *n.* 5361 = *Musée de Toulouse, Catalogue des Antiquités* [*par Roschach*] 1865, *n.* 225, mit Faksimile (ich gebe hiernach den Text; auf den jetzigen Standort der Inschrift hat Prof. Dürrbach in Toulouse mich aufmerksam gemacht; ein Exemplar des Kataloges hat O. Hirschfeld mir mitgeteilt). — Über die Schicksale der Inschrift s. auch *Michon, Bulletin des Antiquaires de France* 1904, *p.* 329 *sq.* Text auch bei *Cagnat, Inscr. graecae ad res romanas pertinentes t.* I *n.* 1024.

Ἔτους νε̅ Φαῶφ κε̅, ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνο-
πηγίας, ἐπὶ ἀρχόντων Κλεάνδρου τοῦ
Στρατονίκου, Εὐφράνορος τοῦ Ἀρίστωνος,
Σωσιγένους τοῦ Σωσίππου, Ἀνδρομάχου
τοῦ Ἀνδρομάχου, Μάρκου Λαιλίου Ὀνασί-
ωνος τοῦ Ἀπολλωνίου, Φιλωνίδου τοῦ Ἀγή-
μονος, Αὐτοκλέους τοῦ Τήμωνος, Σωνί-
κου τοῦ Θεοδότου, Ἰωσήπου τοῦ Σράτωνος [*sic*].

ein eigenes πολίτευμα bildeten (*lin.* 17*sq.* 21*sq.*), an dessen Spitze neun (selbstverständlich jüdische) Archonten standen (*lin.* 2—8. 21. 25). Über πολίτευμα s. oben S. 71f. Die Inschrift ist datiert vom Jahr 55 einer lokalen Ära, welche nach der wahrscheinlichsten Berechnung 67 vor Chr. beginnt. Hiernach würde das Datum = 13 vor Chr. sein[21]. |

Ἐπεὶ Μάρκος Τίττιος Σέστου υἱὸς Αἰμιλίᾳ,
ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός, παραγενηθεὶς εἰς
τὴν ἐπαρχείαν ἐπὶ δημοσίων πραγμάτων τήν
τε προστασίαν αὐτῶν ἐποιήσατο φιλανθρώ-
πως καὶ καλῶς ἔν τε τῆι ἀναστροφῇ ἡσύχιον
ἦθος ἐνδικνύμενος ἀεὶ διατελῶν τυγχάνει,
οὐ μόνον δὲ ἐν τούτοις ἀβαρῆ ἑαυτὸν παρέσ-
χηται, ἀλλὰ καὶ τοῖς κατ᾽ ἰδίαν ἐντυγχάνουσι
τῶν πολιτῶν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἐκ τοῦ πολιτεύ-
ματος ἡμῶν Ἰουδαίοις καὶ κοινῇ καὶ κατ᾽ ἰδίαν
εὔχρεστον προσστασίαν ποιούμενος οὐ δια-
λείπει τῆς ἰδίας καλοκἀγαθίας ἄξια πράσσων·
ὧν χάριν ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύ-
ματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων ἐπαινῆσαί τε αὐ-
τὸν καὶ στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ᾽ ἑκάστην
σύνοδον καὶ νουμηνίαν στεφάνωι ἐλαΐνωι καὶ
λημνίσκωι· τοὺς δὲ ἄρχοντας ἀναγράψαι τὸ
ψήφισμα εἰς στήλην λίθου Παρίου καὶ θεῖναι εἰς
τὸν ἐπισημότατον τόπον τοῦ ἀμφιθεάτρου.
Λευκαὶ πᾶσαι.

21) Über das Datum vgl.: *Wesseling, De Judaeorum archontibus*, 1738, *c.* 5 (*p.* 34—44). — *Fréret, Observations sur l'époque d'une ancienne inscription grecque, apportée de Tripoli d'Afrique en Provence* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie *t.* XXI, 1754, *p.* 225—244). — *Nauze, Examen des observations etc.* (*Ibid. p.* 245—269). — *Fréret, Supplément aux observations etc.* (*Ibid. p.* 270—277). — *Gibert, Sur l'époque d'une inscription grecque etc.* (*Histoire de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres t.* XXI, 1754, *p.* 35—39). — Nauze setzt den Anfangspunkt der Ära 96 oder 95 vor Chr., weil damals Cyrenaica durch das Testament des Ptolemäus Apion an die Römer kam (ebenso Frankel, Zeitschr. der DMG. IV, 1850, S. 105—107); Fréret 88 oder 87 vor Chr., weil damals Lucullus die Verhältnisse in Cyrenaica ordnete; Gibert 67 vor Chr., teils weil Eutropius und Eusebius in diese Zeit die definitive Besitzergreifung von Cyrenaica durch die Römer setzen, teils weil unter dieser Voraussetzung die kalendarischen Daten der Inschrift stimmen (im J. 13 vor Chr. sei der Versammlungstag des Laubhüttenfestes = 25. Paoph nach ägyptischem Kalender). — An Gibert schließt sich, durch persönliche Mitteilungen Göpels unterstützt, Franz an (*Corp. Inscr. Graec.*, Bemerkungen zu *n.* 5361); desgleichen Anger, Zeitschr. der DMG. IV, 1850, S. 110f. und Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 460 Anm. — Wieder anders ist die Berechnung von Wieseler, Chronologische Synopse (1843) S. 461—465; Ders., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien (1869) S. 310—312, und Gumpach, Ueber den altjüdischen Kalender (1848)

Am eingehendsten sind wir über die Gemeindeverfassung der Juden in Rom und überhaupt in Italien orientiert durch die zahlreichen in den Cömeterien von Rom und Venosa aufgefundenen jüdischen Grabschriften[22]. Sie zeigen uns auch, wie hier die Verhältnisse im wesentlichen jahrhundertelang sich gleich blieben. Denn die Inschriften von Venosa aus dem sechsten Jahrh. nach Chr. geben im wesentlichen noch dasselbe Bild wie die römischen, von denen die ältesten wohl den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung angehören. — Aus den römischen Inschriften erhellt zunächst, daß die Juden in Rom eine größere Anzahl einzelner selbständig organisierter Gemeinden (*συναγωγαί*) bildeten, jede mit eigener Synagoge, eigener Gerusia und eigenen Gemeindebeamten. Von einer einheitlichen Zusammenfassung der gesamten römischen Judenschaft unter eine *γερουσία* zeigt sich keine Spur. Während also die Juden in Alexandria eine große politische Korporation bildeten, mußten sie sich hier mit der bescheideneren Stellung einzelner religiöser Genossenschaften begnügen. Die einzelnen Gemeinden legten sich besondere Namen

S. 339—343. Sie nehmen mit dem ersten Herausgeber Maffei die ägyptische Ära des Augustus (30 vor Chr.) als Ausgangspunkt an, die aber nach Wieseler von den Juden vom J. 29 an gerechnet worden sein soll. Wie letzteres gekünstelt ist, so ist auch die Voraussetzung unwahrscheinlich, daß man in Cyrenaica nach den ägyptischen Jahren des Augustus gerechnet habe. — Unentschieden äußern sich: Wesseling a. a. O., Wurm in Bengels Archiv, zweiten Bandes 2. Stück 1817, S. 287—291, und Ideler, Handbuch der Chronologie I, 523f. II, 614f. — Aus dem Monatsdatum läßt sich wegen der Unsicherheit des jüdischen Kalenders kaum ein bestimmtes Resultat gewinnen. Der 25. Paophi fiel im J. 13, wenn man den altägyptischen Kalender voraussetzt, auf den 19. Oktober, wenn man den von Augustus eingeführten Kalender voraussetzt, auf den 22. Oktober (Mitteilung Sethes). Neumond war damals (nach einer Mitteilung Ginzels) am 30. September, wonach das Laubhüttenfest (15.—22. Tischri) auf den 14.—21. Okt. fallen würde. Festversammlung war am 1. und 8. Tage des Festes (*Lev.* 23, 35—36). Es kann also, wenn man eine kleine Ungenauigkeit (verspätete Neumondbeobachtung) annimmt, das Schlußfest = 22. Okt. gemeint sein.

22) Vgl. zum Folgenden: Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt, Leipzig 1879 (wo im Anhang auch die Texte der meisten in Betracht kommenden Inschriften abgedruckt sind). Mommsen in Sybels Histor. Zeitschr. 64. Bd. 1890, S. 426 bis 429. Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 38ff. Über die andersartige Organisation der jüdischen Gemeinden in der talmudischen Zeit s. Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judent. 1897, S. 588ff. 639ff. 673ff. — Durch die Güte Nicolaus Müllers bin ich in den Stand gesetzt, die von ihm gefundenen, noch nicht publizierten Inschriften (s. oben S. 65 f.) zu verwerten. Ich zitiere sie mit „Nic. Müller", unter Angabe der Nummer, soweit er ihnen eine solche schon gegeben hat.

bei, von denen folgende auf den Inschriften erwähnt werden: 1) eine *συναγωγὴ Αὐγουστησίων*[23], 2) eine *συναγωγὴ Ἀγριππησίων*[24], 3) eine *synagoga Bolumni* (l. *Volumni*) oder *Βολουμνησίων*[25]. Diese drei Gemeinden nennen sich nach hervorragenden Personen. Da neben den *Αὐγουστήσιοι* auch *Ἀγριππήσιοι* vorkommen, so werden jene ihren Namen von dem ersten Augustus, und diese den ihrigen von dessen Freunde und Ratgeber M. Agrippa haben. Die Benennung kann entweder darin ihren Grund haben, daß Augustus und Agrippa Patrone der betreffenden Gemeinden waren, oder darin, daß die Gemeinden wesentlich aus Sklaven und Freigelassenen des Augustus, resp. des Agrippa bestanden (vgl. *οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας Phil.* 4, 22). Letzteres dürfte das Wahrscheinlichere sein. Ob die kleinen Vereine auch nach dem Tode derjenigen, von welchen sie den Namen haben, noch fortexistierten, wissen wir nicht. Die *Αὐγουστήσιοι* können ihren Namen von dem jeweiligen Augustus haben[26]. Andere Gemeinden nannten

---

23) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli, Catalogo del Museo Nazionale di Napoli, Iscrizioni Latine n.* 1956: *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγοστησίων* (*sic*). — *Corp. Inscr. Gr.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo n.* 1960: *ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων*. — *Orelli, Inscr. Lat. n.* 3222 = CIL VI *n.* 29757: *Marcus Cuyntus Alexus grammateus ego* (l. *ἐκ*) *ton Augustasion mellarcon eccion* (l. *ἐκ τῶν*) *Augustesion*. — *Notizie degli scavi* 1900, *p.* 88 = *Revue des études juives* XLII *p.* 4: *Μαρκέλ[λα μή]τηρ συνα[γωγῆς] Αὐγουστη[σίων]*. — Nic. Müller *n.* 25: *γερουσάρχης συναγωγῆς Ἀγουστεσίων* (*sic*).

24) *Corp. Inscr. Graec.* 9907. — Nic. Müller *n.* 2: *συ[ναγωγ]ῆς Ἀγρι[ππησίων]*.

25) *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 = CIL VI *n.* 29756: *mater synagogarum Campi et Bolumni*. — Nic. Müller: *μελλάρχων Βολουμνησίων*.

26) Als Analogon sind zu vergleichen die *Τραιανήσιοι* in Ostia (*Kaibel, Inscr. Gr. Sic. et Ital. n.* 925: *Ἁγνῆς εὐσέμνοιο σπείρης Τραιανησίων οἵδε ἱερεῖς ἱέρειά τε θεοῦ μεγάλου Διωνύσου etc.*; nach einer lat. Inschrift, *Corp. Inscr. Lat.* XIV *n.* 4, haben diese *Traianenses* auch die Diana verehrt). — Auf lateinischen Inschriften kommen vor: *Augustiani* (*Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 8532), *Faustiniani* (CIL III 6077), *Aureliani* (CIL VI 631), *Aeliani* (VI 978). Nach Waltzing (*Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains t.* IV, 1900, *p.* 153 *sqq.*) sind hierunter Vereine innerhalb der kaiserlichen Dienerschaft zu verstehen. — Anders gemeint sind dagegen folgende Bezeichnungen griechischer Genossenschaften: *Διονυσιασταὶ Χαιρημόνειοι* (Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs* 1873, *p.* 230), *Ἀγαθοδαιμονιασταὶ Φιλώνειοι* (*ibid.*), *Διοσαταβυριασταὶ Εὐφρανόρειοι οἱ σὺν Ἀθηναίῳ Κνιδίῳ* (*ibid. p.* 229), *Διοσκουριασταὶ Θευδότειοι* (*Bulletin de corresp. hellénique t.* X, 1886, *p.* 425). Foucart betrachtet in diesen Fällen wohl mit Recht den Chäremon, Philon, Euphranor usw. als Gründer der betreffenden Genossenschaft (*Bulletin de corresp. hellénique* 1886, *p.* 203. 205). — Wieder anders gemeint sind die Bezeichnungen *Πομπηιασταί* (Verehrer des Pompejus in Delos, *Bulletin de corresp. hell.* VIII, 1884, *p.* 148) und *Ἀγριππιασταί* (Verehrer des

sich nach demjenigen Stadtteile Roms, in welchem die Mitglieder wohnten, nämlich 4) die *Καμπήσιοι* nach dem *Campus Martius*[27], und 5) die *Σιβουρήσιοι* nach der *Subura*, einem der belebtesten Quartiere des alten Roms, einem Zentrum des Handels und Geschäftslebens[28]. Von anderen Synagogennamen sind noch | bekannt: 6) eine *συναγωγὴ Ἑβρέων*, ohne Zweifel die der hebräisch redenden Juden im Unterschiede von den anderen, welche nicht mehr hebräisch sprachen[29], 7) eine *συναγωγὴ Βερνακλησίων* oder *Βερνακλώρων*, d. h. *vernaculorum*, also der „Einheimischen"[30], 8) eine *συναγωγὴ*

Agrippa in Sparta, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1299 = *Corp. Inscr. Lat.* III, *n.* 494). Hier handelt es sich um einen religiösen Kultus, analog dem Kaiserkultus. Die Wortbildung ist dieselbe wie bei *Ἀπολλωνιασταί*, *Ἀσκληπιασταί* usw. (*Dittenberger*, *Sylloge ed.* 2. *Index p.* 204). — Vgl. überh. Heinrici, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 483f. 506. Ders., Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier (1880) S. 158f. (vergleicht I Kor. 1, 12). Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 139f.

27) *Corp. Inscr. Graec.* 9905 (korrekterer Text nach Garrucci in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden, Anhang Nr. 4). — *Orelli* 2522 = CIL VI *n.* 29756. — *Garrucci*, *Dissertazioni* II, 161 *n.* 10.

28) *Corp. Inscr. Graec. n.* 6447 = *Fiorelli*, *Catalogo n.* 1954: *Νεικοδημος ὁ ἀρχων Σιβουρησιων*. — Mittheilungen des Deutschen archäol. Instituts, Römische Abtheilung Bd. I, 1886, S. 56: *ἄρχων Σ[. . . .]ρησίων*. — N. Brüll (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur VIII. Jahrg. 1887, S. 56f.) glaubte die Synagoge der Siburesier auch in der rabbinischen Literatur nachweisen zu können. Dort ist aber vielmehr von einer Synagoge des Severus (אסווירוס) die Rede. S. über diese: Epstein, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1885, S. 338. 339. Neubauer, ebendas. 1887, S. 508. Epstein in der Festschr. für Chwolson 1899, S. 49. — Über die *Subura* s. Paulys Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. VI, 1, 526. Wissowa, *Septimontium* und *Subura* (in: *Satura Viadrina*, Festschr. zum 25jähr. Bestehen des philol. Vereins zu Breslau, 1896). — Im eigentlichen Rom, innerhalb des *pomerium*, durften allerdings noch im Anfang der Kaiserzeit keine fremden *sacra* ausgeübt werden (s. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 35; Gilbert, Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum Bd. III, 1890, S. 65ff. bes. 109—115. Karlowa, *Intra pomoerium* und *extra pomoerium*, in: Festgabe zur Feier des 70. Geburtstages des Großherzogs von Baden 1896, S. 47ff.). Seit dem zweiten Jahrh. wurde dies aber anders. Seitdem sind auch jüdische Synagogen innerhalb des *pomerium* recht wohl möglich.

29) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9909: *Γαδία πατρὸς συναγωγῆς Αἰβρέων*. — *Mélanges Renier*, 1887, *p.* 439 = *Kaibel*, *Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 945: *πατρὸς τῶν Ἑβρέων Γαδία* (letztere in Porto). — Nic. Müller *n.* 14: *Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβρέων*. — Ders. *n.* 50: *ἀρχ. Ἑβρέων*. — Auch einzelne Personen werden als „Hebräer" bezeichnet, Nic. Müller: *Μόνιμος ὁ καὶ Εὐσαββάτις Ἑβραῖος*. — *Μακεδόνις ὁ Αἰβρέος Κεσαρεὺς τῆς Παλεστίνης*. — *Ἰουλιανὸς Ἑβρέος*. — Neben so vielen anderen Juden kann dies natürlich nicht = „Jude", sondern nur = „Jude hebräischer Bildung" sein. — Eine (*συν*)*αγωγὴ Ἑβρ.* kommt auch in Korinth vor (Deißmann, Licht vom Osten 1908, S. 9).

30) Nic. Müller: *Σαβεῖνος διὰ βίου Βερνακλησίων*. — *Δωνατὸς γραμ-*

Ἐλαίας nach dem Symbol des Ölbaums[31], 9) eine *συναγωγὴ Καλκαρησίων*, die ihren Namen von dem Gewerbe ihrer Mitglieder (*calcarienses*, Kalkbrenner) hatte[32]. — Von den Beamten, welche auf den Inschriften erwähnt werden, sind vor allem hervorzuheben der *γερουσιάρχης* und die *ἄρχοντες*. 1) Ein *γερουσιάρχης* kommt nicht nur auf den römischen Inschriften vor[33], sondern auch zu

---

ματεὺς συνγωγῆ[ς] (*sic*) *Βερνακλώρω[ν]*. — *Πολύ[μ]νις ἀρχισυνγωγὸς* (*sic*) *[συ]ναγωγῆς Βερνά[κλ]ων*.

31) *Corp. Inscr. Graec.* 9904. *De Rossi*, *Bullettino* V, 1867, *p.* 16 = Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 91. — Wegen des Namens vgl. auch oben Bd. II S. 524.

32) Nic. Müller: *Ἄπερ ἄρχων Καλκαρησίων*. — *[Γα]υδέντις Καλκ[α]ρησίων δὶς ἄρχ[ω]ν*. — Vgl. *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906, wo nicht *Καμπησίων* zu lesen ist, sondern *Καλκαρησίων* (als Lesart des Steines gibt Lupi *Καλκαρ .. ειων*, *Garrucci*, *Cimitero p.* 38 *sq.* *Καλκαρσπσιων*). — Auch in Porto: *Mélanges Renier* 1887, *p.* 440 (*πατ[ρὸς] συναγωγῆς τῶν Καρκαρησίων*). — Vereinigungen von Gewerbsgenossen, die zugleich den gemeinsamen Kultus pflegten, gab es im römischen Altertum in mannigfaltigster Weise (s. die Literatur über die *collegia* unten Abschnitt II, 2); es kommen unter denselben auch *sodales calcareses* vor (*Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 9224); im allgemeinen: *calcarienses* (CJL VI 9223, *cod. Theodosianus* XII, 1, 37), *calcis coctores* (*cod. Theod.* XIV, 6, *Edict. Dioclet.* VII, 4), ein *exonerator calcariarius* (*Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 9384). Vgl. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890) S. 120. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* (= *Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique, collection* in 8⁰, *tome* L, 2 *voll. Bruxelles* 1895—1896, dazu *vol.* III—IV, *Louvain* 1899—1900, außerhalb jener Sammlung) II, 116. IV, 17.

33) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9902 = *Fiorelli*, *Catal. n.* 1956: *Κυντιανὸς γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων*. — *Garrucci*, *Cimitero degli antichi Ebrei p.* 51: *Ἀστερίῳ γιερουσάρχῃ* (*sic*). — *Ibid. p.* 62: *Οὐρσακίου ἀπὸ Ἀκουιλείας γερουσιάρχου*. — *Ibid. p.* 69: *Πανχάρις γερουσιάρχης*. — *Garrucci*, *Dissertazioni* II, 183 *n.* 27: *Θαιόφιλ[ος γερο]υσιάρχης*. — *Revue archéol. trois. Série t.* 39, 1901, *p.* 458 *n.* 139: *Σειλικες γερουσιάρχης*. — Nic. Müller *n.* 2: *γερου[σιάρχ]ης συ[ναγωγ]ῆς Ἀγρι[ππησίων]*. — *n.* 25: *Ἄννις γερουσάρχης* (*sic*) *συναγωγῆς Ἀγουστεσίων* (*sic*). — *n.* 30: *Ἰουλιανὸς γερουσιάρχης*. — *Σύμμαχος ειεροσάρχης Τριπολίτης*. — [. . . .]*ος ἰερου[σιάρ]χων*. — Die Orthographie in den beiden letzten Fällen beruht wohl nicht auf einem Fehler des Steinmetzen, sondern auf Erweichung in der Aussprache von g zu j. — Zu diesen Katakomben-Inschriften ist neuerdings eine monumentale, leider defekte, lateinische Inschrift gekommen, welche von der Errichtung eines *munimentum* handelt. Der Sinn scheint zu sein, daß die jüdische Gemeinde einen Platz erworben und dem Gerusiarchen C. Julius Justus zur Errichtung eines Denkmales (*munimentum* = *monumentum*) für sich und seine Kinder überlassen hat. Die Würdenträger der Gemeinde werden dabei in der Reihenfolge *pater*, *gerusiarches* und *[diab]iu*(?) aufgezählt (*Lirio Dionysio patre et ..... no gerusiarche et Antonio .... iu*). Ein Faksimile des Textes mit Ergänzungsversuchen gibt *Ghislanzoni*, *Notizie degli Scavi* 1906, *p.* 410—415. Andere Ergänzungsversuche gibt *Lanciani*,

Venosa[34] und ander|wärts[35]. Der Titel kann nichts anderes bezeichnen als den Vorsitzenden oder das Haupt der *γερουσία*. Aus den Formeln *γερουσιάρχης συναγωγῆς Αὐγουστησίων* (zweimal) und *γερουσιάρχης συναγωγῆς Ἀγρι[ππησίων]* ergibt sich aber, was oben schon hervorgehoben wurde, daß jede einzelne der römischen Gemeinden ihre eigene *γερουσία* mit eigenen Beamten hatte. Angesichts dieser Tatsache ist es sehr instruktiv, daß auf den römischen Inschriften nirgends der Titel *πρεσβύτερος* vorkommt (oder irgend ein ähnlicher Titel, der das Mitglied der *γερουσία* als solches bezeichnete; denn die *ἄρχοντες* sind sicherlich nicht einfache Mitglieder, sondern der Ausschuß der *γερουσία*). Die Erklärung für diese Tatsache kann nur darin gefunden werden, daß auf den Grabschriften eben nur die eigentlichen Ämter namhaft gemacht werden, die „Ältesten" aber nicht als eigentliche Beamte im technischen Sinne galten. Sie waren die Vertreter und Vertrauensmänner der Gemeinde, aber nicht Beamte mit bestimmten einzelnen Funktionen. — 2) Sehr häufig ist auf den römischen Grabschriften der Titel *ἄρχων*[36]. Wir begegnen ihm auch sonst, man darf sagen: im gesamten Gebiete der jüdischen Diaspora, in Syrien, Kleinasien, Ägypten, Cyrenaica[37]. Auch auf nicht-römischen Grabschriften Italiens kommt er vor[38], und Tertullian nennt neben

---

Monumenti antichi pubbl. per cura della Reale Accademia dei Lincei vol. XVI, 1906, *p.* 270.

34) *Ascoli, Iscrizioni p.* 55 *n.* 10 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6213 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI *p.* 204: *Φαυστινος γερουσιάρχου ἀρχίατρος.* — *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221: *filius Viti ierusiarcontis.* — Beachte in beiden Fällen die Form *γερουσιάρχων*, während die römischen Inschriften fast durchgängig *γερουσιάρχης* haben.

35) *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893 (zu Marano bei Neapel): *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.* — Unwahrscheinlich scheint mir die Meinung Th. Reinachs, daß der auf einer spätgriechischen Inschrift in Bithynien vorkommende *ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν* mit dem Gerusiarches identisch sei (vgl. oben S. 23).

36) *Corp. Inscr. Graec. n.* 9906. 6447. 6337. *Garrucci, Cimitero p.* 35, 51, 61, 67. Derselbe, *Dissertazioni* II, 158 *n.* 4, 164 *n.* 15, 16, 17, 18. *De Rossi, Bullettino* V, 16 = Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 92. — Dazu Nic. Müller *n.* 50: *ἀρχ. Ἑβρέων.* — *Ἄπερ ἄρχων Καλκαρησίων.* — *Ἰούδας καὶ Ἰωσῆς ἄρχοντες καὶ ἱερεῖς.* — Näheres s. in meiner Schrift: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 20ff.

37) Antiochia in Syrien: *Jos. Bell. Jud.* VII, 3, 3: *ἦν γὰρ ἄρχων τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἰουδαίων.* — Tlos in Lycien, Inschrift (oben S. 21): *ὑπὲρ ἀρχοντείας τελουμένας παρ' ἡμεῖν Ἰουδαίοις.* — Alexandria, s. oben S. 78. — Eine Metropolis in Mittelägypten, Papyrus (oben S. 48): *ἀρχόντων Ἰουδαίων προσευχῆς Θηβαίων.* — Berenike in Cyrenaica: 9 *ἄρχοντες* (s. oben S. 79 f.).

38) *De Rossi, Bullettino* IV, 40 = *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital.*

dem Priester und Leviten auch den *archon* als jüdischen Beamten[39]. Nach allen sonstigen Analogien (vgl. bes. Alexandria und Berenike) darf auch für die römischen Gemeinden als selbstverständlich angenommen werden, daß jede Gemeinde mehrere *ἄρχοντες* hatte, welche den geschäftsführenden Ausschuß der | *γερουσία* bildeten. Aus dem mehrmals vorkommenden Titel *δὶς ἄρχων* sieht man, daß die Archonten auf bestimmte Zeit gewählt wurden[40], und eine dem Chrysostomus zugeschriebene *Homilia in S. Johannis Natalem*, welche speziell die Verhältnisse in Italien während der späteren Kaiserzeit berücksichtigt, sagt uns genauer, daß die Archonten immer mit Beginn des bürgerlichen Jahres der Juden im September gewählt wurden. Die interessante Stelle lautet wörtlich[41]: *Inter haec intuendae sunt temporum qualitates et gesta morum; et primum perfidia Judaeorum, qui semper in Deum et in Mosem contumaces exstiterunt, qui cum a Deo secundum Mosem initium anni mensem Martium acceperint, illi dictum pravitatis sive superbiae exercentes mensem Septembrem ipsum novum annum nuncupant, quo et mense magistratus sibi designant, quos Archontas vocant.* Neben der Wahl auf bestimmte Zeit scheint aber auch die Wahl auf Lebenszeit vorgekommen zu sein. Es ist wenigstens wahrscheinlich, daß der mehrmals vorkommende rätselhafte Titel *διὰ βίου* auf

---

n. 949: *Κλαύδιος Ἰωσῆς ἄρχων* (zu Porto bei Rom). — *Mommsen, Inscr. Regni Neap. n.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus* (zu Capua).

39) *Tertullian. De corona c.* 9: *Quis denique patriarches, quis prophetes, quis levites aut sacerdos aut archon, quis vel postea apostolus aut evangelizator aut episcopus invenitur coronatus?* — Der auf einer Inschrift in Utika (*Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 1205, *Addenda p.* 931) vorkommende *archon* ist daher gewiß ein jüdischer.

40) *Corp. Inscr. Graec.* 9910 (Faksimile bei *Engeström, Om Judarne i Rom*, 1876, Beilage): *Σαββάτις δὶς ἄρχων.* — *Bullettino della Commissione archeol. comunale* IX, 1881, *p.* 8: *Ἰάσων δὶς ἄρχων.* — Nic. Müller: *[Γα]υδέντις Καλκαρησίων δὶς ἄρχων.* — *Πρώκουλος ὠ δὴς ἄρχων.* — *Garrucci, Cimitero p.* 47: *Μάρων β' ἄρχ(ων).* — *Notizie degli scavi* 1892, *p.* 345: *Καίλιος Κυεῖντος φιλοπάτωρ β' ἄρχων.* — Es ist sehr merkwürdig, daß wir sechs Beispiele für die einmalige Wiederholung haben, aber keines für eine mehrmalige. — Bei den römischen Handwerkervereinen kommen vor: *magister iterum, ter, quater.* S. Waltzing, *Étude historique sur les corp. profess.* I, 368. IV, 359.

41) Die Homilie steht in den älteren Ausgaben der Werke des Chrysostomus, bis zur Montfauconschen, z. B. (nach *Wesseling, De Judaeorum archontibus c.* 10) in *Chrysostomi Opp. t.* II *ed. Paris.* 1687. Ich gebe das Zitat nach Wesseling.

42) *Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo* 1960: *Δατίβου τοῦ ζὰ (= διὰ) βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων.* — *Corp. Inscr. Graec.* 9907: *Ζώσιμος διὰ βίου συναγωγῆς Ἀγριππησίων.* — Nic. Müller: *Σαβεῖνος*

lebenslängliche Archonten zu deuten ist[42]. | — Zuweilen findet sich bei *ἄρχων* ein Zusatz, der eine erhöhte Würde andeutet[43]. Wir können darüber ebenso wenig Näheres sagen wie über die Titel *προάρχων* und *ἐξάρχων*[44]. Trotz der ursprünglich ganz demokratisch gedachten Verfassung finden sich doch Ansätze zu einer Vererbung der Ämter in angesehenen Familien; denn auf eine

---

διὰ βίου Βερνακλησίων. — *Garrucci, Dissertazioni* II, 184 *n.* 29: *Αιλια Πατρικια Τουλλιο Ειρηναιο κονιουγι βενεμερεντι φηκιτ διαβιο.* — *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 2555 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1893: *Ti. Claudius Philippus dia viu et gerusiarches.* — *Mommsen, IRN.* 7190 = *Fiorelli, Catalogo* 1962 = *CIL* VI *n.* 29762: *Tettius Rufinus Melitius vixit annis* LXXXV *iabius.* — *Ascoli, Iscrizioni p.* 51 *n.* 2 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6208: *Ταφος Ανα διαβιου.* — Bedenken gegen die obige Erklärung hat Ascoli erhoben *Iscrizioni p.* 112. In der Tat kann bei einigen dieser Inschriften (wo die Formel *διὰ βίου* am Ende steht) die Richtigkeit der gegebenen Erklärung bezweifelt werden. Jedenfalls gehört nicht hierher die von Clermont-Ganneau in Emmaus = Nikopolis in Palästina gefundene Inschrift *εὐτιχῖτε, ὁ γάμος διὰ βίου* (*Archives des missions scientifiques, troisième série t.* IX, 1882, *p.* 307—310; auch in *The Survey of Western Palestine, Memoirs* III, 81). Es scheint dies einfach ein Hochzeitswunsch zu sein: die Ehe möge währen *διὰ βίου*. Aber bei einem Teile der obigen Inschriften (besonders *CIL t.* X *n.* 1893: *dia viu et gerusiarches*, aber auch *CIGr.* 9903 und 9907 und Nic. Müller: *Σαβεῖνος etc.*) ist es evident, daß mit *διὰ βίου* ein lebenslängliches Amt bezeichnet wird (so auch Mommsen, Histor. Zeitschr. Bd. 64, S. 427). Es kann dies um so weniger bezweifelt werden, als die Formel in diesem Sinne auf griechischen Inschriften sehr gewöhnlich ist. Für Titel wie *ἱερεὺς διὰ βίου, ἀρχιερεὺς διὰ βίου, ξυστάρχης διὰ βίου, ἀγωνοθέτης διὰ βίου* gibt es zahlreiche Beispiele. Bei einem Kultverein in Delos kommt ein *συναγωγεὺς διὰ βίου* vor (*Bulletin de corresp. hellénique* XI, 1887, *p.* 256). Ja auch auf jüdischem Boden haben wir zwei sichere Analoga, nämlich 1) einen lebenslänglichen Archisynagogen (Inschrift von Akmonia in Phrygien, s. oben S. 20: *Γ. Τυρρώνιος Κλάδος ὁ διὰ βίου ἀρχι, συνάγωγος*) und 2) einen *πατὴρ λαοῦ διὰ βίου* (Inschr. von Mantinea, *Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 159 = *Revue des études juives* XXXIV-1897, *p.* 148). Es kann hiernach höchstens fraglich sein, ob wir auf obigen Beispielen einen spezielleren Titel oder den allgemeineren *ἄρχων* zu ergänzen haben. Letzteres scheint mir, eben weil es das Allgemeinere ist, das Wahrscheinlichere. — Über den analogen Titel *magister perpetuus* bei Handwerkervereinen s. Waltzing a. a. O. I, 387. IV, 358 (nur ein Beispiel: CIL XIV, 2299).

43) Nic. Müller *n.* 1: *L. Maecius archon alti ordinis.* — *Ἑρμογένης ἄρχων πάσης τιμῆς.* — *Garrucci Diss.* II, 163, *n.* 13: *Ἀλέξανδρος ἄρχων πάσης τειμῆς.* — Ders. II, 163 *n.* 14: *Jonata archon pases tessimen.* — *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo honoribus omnibus fuctus* (*sic*).

44) Ficker, Die altchristlichen Bildwerke im christl. Museum des Laterans 1890, S. 36: *Μαρκιανε προάρχων.* — Nic. Müller *n.* 11: *C. Furfanius Julianus exarchon.* — *n.* 14: *Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβρέων.*

solche deutet das Vorkommen „unmündiger“ oder „künftiger“ Archonten: *ἄρχων νήπιος* und *μελλάρχων*[45].

Wie in Palästina, so begegnen wir auch in Rom und Italien, ja überall in der Diaspora dem Amt des *ἀρχισυνάγωγος*[46]. Über die Verschiedenheit dieses Amtes von dem des *γερουσιάρχης* und der *ἄρχοντες* ist bereits oben (Bd. II, S. 511 f.) das Nötige bemerkt worden. Der Archisynagog ist nicht etwa der Vorsteher der Gemeinde, sondern er hat die Aufgabe, speziell die gottesdienstlichen | Versammlungen zu leiten und zu überwachen. Er kann natürlich aus der Zahl der *ἄρχοντες* genommen werden, so daß ein und dieselbe Person zugleich Archon und Archisynagog war. An sich aber sind beide Ämter verschieden, wie gerade die Inschriften beweisen. Über den späteren Gebrauch des Titels *ἀρχισυνάγωγος* als bloßen Titels bei unmündigen Kindern und Frauen s. oben Bd. II, S. 512. — Außer dem Archisynagogen hatte auch der Gemeindediener (*ὑπηρέτης*) beim Gottesdienst zu fungieren, der auch einmal auf einer römischen Grabschrift erwähnt wird[47]. — Ziemlich häufig sind auf den Inschriften endlich die Titel *pater synagogae* und *mater synagogae*[48]. Schon der Umstand, daß eben auch der letztere Titel

---

45) *Garrucci, Dissertazioni* II, 161 *n.* 10: *Ἀννιανὸς ἄρχων [νή]πιος ... αἰτῶν η'* (8 Jahre alt). — *Ibid. n.* 11: [?]*οκαθινος ἄρχων νήπιος.* — *Ibid.* II, 163 *n.* 13: *Ἀλεξάνδρῳ μελλάνχοντι* (l. *μελλάρχοντι*). — *Orelli, Inscr. n.* 3222 = *CIL* VI *n.* 29757: *mellarcon eccion* (l. *ἐκ τῶν*) *Augustesion an.* XII (12 Jahre alt). — Nic. Müller: *Ἐτηι*[.]*τος μελλά*[*ρ*]*χων.* — *Σίκουλος Σαβεῖνος μελλάρχων Βολουμνησίων ἐτῶν β' μηνῶν ι'* (also ein Kind von zwei Jahren!). — Analog ist das Vorkommen minderjähriger Dekurionen in den lateinischen Munizipien, s. *Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 3746. 3748. 4912. 7010. 7177. Vgl. auch oben § 27, Bd. II, S. 512.

46) In Rom: *Corp. Inscr. Graec.* 9906: *Ἰουλιανοῦ ἀρχισυναγώγου.* — *Garrucci, Cimitero p.* 67: *Stafulo arconti et archisynagogo.* — Nic. Müller *n.* 37: *Εὐφράσις ἀρχισυναγωγης* (*sic*). — *Πολύ*[*μ*]*νις ἀρχισύνγωγος* (*sic*) [*συ*]*ναγωγῆς Βερνά*[*κλ*]*ων.* — In Capua: *Mommsen, Inscr. Regni Neap.* 3657 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 3905: *Alfius Juda arcon arcosynagogus.* — In Venosa: *Ascoli, Iscrizioni p.* 49 *not.* 1 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX, *n.* 6201: *Ταφος Καλλιστου νιπιου ἀρχοσσιναγωγου* (*sic*). — *Ascoli p.* 52 *n.* 4 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6232 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI *p.* 203: *Ταφως Ασηλουνα ἀρχοσηνωγουγου.* — *Ascoli p.* 57 *n.* 12 = *CIL t.* IX *n.* 6205 = *Lenormant p.* 204: *Ταφως Ἰοσηφ ἀρχησυναγωγως υἱως Ἰωσηφ ἀρχησυναγογου.* — In Brescia: *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 2304: [*ἀρ*]*χισυναγωγο.* — Das Material über das Vorkommen von Archisynagogen in Ägypten, Kleinasien, Griechenland, Afrika s. oben Bd. II, S. 510 f.

47) *Garrucci, Dissertazioni* II, 166 *n.* 22: *Φλάβιος Ἰουλιανὸς ὑπηρέτης.*

48) *πατὴρ συναγωγῆς· Corp. Inscr. Graec.* 9904. 9905. 9908. 9909. *Garrucci, Cimitero p.* 52. Ders., *Dissertazioni* II, 161 *n.* 10. *Mélanges Renier p.* 440. — *pater sinagogae: Orelli-Henzen, Inscr. Lat. n.* 6145 = *Corp. Inscr.*

vorkommt, macht es wahrscheinlich, daß damit nicht ein eigentliches Gemeindeamt bezeichnet wird[49]. Es ist auch nicht der Patron der Gemeinde darunter zu verstehen[50], sondern es war ein Ehrentitel für betagte und um die Gemeinde verdiente Mitglieder[51]. Für den Patron kommt vereinzelt der Titel προστάτης vor[52].

Erst in sehr später Zeit ist bei den Juden der Diaspora der titulare Gebrauch von πρεσβύτερος nachweisbar. Die ältesten

---

Lat. t. VIII *n.* 8499. *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 4: *Hiereos et archisynagogos et patres synagogarum et ceteros, qui synagogis deserviunt.* — πατὴρ τῶν Ἑβρέων· *Mélanges Renier p.* 439 = *Kaibel, Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 945. — πατὴρ τοῦ στέματος *Corp. Inscr. Graec. n.* 9897. — πατὴρ λαοῦ διὰ βίου, Inschr. von Mantinea, s. oben S. 87. — *pater* (ohne Zusatz): *Garrucci, Dissertazioni* II, 164 *n.* 18. *Notizie degli Scavi* 1906, *p.* 411. 415 (hier im Range vor dem *gerusiarches*, s. oben Anm. 33). *Ascoli p.* 58 *n.* 15 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6221. *Ascoli p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant p.* 205 *sq. Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 647 u. 6236. — *mater synagogae: Corp. Inscr. Lat. t.* V *n.* 4411. *Orelli* 2522 = *CIL* VI *n.* 29756. — [μή]τηρ συνα[γωγῆς]: *Notizie degli Scavi* 1900, *p.* 88 = *Revue des études juives* XLII, 1901, *p.* 4.

49) Ein solches ist wohl gemeint mit dem Titel πατὴρ συνόδου auf Inschriften monotheistischer (judaisierender) Kultvereine in Tanais (an der nördlichen Spitze der *palus Maeotis*) s. *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini vol.* II, 1890, *n.* 445. 451. 455. Vgl. dazu Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 154. — Ein πατὴρ ὀργεωνικῆς συνόδου in Athen, *Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 1280[a]. — Ein προφήτης und πατήρ bei den Παιανισταὶ τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου μεγάλου Σαράπιδος, *Inscr. Graec. Sic. et Ital. ed. Kaibel n.* 1084. — Häufig ist *pater* bei den Mythras-Kultvereinen, sowohl allein, als in den Verbindungen *pater sacrorum*, *pater patrum*, *pater et sacerdos*, *pater et antistes*, s. die Belege bei *Cumont*, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t.* II, 1896, *Index p.* 535.

50) So Mommsen, Histor. Zeitschr. Bd. 64, S. 428, unter Vergleichung der Titel *pater collegi* und *mater collegi* bei den gewerblichen und religiösen Genossenschaften der Römer. Aber *patronus* und *pater* sind wahrscheinlich zu unterscheiden (s. Waltzing a. a. O. I, 425 ff. 446 ff.). Nur letzteres, nicht ersteres ist mit dem jüdischen *pater* zu vergleichen. S. über beide Titel auch Kornemann in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 424 f. (im Artikel *collegium*). Belege für *pater* bei Waltzing IV, 372 f., für *patronus* und *patrona*: Waltzing IV, 373—416.

51) Vgl. die Altersangaben: *Corp. Inscr. Graec.* 9904: Πανχάριος πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας ἐτῶν ἑκατὼν (*sic*) δέκα. — *Orelli* 2522 = *CIL* VI *n.* 29756: *Beturia Paulina . . . quae bixit an.* LXXXVI. *meses* VI . . . *mater synagogarum Campi et Bolumni.*

52) *Garrucci, Dissertazioni* II, 177. Derselbe Titel auch bei griechischen Kultvereinen, s. *Foucart*, *Des associations religieuses chez les Grecs p.* 28. Heinrici, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 516—520. Viel Material bei Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, *Index s. v.*

Belege dafür sind kaiserliche Verordnungen aus dem vierten Jahrhundert, bei welchen es überdies nicht sicher ist, daß sie auf die Verhältnisse der Diaspora sich beziehen [53]. Die wenigen Inschriften, auf welchen der Titel vorkommt, sind zum Teil noch jünger [54]. Daraus darf man freilich nicht folgern, daß es früher keine „Ältesten" gegeben hat; denn die *γερουσία*, die für Alexandria wie für die römischen Gemeinden bezeugt ist, kann nur das Kollegium der Ältesten sein. Aber diese „Ältesten" sind keine Beamten. Letztere heißen in der Diaspora überall — soweit unsere Kenntnis reicht — *ἄρχοντες* (s. S. 78—80. 85 f.). — Übrigens ist es auch fraglich, ob *πρεσβύτερος* auf den Inschriften überall als Titel und nicht zuweilen bloß als Altersbezeichnung gemeint ist [55].

Der Gebrauch der Ausdrücke *ἄρχοντες* und *γερουσία* zeigt, daß die Verfassung der Juden in der Diaspora an die Kommu-

53) *Codex Theodosianus* (*ed. Haenel*) XVI, 8, 2: *qui devotione tota synagogis Judaeorum, patriarchis vel presbyteris se dederunt. Ib.* XVI, 8, 13: *archisynagogis patriarchisque ac presbyteris. Ib.* XVI, 8, 14: *archisynagogi sive presbyteri Judaeorum.* — *Cod. Justin.* I, 9, 15: *Si qua inter Christianos et Judaeos sit contentio, non a senioribus Judaeorum, sed ab ordinariis judicibus dirimatur.* — *Novell.* 146, *c.* 1: *οἱ παρ' αὐτοῖς ἀρχιφερεκῖται ἢ πρεσβύτεροι τυχὸν ἢ διδάσκαλοι προσαγορευόμενοι.*

54) Inschriften in Smyrna, Korykos in Lycien, Bithynien, Jope [Grabschrift eines Kappadociers] (s. oben S. 14, 21, 23) und Venosa (hier nur bei Frauen, *gen. πρεσβυτέρες*, *Ascoli p.* 49 *not.* = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 6209. 6226. 6230; auch auf der Inschrift *Ascoli p.* 60, welche den griechischen Text sowohl in hebräischer als in griechischer Schrift gibt, ist nach Nic. Müller פרסביטרס und *πρεσβυτερες* zu lesen). — Bei heidnischen Kultvereinen findet sich der Titel nirgends, wohl aber bei den monotheistischen (judaisierenden) Kultvereinen von Tanais, Anfang des dritten Jahrh. nach Chr. (*Latyschev l. c.* II *n.* 450. 452. 456, vgl. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 207 f.). — Über *πρεσβύτεροι* in den heidnischen Kommunen s. Deißmann, Bibelstudien (1895) S. 153—155. *Lévy*, *Revue des études grecques* VIII, 1895, *p.* 231, 240. Vgl. auch oben Bd. II, S. 224, Anm. 3. — Über *πρέσβυς* in politischen Körperschaften s. Boeckh, *Corp. Inscr. Graec.* I *p.* 610. (Die Ergänzung von *πρέσβυς* auf der Inschrift der *Ἀγριππιασταί* in Sparta, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1299 = *Corp. Inscr. Lat.* III *n.* 494 ist ganz unsicher).

55) Clermont-Ganneau nimmt z. B. auf der Grabschrift eines Kappadociers in Jope (s. oben S. 23) *πρεσβύτερος* als Altersbezeichnung (*Recueil d'archéol. orientale* IV, 146 *sq.*). Er beruft sich dafür auf zwei von ihm in *Archives des missions scientifiques, trois. Série t.* XI 1885, *p.* 206 und 208 mitgeteilte palästinensische Inschriften. Die eine, *p.* 206 *n.* 28 lautet *Τρύφωνος πρεσβυτέρου* (sonst nichts), die andere *p.* 208 *n.* 32: *Βερουταρίου νεωτέρας* (sonst nichts). — Ein *Πλῆνις νεώτερος* bei Deißmann, Licht vom Osten S. 65. — Auf den von Nic. Müller aufgefundenen römischen Katakomben-Inschriften kommt (Nr. 48) eine *Σάρα Οὐρ(σ)α πρεσβύτης* vor, was sicherlich vom Alter zu verstehen ist wie *νήπιος* oder *παρθένος*.

nalverfassung der griechischen Städte sich angelehnt hat[56]. In wie starkem Maße dieses Vorbild überhaupt auf die äußeren Ordnungen der jüdischen Gemeinden eingewirkt hat, lehren auch noch andere Spuren.

Zunächst sind die *Ἰουδαῖοι νεώτεροι* auf der Inschrift von Hypaepa zu erwähnen (s. oben S. 15). In den griechischen Kommunen bildeten die jungen Männer der Stadt (*οἱ νέοι* oder *νεώτεροι*) einen Verein, hauptsächlich zum Zweck der gymnastischen Übungen. Verwandt damit sind die lateinischen *collegia juvenum*[57]. Ein ähnlicher Verein von Juden, wenn auch nicht zu gleichem Zwecke, scheinen die *Ἰουδαῖοι νεώτεροι* gewesen zu sein.

In den griechischen Kommunen war es üblich, verdiente Männer durch Verleihung eines Kranzes und etwa der *προεδρία* im Theater und bei den Festspielen zu ehren[58]. Diese Sitte ist

56) Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums (1888) S. 67, bezeichnet dies als eine „unrichtige Voraussetzung" meiner Darstellung. Das Obige wird dartun, daß diese „unrichtige Voraussetzung" noch stärker betont werden muß, als es von mir in der 2. Aufl. geschehen ist. — Über die Nachahmung der städischen Verfassungsformen von seiten der griechischen und römischen Vereine s. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen S. 133ff. 147ff. und sonst. Kornemann in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 418ff.

57) Vgl. *Collignon*, *Les collèges de Néoi dans les cités grecques* (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* 1880, *p.* 135—151; hier *p.* 136 *sq.* auch ein Verzeichnis der in Betracht kommenden Inschriften). — Mommsen, Röm. Gesch. V, 326. — Reinachs Erläuterungen zu der Inschrift von Hypaepa (*Revue des études juives* X, 1885, *p.* 74 *sq.*). — Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums 1888, S. 71. — Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 111—115. — Kornemann in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 390. — *Chapot*, *La province romaine proconsulaire d'Asie* 1904, *p.* 153—158. — *Demoulin*, *Les collegia juvenum dans l'Empire romain* (*Le Musée Belge* I, 1897, *p.* 114—136, 200—217, *ib.* III, 1899, *p.* 177—192). — *Floss*, *De collegiis juvenum quaestiones epigraphicae. Diss.* Erlangen 1897. — Material auch bei Dittenberger, *Sylloge Inscr. graec. ed.* 2 *Index p.* 364, und für die lat. *collegia juvenum* bei Waltzing a. a. O. IV, 216—222. — Als Beispiele mögen genannt werden die von Curtius mitgeteilten Inschriften von Pergamum (Hermes VII, 1873, S. 36ff. Nr. XI: Schreiben Hadrians *συνόδῳ τῶν ἐν Περγάμῳ νέων*, Nr. XIII: *ἐν τῷ τῶν νέων γυμνασίῳ*, Nr. XIV: *ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος τῶν νέων*), ferner das *corpus quod appellatur neon* in Kyzicus (*Ephemeris epigr.* III, 156 *sq.* = *Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 7060). Häufig werden die *ἔφηβοι* und die *νέοι* oder *νεώτεροι* neben einander genannt, z. B. *τῶν τε ἐφήβων καὶ νεωτέρων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀποδυομένων εἰς τὸ γυμνάσιον* (zu Phintia in Sicilien, *Corp. Inscr. Graec. n.* 5475 = *Kaibel, Inscr. Graec. Sicil. et Ital. n.* 256).

58) S. Schmitthenner, *De coronarum apud Athenienses honoribus. Quaestiones epigraphicae. Berol. Diss.* 1891. Dittmar, *De Atheniensium more exteros coronis publice ornandi* (Leipziger Studien zur class. Philol. XIII, 1891, S. 63—248).

nicht nur von den griechischen und römischen Vereinen[59], sondern auch von den Orientalen, z. B. den Tyriern und Ägyptern in Delos, den Sidoniern in Athen (s. unten II, 2) und so auch von den Juden aufgenommen worden. Die Gemeinde von Phokaea ehrte eine Frau, welche den Bau der Synagoge aus eigenen Mitteln bestritten hatte, *χρυσῷ στεφάνῳ καὶ προεδρίᾳ* (s. oben S. 14), wo unter der *προεδρία* wohl das Recht, in der Synagoge vorne an zu sitzen, zu verstehen ist. Die Gemeinde in Berenike faßte den Beschluß, den römischen Statthalter der Provinz, der sich den Juden freundlich gezeigt hatte, *στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ' ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν στεφάνῳ ἐλαΐνῳ καὶ λημνίσκῳ*. Dieser Beschluß wurde auf eine marmorne *στήλη* geschrieben und im Amphitheater aufgestellt (s. oben S. 80). Die Aufstellung im Amphitheater scheint nicht das Gewöhnliche gewesen zu sein. Häufiger hat man wohl solche Ehrendekrete in den Vorhöfen der Synagogen aufgestellt. Denn Philo sagt, daß bei der Zerstörung der jüdischen Proseuchen (Synagogen) in Alexandria auch die zu Ehren der Kaiser aufgestellten Schilde und goldenen Kränze und Stelen und Inschriften mit zerstört worden seien[60]; und ein andermal bemerkt er, daß man durch Zerstörung der Proseuchen den Juden unmöglich mache *τὴν εἰς τοὺς εὐεργέτας εὐσέβειαν .... οὐκ ἔχοντες ἱεροὺς περιβόλους οἷς ἐνδιαθήσονται τὸ εὐχάριστον*. Die Ehrengeschenke sind also in | den *περίβολοι* der Synagogen, d. h. in den offenen Hallen der Vorhöfe, aufgestellt worden[61]. — Von Verleihung eines goldenen Kranzes an einen wahrscheinlich jüdischen *στρατηγός*, Sohn des Chelkias, ist auf einem in Ägypten gefundenen Inschriften-Fragment die Rede (s. oben S. 42 und unten Abschnitt III gegen Ende). Es ist aber in diesem Falle nicht ersichtlich, ob die Ehrung von einer jüdischen Gemeinde ausgegangen ist.

Wie städtische Kommunen Tempel und andere Gebäude weihten

---

59) Ziebarth, Das griechische Vereinswesen S. 164f. Waltzing a. a. O. I, 493ff.

60) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20, *Mang.* II, 565: *καὶ σιωπῶ τὰς συγκαθαιρεθείσας καὶ συμπρησθείσας τῶν αὐτοκρατόρων τιμὰς ἀσπίδων καὶ στεφάνων ἐπιχρύσων καὶ στηλῶν καὶ ἐπιγραφῶν*.

61) *Philo in Flaccum* § 7, *Mang.* II, 524. — Irrtümlich habe ich früher diese Äußerung von einem Synagogengebet für den Kaiser verstanden (2. Aufl. I, 404). Das Richtige bei Wesseling, *De Judaeorum archontibus* c. 4 (*p.* 30—32). — *τὸν περίβολον τοῦ ὑπαίθρου* neben dem Synagogengebäude (dem *οἶκος*) erwähnt auch die Inschrift von Phokäa (s. oben S. 14, dazu die Erläuterungen von Reinach, *Revue des études juives* XII, 241*sq.*). — Auch im Vorhof des Tempels zu Jerusalem waren öffentliche Urkunden aufgestellt (I *Makk.* 11, 37. 14, 27. 48); ja sogar erbeutete Waffen (*σκῦλα βαρβαρικά*) aufgehängt, *Jos. Antt.* XV, 11, 3*fin.*

„zum Heil“ (ὑπὲρ σωτηρίας) der Könige und Kaiser, so kommt es auch bei jüdischen Gemeinden vor, daß sie eine Synagoge errichteten „zum Besten des Königs“. Zwei Beispiele dieser Art haben wir aus der Ptolemäerzeit. Unter Ptolemäus III. Euergetes (247—221 vor Chr.) bauten die Juden in Schedia bei Alexandria eine Synagoge *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης* usw. (s. oben S. 41). Unter einem späteren Ptolemäer, vermutlich Ptolemäus VI. Philometor, bauten die Juden in Athribis im südlichen Delta ihre Synagoge *Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας* (s. oben S. 43). Ein besonders merkwürdiges Beispiel ist die Synagoge von Kasiun im nördlichen Galiläa aus dem zweiten Jahrh. nach Chr. Unter den Trümmern derselben fand Renan folgende Inschrift: *Ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κ[υρί]ων ἡμῶν αὐτοκρατόρω[ν] Καισάρων Λ. Σεπτ. Σεουή[ρου] Εὐσεβ. Περτ. Σεβ. καὶ Μ. Αὐρ. Ἀ[ντωνε]ίνου [καὶ Λ. Σεπτ. Γ]έτα, υἱῶν αὐ[τοῦ . . .] εὐχῆς Ἰουδαίων*[62]. Die Synagoge ist also erbaut „zum Wohle“ des Kaisers Septimius Severus und seiner Söhne Caracalla und Geta, nach der Titulatur zwischen 196 und 198, wahrscheinlich 197 nach Chr. Seitwärts stehen noch die Worte: *καὶ Ἰουλίας Δόμνης Σεβ.* Am Schlusse ist wohl nicht zu ergänzen *καὶ προσευχῆς* (so Renan), sondern *ἐξ εὐχῆς* (so Renier a. a. O.).

Einfluß griechischer Rechtsformen bei der Sklavenfreilassung begegnet uns auf den Urkunden von Pantikapäum (s. oben S. 23 f.). Die Freilassung geschieht *ἐπὶ τῆς προσευχῆς* „in der Synagoge“ (vor versammelter Gemeinde)[63]. Dem Sklaven wird volle Freiheit geschenkt, aber mit einer Ausnahme, nämlich *χωρὶς ἱς τὴν προσευχὴν θωπείας τε καὶ προσκαρτερήσεως* „abgesehen von der Ehrfurcht gegen die Synagoge und dem regelmäßigen Besuche derselben“[64]. Dazu soll also der freigelassene Sklave verpflichtet bleiben. Ein Analogon zu dieser Freilassung an heiligem Orte, mit welcher eine gewisse Verpflichtung gegen denselben, d. h. gegen die Gottheit, verbunden ist, ist die im griechischen Alter-

---

62) **Renan**, *Mission de Phénicie p.* 774 *sq.*

63) *ἐπὶ τῆς προσευχῆς* hat die besser erhaltene der beiden Urkunden (*Latyschev n.* 52); die andere (*n.* 53) hat . . . *ροσευχη*, was man ergänzen kann [*ἐν τῇ π*]*ροσευχῇ*.

64) *προσκαρτερεῖν* kommt auch im Neuen Testamente in ähnlichem Sinne vor: *ἐν τῷ ἱερῷ Act.* 2, 46, *τῇ διδαχῇ Act.* 2, 42, *τῇ προσευχῇ Act.* 1, 14. 6, 4. *Rom.* 12, 12. *Col.* 4, 2; mit *εἴς τι Rom.* 13, 6. Das *Substant. προσκαρτέρησις Eph.* 6, 18. Auf den Inschriften von Pantikapäum kann nur der treue, beständige Eifer für die Synagoge, d. h. der regelmäßige Besuch derselben gemeint sein. Es ist also doch etwas mehr, als nur das Verharren im Judentum (so **Derenbourg**, *Journal asiatique, sixième Série t.* XI, 1868, *p.* 525—537).

tum häufige Form der Freilassung durch fiktiven Verkauf an einen Tempel. Der Akt geht im Tempel vor sich in der Form, daß der Herr den Sklaven an die Gottheit verkauft (wobei übrigens der Sklave selbst den Kaufpreis aufzubringen hat). Die faktische Wirkung ist aber nicht, daß der Verkaufte nun Tempelsklave wird. Er ist der Gottheit nur moralisch zugeeignet und tatsächlich frei[65]. So verschieden auch die heidnische und die jüdische Form ist, so ist doch der Zusammenhang unverkennbar. Namentlich wenn man mit Derenbourg annehmen darf, daß der jüdische Sklave im vorliegenden Falle zugleich mit der Freilassung erst Jude wurde, so würde diese Zueignung an Gott eine nahe Parallele mit der heidnischen Form des Verkaufes an eine Gottheit sein. Ein interessantes Mittelglied ist die mit den Urkunden von Pantikapäum verwandte, aber halb-heidnische Urkunde von Gorgippia (Latyschev Bd. II *n.* 400, s. oben S. 24). Dort heißt es von dem Herrn: *ἀνέθηκεν τῇ προσευχῇ*, er hat die Sklavin der Proseuche geweiht, als Weihgeschenk dargebracht. Übrigens zeigt sich der griechische Einfluß auf den Urkunden von Pantikapäum zweifellos schon in der Bemerkung, daß auch die Erben ihre Zustimmung gegeben haben (s. oben S. 24).

Ganz in den Formen, welche auf griechischen Inschriften geläufig sind, bewegen sich die Gräberinschriften von Smyrna und Hierapolis, von Tlos in Lycien und von Korykos in Cilicien (s. oben S. 14ff.). Sie drohen dem unbefugten Benützer des Grabes eine Geldstrafe an, welche teils an die städtische oder staatliche Kasse, teils an die der jüdischen Gemeinde zu zahlen ist. Nach der Inschrift von Smyrna (S. 14f.) hat der Schuldige dem *ἱερώτατον ταμεῖον*, d. h. wahrscheinlich dem kaiserlichen Fiskus,

65) S. Foucart, *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité d'après les inscriptions de Delphes* (*Archives des missions scientifiques, deuxième Série, t.* III, 1866, *p.* 375—424). — Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891) S. 374ff. (verweist auch auf die christliche *manumissio in ecclesia, Cod. Theodosianus* IV, 7. *Cod. Justin.* I, 13 usw.). — Zur Ergänzung: B. Latischew, *Nouveaux actes d'affranchissement à Chéronée et à Orchomène* (*Bulletin de correspondance hellénique t.* VIII, 1884, *p.* 53—75). Dieselben Inschriften auch in: *Corp. Inscr. Graecorum Graeciae Septentrionalis vol.* I *ed. Dittenberger*, 1892. Zahlreiche neue Urkunden aus Delphi s. im *Bulletin de corresp. hellénique t.* XVII, 1893, *p.* 343—409. *t.* XXII, 1898, *p.* 1—200. Aus Amphissa: *Κεραμοπουλλος, Ἐπιγραφαὶ ἀπελευθερωτικαὶ ἐξ Ἀμφίσσης* (*Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* 1904, *col.* 113—140) [Freilassung durch Verkauf an Asklepios]). — Eine Auswahl der verschiedenen Formen gibt: *Recueil des inscriptions juridiques grecques par Dareste, Haussoullier et Reinach, deuxième Série fasc.* II—III, *Paris* 1904, *p.* 233—318 (hier S. 233 auch noch mehr Literatur).

1500 Denare zu zahlen und dem *ἔθνος τῶν Ἰουδαίων* 1000 Denare. Die Inschriften von Hierapolis (S. 17f.) setzen nur Geldstrafen fest, welche an die jüdische Gemeinde, *τῷ λαῷ τῶν Ἰουδαίων* oder *τῇ κατοικίᾳ τῶν ἐν Ἱεραπόλει κατοικούντων Ἰουδαίων* zu zahlen sind; daneben verfügt die zweite Inschrift von Hierapolis noch eine Buße zugunsten des *ἐκζητήσας*. Die Inschrift von Tlos (S. 21) bricht gerade da ab, wo es heißt, daß dem *δῆμος* der Tloer, also der Stadtkasse, eine Strafe zu zahlen sei. Es läßt sich daher nicht sagen, ob auch noch eine Strafbestimmung zugunsten der jüdischen Gemeindekasse folgte. Nach der Inschrift von Korykos in Cilicien (S. 22) wird die Verletzung des Grabes mit einer Buße von 2500 Denaren bestraft, welche an das *ἱερώτατον ταμεῖον* zu entrichten sind. Inschriften dieser Art sind in Kleinasien überaus zahlreich [66].

Als ein Analogon zu griechischen und römischen Gewohnheiten darf endlich auch noch die Verleihung von Titeln und Ehrenämtern an Frauen erwähnt werden. Es gibt nicht wenige

---

66) S. Gust. Hirschfeld, Über die griechischen Grabschriften, welche Geldstrafen anordnen (Königsberger Studien, 1. Heft 1887, S. 83—144); Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier, II. Thl. Wesen der Gräberbussen Lykiens usw. Tübingen, Gymnasialprogr. für 1886/87 (mit der Jahreszahl 1888); Wamser, *De jure sepulcrali Romanorum quid tituli doceant*, Darmstadt 1887. Merkel, Über die sogenannten Sepulcralmulten (Festgabe der Göttinger Juristenfakultät für Rud. von Jhering 1892, S. 79—134); Rohde, Psyche 2. Aufl. 1898, II, 340—344. Mommsen, Römisches Strafrecht 1899, S. 812ff. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche 1900, S. 37—54. Auch Reinachs Erläuterungen zur Inschrift von Smyrna (*Revue des études juives* VII, 1883, *p.* 161—166) und Zahns Bemerkungen zur Abercius-Inschrift (Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons V. Teil, 1893, S. 72, 84). — Neueres Material s. im *Bulletin de corresp. hellénique* XVI, 1892, *p.* 213—239. XVII, 1893, *p.* 248*sqq.* 320. *Journal of Hellenic Studies* XV, 1895, *p.* 100—131. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia vol.* I, 1—2, 1895—1897. Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl. Bd. 44, 1896). Judeich, Altertümer von Hierapolis 1898, Register S. 184. Jahreshefte des österreich. archäol. Institutes I, 1898, Beiblatt *col.* 106ff. *Bulletin de corresp. hell.* XXIII, 1899, *p.* 165—192. 280ff. Jahreshefte des österreich. archäol. Inst. III, 1900, S. 177—210. — Von etwas anderer Art als die obigen Inschriften ist die von Apamea, die nicht eine bestimmte Strafe androht, sondern ganz allgemein den etwaigen Verletzer des Grabes auf das bekannte Recht der Juden verweist (*τὸν νόμον οἶδεν τῶν Εἰουδέων*, s. oben S. 18). Auch hierfür gibt es aber heidnische Analogien (Merkel S. 113—115). — Auf christlichen Grabschriften Phrygiens ist die gewöhnliche Formel *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν*. Doch kommt auch die Androhung von Geldstrafen vor (s. Ramsay, *The cities and bishoprics* I, 2 *p.* 514—568, 717ff.). Auf einer christlichen Inschrift von Heraklea im Pontus kommt vor *δώσει τοῖς ἀδελφοῖς δηνάρια φ'* (*De Rossi, Roma sotterranea* I, *p.* 107).

Beispiele dafür, daß Frauen Titel und Amt einer *πρύτανις, στεφανηφόρος, γυμνασίαρχος, ἀγωνοθέτις, δεκάπρωτος* erhielten [67]. In Italien kommt bei den Genossenschaften der Titel *mater collegi* vor [68]. Ja es finden sich Frauen als wirkliche Beamte von Vereinen [69]. Auf diese Vorbilder ist es sicherlich zurückzuführen, wenn auch bei den Juden für Frauen die Titel *ἀρχισυνάγωγος* (oben S. 88), *πρεσβυτέρα* (S. 90) und *mater synagogae* (S. 88) vorkommen.

In anderen Fällen, in welchen augenscheinlich Zusammenhänge vorliegen, kann man zweifelhaft sein, welcher von beiden Seiten die Priorität zuzuerkennen ist. Auch bei heidnischen Kultvereinen kommt zuweilen für ein gottesdienstliches Gebäude die Bezeichnung *προσευχή* und für Beamte der Titel *συναγωγός* und *ἀρχισυνάγωγος* vor (s. oben Bd. II, S. 517f. 512f.). Aber die Zeugnisse hierfür sind vereinzelt und dabei so spät, daß die Möglichkeit einer Entlehnung aus dem Judentum nicht ausgeschlossen ist. Die Juden sind doch nicht bloß die Empfangenden, sondern zuweilen auch die Gebenden gewesen. |

Die Einwirkung heidnischer Vorbilder auf die Ordnungen der jüdischen Diaspora-Gemeinden darf überhaupt, trotz des Gesagten, nicht überschätzt werden. Sie betrifft fast nur Äußerlichkeiten. An eine Rezeption griechischen oder römischen Rechtes von Seite der jüdischen Gemeinden in irgendwie erheblichem Maße ist sicher nicht zu denken. Es war im Gegenteil bei der selbständigen Organisation der Gemeinden ganz wesentlich darauf abgesehen, daß nicht nur die jüdische Gottesverehrung, sondern auch das jüdische Recht überall unter Juden herrschen solle. Soweit die staatliche Behörde es zuließ (und wir werden sehen, daß dies in weitgehendem Maße der Fall war), hatten die Juden auch in der Diaspora ihre eigenen Gerichte, von welchen für Juden und über Juden Recht gesprochen wurde *κατὰ τοὺς πατρίους νόμους* (*Jos. Antt.* XIV, 10, 17).

---

67) S. die Zusammenstellungen bei: *Sterret, An epigraphical journey in Asia Minor* (= *Papers of the American School of Classical Studies at Athens vol.* II, 1888) zu *n.* 15. *Bulletin de correspondance hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 496. *Paris, Quatenus feminae res publicas in Asia Minore Romanis imperantibus attigerint, Paris, Thorin,* 1892. *Chapot, La province romaine proconsulaire d'Asie,* 1904, *p.* 158—163.

68) Z. B. *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2392. 2417. 4055. 4056. Mehr Belege bei Waltzing IV, 369f.

69) *Corp. Inscr. Lat.* VI 8639 = X 6637 (Verzeichnis der jährlich wechselnden vier Vorsitzenden eines Vereins, darunter mehrfach auch Frauen). Noch anderes Material bei Waltzing IV, 255.

2. Staatsrechtliche Stellung der Gemeinden.

Die jüdischen Gemeinden sind im Rahmen der griechisch-römischen Welt keineswegs eine singuläre Erscheinung. Die Interessen des Handels haben ja schon im hohen Altertum die Orientalen, vor allem die Phönicier, nach dem Abendlande geführt, nicht nur auf flüchtigen Fahrten, sondern zu dauernden Niederlassungen. Die Art der Niederlassung war aber je nach der Kulturstufe der abendländischen Völker eine verschiedene. Solange die Phönicier noch als Träger der Kultur auftreten konnten, gründeten sie eigene Städte, von welchen aus die Kultivierung und Ausbeutung der Umgegend betrieben wurde. Dies geschah namentlich in der westlichen Hälfte des mittelländischen Meeres, in Nordafrika und Spanien[1]. Später, und überhaupt da, wo schon eine entwickelte Kultur vorhanden war, konnten die Orientalen nur als Ausländer (Nicht-Bürger) innerhalb der großen politischen Gemeinwesen Griechenlands und Italiens sich niederlassen. Auch in dieser Eigenschaft aber bildeten sie geschlossene Vereinigungen, welche nicht nur die gemeinsamen materiellen, sondern auch die gemeinsamen geistigen Interessen, vor allem die heimatliche Gottesverehrung pflegten. Auch die Sprache der Heimat haben sie verhältnismäßig lange festgehalten[2]. Außer den Phöniciern waren es namentlich die Ägypter, welche in der griechischen und römischen Zeit in größerer Zahl als Kaufleute nach allen Hauptthandelsplätzen des mittelländischen Meeres kamen und in solcher Weise sich organisierten. Wie es also jüdische Diasporagemeinden gab, so gab es auch phönicische, ägyptische usw. Die wichtigsten Zeugnisse hierfür sind etwa folgende[3]. 1) In Delos finden wir im Anfang des zweiten Jahrhunderts vor Chr. ein *κοινὸν τῶν Τυρίων Ἡρακλεϊστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων*, welches seine regelmäßigen Festversammlungen (*σύνοδοι*) hielt,

---

1) S. hierüber die oben Bd. II, S. 67f. genannten Werke über den Handel der Phönicier von Bochart, Movers, Gutschmid u. a.

2) Die im *Corpus Inscriptionum Semiticarum t.* I mitgeteilten phönicischen Inschriften gehen über die Zeit Alexanders d. Gr. herab. Sie verteilen sich, abgesehen von den in Phönicien selbst gefundenen (*n.* 1—9), auf folgende Gegenden: Cypern (*n.* 10—96), Ägypten (*n.* 97—113), Delos (*n.* 114), Athen (*n.* 115—121), Malta und Gaulos (*n.* 122—132), Sicilien (*n.* 133—138), Sardinien (*n.* 139—163), Präneste in Italien (*n.* 164), Marseille (*n.* 165), Carthago (*n.* 166ff.).

3) Vgl. auch die Zusammenstellungen bei Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890), S. 89—97. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896), S. 26—33, 121—123.

wobei auch die sonstigen Angelegenheiten des *κοινόν* erledigt wurden[4]. Auf lebhafte Beziehungen der Tyrier zu Delos weist auch eine zweisprachige Inschrift (griechisch und phönicisch, 4. Jahrh. vor Chr.), der zufolge *οἱ ἐκ Τύρου ἱερουαῦται* dem Apollo in Delos ein Weihgeschenk (wahrscheinlich Statuen der Göttinnen von Tyrus und von Sidon) darbrachten[5]. Ebenfalls in Delos war ein *κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων*[6]. Auch die Ägypter hatten hier eine Niederlassung,

---

4) *Corp. Inscr. Graec. n.* 2271. Berichtigter Text (nach dem Original im Louvre zu Paris) bei *Foucart*, *Des associations religieuses chez les Grecs*, 1873, *p.* 223—225. Über die Zeit: Foucart S. 225. — Die Inschrift ist in vieler Hinsicht so lehrreich, daß es sich rechtfertigen wird, den Schlußsatz, welchem eine lange Motivierung vorausgeht, hier mitzuteilen:

. . . . Ἀγαθεῖ τύχει,
δεδόχθαι τῶι κοινῶι τῶν Τυρίων Ἡρακλεϊστῶν
ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων ἐπαινέσαι Πάτρωνα Δω-
ροθέου καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν κατ' ἐνιαυτὸν χρυ-
σῶι στεφάνωι ἐν ταῖς συντε[λου]μέναις θυσίαις
τῶι Ποσειδῶνι, ἀρετῆς ἕνεκεν καὶ καλοκαγαθί-
ας ἧς ἔχων διατελεῖ εἰς τὸ κοινὸν τῶν Τυρί-
ων ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων, ἀναθεῖναι δὲ αὐ-
τοῦ καὶ εἰκόνα γραπτὴν ἐν τῶι τεμένει τοῦ
Ἡρακλέους καὶ ἀλλαχῇ οὗ ἂν αὐτὸς βούληται · ἔσ-
τω δὲ ἀσύμβολος καὶ ἀλειτούργητος ἐν ταῖς
γινομέναις συνόδοις πάσαις · ἐπιμελὲς δὲ ἔστω
τοῖς καθισταμένοις ἀρχιθιασίταις καὶ ταμίαις
καὶ τῶι γραμματεῖ ὅπως ἐν ταῖς γινομέναις θυ-
σίαις καὶ συνόδοις ἀναγορεύηται κατὰ ταύτην
τὴν ἀναγόρευσιν · Ἡ σύνοδος τῶν Τυρίων ἐμπό-
ρων καὶ ναυκλήρων στεφανοῖ Πάτρωνα Δωροθέου
εὐεργέτην . Ἀναγραψάτωσαν δὲ τόδε τὸ ψή-
φισμα εἰς στήλην λιθίνην καὶ στησάτωσαν ἐν
τῶι τεμένει τοῦ Ἡρακλέους · τὸ δὲ ἐσόμενον ἀνήλωμα
εἰς ταῦτα μερισάτω ὁ ταμίας καὶ ὁ ἀρχιθιασίτης.
Ἐπὶ ἀρχιθιασίτου
Διονυσίου τοῦ Διονυσίου
ἱερατεύοντος δὲ
Πάτρωνος τοῦ Δωροθέου.

Ὁ δῆμος	*Ἡ σύνοδος*
ὁ Ἀθηναίων.	*τῶν Τυρίων*
	ἐμπόρων
	καὶ ναυκλήρων.

5) *Corp. Inscr. Semit.* I *n.* 114.

6) *Bulletin de correspondance hellénique t.* VII, 1883, *p.* 467 *sq.* 471; überhaupt die Inschriften dieses *κοινόν p.* 466—476. — Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 591 (mit Erläuterungen). — Im J. 1904 sind auf dem Grundstück der Poseidoniasten Nachgrabungen vorgenommen worden (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1904, *p.* 733—735), wobei eine von einem

welche ähnlich organisiert war. Eine Inschrift, deren Anfang nicht erhalten ist, meldet uns von Ehrenbezeugungen, welche ihre *σύνοδος* für zwei Wohltäter beschlossen hat[7]. — 2) In Athen lebten Fremde aus allen Gegenden der zivilisierten Welt. Die Zahl der dort gefundenen Grabschriften von Ausländern aus den letzten Jahrhunderten vor Chr. und den ersten Jahrhunderten nach Chr. beträgt etwa 1500, worin allerdings die Fremden aus den übrigen Staaten Griechenlands inbegriffen sind. Einen sehr starken Bruchteil bildeten aber doch die Kleinasiaten und Orientalen[8]. Unter letzteren waren auch hier die Phönicier und Ägypter zu selbständigen Körperschaften organisiert, welchen gestattet wurde, im Piräus (nicht in der Stadt) Tempel zu bauen. Über die Gemeinde der Sidonier gibt uns namentlich eine phönicische Inschrift Zeugnis, welche in neuerer Zeit (1887?) im Piräus gefunden worden ist[9]. Sie ist datiert vom J. 15 der Sidonier. Wenn man hier|bei, wie von Renan geschehen ist, die sonst bekannte Aera von Sidon vom J. 111 vor Chr. vorraussetzen dürfte, würde die Inschrift vom J. 96 vor Chr. herrühren. Nach den Buchstabenformen der griechischen Beischrift ist sie aber sicher erheblich älter[10]. Der phönicische Text besagt, daß die Gemeinde der Sidonier einen ge-

---

Berytier den *θεοῖς πατρῴοις* gewidmete Marmorgruppe gefunden wurde (Aphrodite gegen die Zudringlichkeit des Pan sich wehrend), s. *Bulletin de corresp. hell.* XXX, 1906, *p.* 610 *sqq.* Neu gefundene Inschriften ebendas. XXXI, 1907, *p.* 444—452.

7) *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 240: *προσλαβέσθαι τε αὐτοὺς εἰς τὴν σύνοδον ἄνευ τοῦ καθήκοντος εἰσοδίου, κλισίαν ἔχοντας ἔντιμον, ἀλειτουργήτους ὄντας πάσης λειτουργίας καὶ καθ' ἑκάστην πόσιν στεφανοῦσθαι ἀμφοτέρους ἐν τῷ Κοινῷ μετὰ ἀναγορεύσεως κ. τ. λ.*

8) *Κουμανουδης*, *Ἀττικῆς ἐπιγραφαὶ ἐπιθύμβιοι*, Athen 1871. *Corpus inscriptionum Atticarum t.* II, 3 *p.* 218—276 (*n.* 2735—3424). *t.* III, 2 *p.* 112 bis 196 (*n.* 2140—2959). Wir finden hier z. B. Antiochener, Askaloniten, Berytier, Gadarener, *Κιτιεῖς* und *Σαλαμίνιοι* (beide aus Cypern), Samariter, Sidonier, Syrer, Tyrier. — Über die Korporationen der Ausländer in Athen s. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum II, 1 (1890) S. 151—164.

9) Zuerst mitgeteilt von Renan, *Revue archéologique, troisième Série t.* XI, 1888, *p.* 5—7 und *pl.* II—III (vortreffliche Photographie). Dazu die Besprechungen von Halévy, *Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 140—144, Reinach *ibid. p.* 275—277. Georg Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 36. Bd. 1889—1890) S. 3—20. Text mit deutscher Übersetzung bei Landau, Beiträge zur Altertumskunde des Orients II, 1899, *n.* 180; mit engl. Übersetzung bei *Cooke*, *Tex-book of North-semitic inscriptions* 1903, *n.* 33.

10) Köhler, *Corp. Inscr. Atticar.* IV, 2 *n.* 1335b setzt sie in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr. — Auch Tyrus hatte außer der später gewöhnlichen Ära vom J. 126 vor Chr. eine ältere vom J. 274 v. Chr. (s. oben Bd. II, S. 98).

wissen Samabaal, Sohn des Magon, der als Beamter der Gemeinde den Vorhof des Tempels des Gottes Baal-Sidon gebaut hat, durch einen goldenen Kranz ehrt. Die griechische Beischrift lautet: *Τὸ κοινὸν τῶν Σιδωνίων Διοπείϑεν Σιδώνιον* (Diopeithes ist griechische Wiedergabe von Samabaal). Die Sidonier in Athen waren also damals als Gemeinde organisiert und hatten einen eigenen Tempel im Piräus. Grabschriften von Sidoniern haben sich in Athen in größerer Zahl gefunden[11]. Die ältesten derselben sind zweisprachig und stammen aus dem 4. bis 3. Jahrh. vor Chr.[12]. Von Beziehungen der Sidonier zu Athen zeugt auch ein Volksbeschluß der Athener für den König Straton von Sidon, um 370 vor Chr.[13], und die Unterschrift einer Statue, welche dem König Philokles von Sidon (um 300—280 vor Chr.) in Athen von irgend jemand gesetzt worden ist[14], endlich auch noch andere gelegent-

11) *Corpus Inscriptionum Atticarum t.* II, 3 *n.* 3316—3324. III, 2 *n.* 2900—2904.

12) *Corp. Inscr. Semit. t.* I *n.* 116 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3318 (nach Köhlers Urteil wegen des Charakters der griech. Schrift aus dem 4. Jahrh. vor Chr.). *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 119 = *Corp. Inscr. Att.* II, 3 *n.* 3319 (nach Köhler aus dem 3. Jahrh.). Ein Sidonier hat auch dem Askaloniten Antipater in Athen eine Grabschrift gesetzt, *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 115 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 2836 (Näheres hierüber oben Bd. II, S. 124). Vgl. überhaupt die phönicischen Inschriften von Athen und Piräus *Corp. Inscr. Sem.* I *n.* 115—121.

13) *Corp. Inscr. Graec. n.* 87 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 86 = *Hicks Manual of greek historical inscriptions* (*Oxford* 1882) *p.* 155—157 = *Dittenberger*, *Sylloge Inscr. Graec. ed.* 2 *n.* 118 (über die Zeit s. oben Bd. II, S. 134f.). Durch den Beschluß wurde dem König Straton von Sidon die Proxenie zuerkannt; zugleich wurden *σύμβολα* (*tesserae hospitales*) verabredet, durch welche etwaige sidonische Gesandte in Athen und athenische Gesandte in Sidon sich legitimieren konnten. Endlich wurde bestimmt, daß die Sidonier, welche in Sidon das Bürgerrecht hatten und nur um des Handels willen sich in Athen aufhielten, nicht zur Metoekensteuer und anderen Lasten herangezogen werden sollten (*ὁπόσοι δ' ἂν Σιδωνίων οἰκοῦντες ἐς Σιδῶνι καὶ πολιτευόμενοι, ἐπιδημῶσιν κατ' ἐμπορίαν Ἀϑήνησι, μὴ ἐξεῖναι αὐτοὺς μετοίκιον πράττεσϑαι κ. τ. λ.*).

14) *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 1371. Dieser König Philokles von Sidon kommt auch sonst vor. 1) Dittenberger, *Sylloge inscr. gr. ed.* 2 *n.* 176 (= *Inscr. gr. Graeciae septentr.* I *n.* 2419): Verzeichnis von Schenkungen an die Stadt Theben zum Zweck ihrer Wiederherstellung, Ende des 4. Jahrh. vor Chr.; hier als Geschenkgeber auch ein *Φιλοκλεῖς* ohne Titel neben Demetrius Poliorketes (vgl. Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II, 234f. = Griech. Gesch. III, 2, 257). 2) Dittenberger, *Sylloge ed.* 2 *n.* 202 (= Delamarre, *Revue de philol.* XX, 104): Beschluß der *σύνεδροι τῶν νησιωτῶν* zu Ehren des verstorbenen Ptolemäus I. Lagi im Anfang der Regierung seines Sohnes Ptolemäus II. Philadelphus (nach Delamarre 281—274 vor Chr.) auf Anregung des *Φιλοκλῆς βασιλεὺς Σιδονίων.* 3) Dittenberger, *Sylloge ed.* 2 *n.* 209 (= *Bulletin de corr. hell.* IV, 1880, *p.* 327—332): Ehrendekret der Delier für den *βασιλεὺς Σιδωνίων*

liche Erwähnungen von Sidoniern in Athen [15]. Neben den Sidoniern haben die Kaufleute aus Kitium (in Cypern) in Athen eine eigene Gemeinde gebildet. Schon im J. 333 vor Chr. wurde durch einen Volksbeschluß der Athener den *ἔνποροι Κιτιεῖς* gestattet, im Piräus einen Tempel der Aphrodite zu erbauen [16]. Von der Existenz ihrer Gemeinde gibt auch eine Weihe-Inschrift einer Frau aus Kitium für Aphrodite Urania Kunde, sowie mehrere Grabschriften, von welchen zwei griechisch-phönicische dem dritten Jahrhundert vor Chr. angehören, ein Fragment vielleicht dem fünften [17]. Aus einer fragmentarischen, im Piräus gefundenen Inschrift ersehen wir, daß auch die *Σαλαμίνιοι* (aus Salamis in Cypern) daselbst den

---

Φιλοκλῆς, etwas später als das vorige. 4) Ob der von *Polyaen.* III, 16 erwähnte *Φιλοκλῆς Πτολεμαίου στρατηγός*, welcher die Stadt Kaunos in Karien erobert hat, mit dem König von Sidon identisch ist, dürfte fraglich sein (über die Schwierigkeiten, welche sich hierbei ergeben, s. Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II, 239 = Griech. Gesch. III, 2, 263). 5) In den Inventaren der Tempel von Delos wird der Name des Philokles als der eines Geschenkgebers öfters genannt; so im Inventar vom J. 279 vor Chr. *lin.* 55, 60, 86 (*Bulletin* XIV, 407. 409), im Inventar vom J. 250 (*Bulletin* XXVII, 86) und im Inventar vom J. 180 vor Chr. *lin.* 9 (*Bulletin* VI, *p.* 30). — Unbegründet ist der Einfall von Winckler, daß Philokles mit Tabnit identisch sei (Altorientalische Forschungen II. Reihe, 2. Bd. 1899, S. 295—301; dagegen: Lidzbarski, Ephemeris f. semit. Epigr. I, 149—151).

15) *Corp. Inscr. Attic.* II *n.* 171. 448. 482. 966. 968. In einem Verzeichnis von Weihgeschenken wahrscheinlich des Athene-Tempels, Ende des 4. Jahrh. vor Chr., kommt vor ein *[ζωιδι?]ον ἐλε[φά]ντινο[ν γράμματ]α Φοινικικὰ ἔχο[ν]*, augenscheinlich ein von Phöniciern dargebrachtes Weihgeschenk, *Corp. Inscr. Attic.* II, 2 *n.* 706. Die Ergänzung *γράμματα* ergibt sich aus der ähnlichen Inschrift *n.* 731.

16) *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs p.* 187—189 = *Corpus Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 168 = *Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec. ed.* 2 *n.* 551. — Den Kultus der (phönicischen) Aphrodite pflegten auch die *θιασῶται Ἀφροδίτης*, von welchen drei Dekrete aus den Jahren 302, 301 und 300 vor Chr. auf einer Inschrift im Piräus sich gefunden haben (*Foucart, Bulletin de corresp. hell.* III, 1879, *p.* 510—515 = *Dittenberger, Sylloge ed.* 2 *n.* 726). Die Bildung dieses *θίασος* hängt sicher mit der Niederlassung der Phönicier zusammen; man wird ihn aber nicht mit der Gemeinde der *Κιτιεῖς* identifizieren dürfen.

17) Die Weihe-Inschrift *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 1588: *Ἀριστοκλέα Κιτιὰς Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι εὐξαμένη ἀνέθηκεν* (über das Alter s. Köhler bei Dittenberger, Anm. zu *n.* 355). — Die Grabschriften: *Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3071—3076. Die zweisprachigen sind: *n.* 3074 = *Corpus Inscr. Semit.* I *n.* 117 (*Νουμήνιος Κιτιεύ[ς]*, phönicisch: „Dem Benchodesch, dem Sohn des Abdmelkarth des Sohnes des Abdschemesch des Sohnes des Tagniz, aus Kitium" אש כתי); *n.* 3075 = Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 669 u. Tafel VI *n.* 1 (*Νουμήνιος Κιτιεύς*, phönicisch: „Ich Machdasch [oder Mechaddesch], Sohn des Pene-Simlath, aus Kitium" אש כתי). Das Fragment *n.* 3071, nach Köhler *titulus satis antiquus, fortasse saeculi quinti.*

Kultus der Aphrodite | und des Adonis pflegten. Wie es scheint, haben auch sie eine eigene Gemeinde gebildet[18]. Noch vor den Phöniciern hatten bereits die Ägypter die Erlaubnis zu einem Tempelbau im Piräus erhalten, worauf der Beschluß zugunsten der *Κιτιεῖς* vom J. 333 hinweist (*καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται*). Aus dem Umstande, daß hier nur die Ägypter als älteres Analogon erwähnt werden, erhellt zugleich, daß die Sidonier ihren Tempel des Baal-Sidon erst nach dem J. 333 vor Chr. gebaut haben. — 3) In Italien war namentlich Puteoli als Hauptstapelplatz für den Orienthandel auch der Sitz orientalischer Gemeinden[19]. Eine fragmentarische Inschrift vom J. 79 nach Chr. scheint sich auf die Überführung einer oder mehrerer tyrischer Gottheiten von Tyrus nach Puteoli zu beziehen[20]. Auf einer umfangreichen Inschrift vom J. 174 nach Chr. ist uns ein Schreiben der Tyrier in Puteoli (*οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι*) an ihre Heimatstadt erhalten, in welchem die gegen früher sehr heruntergekommene Gemeinde zur Erhaltung ihres vaterländischen Gottesdienstes eine Subvention von der Heimat erbittet[21]. Auf einer Inschrift vom J. 116 nach Chr. werden erwähnt *cultores Jovis Heliopolitani Berytenses qui Puteolis consistunt*, also eine Gemeinde von Berytiern in Puteoli[22].

18) Köhler, Mittheilungen des deutschen archäol. Institutes in Athen IV, 1879, S. 266. — Auf Grabschriften in Athen kommen vor ein *Σαλαμίνιος ἀπὸ Κύπρου* (*Corp. Inscr. Attic.* II, 3 *n.* 3295) und eine *Σαλαμινία ἀπὸ Κύπρου* (*Corp. Inscr. Attic.* III, 2 *n.* 2188).

19) S. *Dubois*, *Cultes et dieux à Pouzzoles* (*Mélanges d'archéologie et d'hist.* XXII, 1902, *p.* 23—68).

20) *Cagnat*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1901, *p.* 192—196, dazu *Berger ib. p.* 196—198, *Clermont-Ganneau*, *Recueil* IV, 226—237, Lidzbarski, Ephemeris II, 1, S. 89. Text mit Erläuterungen auch bei Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 594. — Die Inschrift ist datiert vom J. 79 nach Chr. Der Text lautet: *κατέπλευσεν ἀπὸ Τύρου εἰς Ποτιόλοις Θεοσ[έβ]ιος [Σ?]αρεπτην[ός], ἤγαγεν [δὲ] ηλειμ κατ' ἐπιτο[λὴν . . .]*. Es scheint, daß *ηλειμ* = *ēlim* (Götter) ist. Ein ähnlicher Sinn ergibt sich, wenn man statt *Θεοσέβιος* (so Clermont-Ganneau) ergänzt *Θεὸς Ἥλιος* (so Cagnat). Dann ist der Gott selbst als der reisende gedacht, und *Ηλειμ* wäre der Name des Überbringers.

21) *Corp. Inscr. Graec. n.* 5853 = *Kaibel*, *Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae n.* 830 = *Cagnat*, *Inscr. graecae ad res romanas pertinentes* I *n.* 421 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 595 (über Vergangenheit und Gegenwart der Gemeinde heißt es hier: *ταύτης* [*scil. τῆς στατίωνος*] *πάλαι μὲν ἐπεμελοῦντο οἱ ἐν Ποτιόλοις κατοικοῦντες Τύριοι οἱ πολλοὶ ὄντες καὶ πλούσιοι, νῦν δὲ εἰς ὀλίγους ἡμᾶς περιέστη* [*τὸν ἀριθμόν*]). Vgl. auch den Kommentar von Mommsen in den Berichten der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 1850, S. 57 ff.

22) *Orelli, Inscr. Lat. n.* 1246 = *Corp. Inscr. Lat. t.* X *n.* 1634. Kürzer:

Außer den Korporationen auswärtiger Kaufleute gab es aber im Bereiche der griechischen und römischen Welt auch religiöse Genossenschaften von Einheimischen. Die nach dem Westen gekommenen Orientalen haben ebenso wie die Juden auch für ihren Glauben Propaganda gemacht unter Griechen und Römern, zum Teil mit großem Erfolge. Die griechische Religion hat ja schon in alter Zeit unter dem Einfluß des Orients gestanden. In der hellenistischen Zeit gewannen die orientalischen Kulte immer mehr an Boden. In Rom hat sich der Kultus der ägyptischen Gottheiten schon in der letzten Zeit der Republik eingebürgert; in der Kaiserzeit folgten die syrischen und persischen Kulte, namentlich der des Mithras (Näheres s. unten Nr. V). Diese fremden Kulte sind in der Regel nicht, wie die alt-einheimischen, von Staatswegen gepflegt | worden. Es war in Griechenland und Rom eine Ausnahme, wenn die Staatsbehörden von sich aus einen neuen Kultus einführten. Vorwiegend geschah die Pflege solcher durch Privatvereine, die vom Staate zugelassen, aber in ihrer inneren Organisation selbständig und darum finanziell auf die Beiträge ihrer Mitglieder angewiesen waren. In Griechenland begegnen wir diesen Vereinen seit dem vierten Jahrh. vor Chr. unter dem Namen der *θίασοι* oder *ἔρανοι*, die bei aller Mannigfaltigkeit doch sämtlich gewisse gemeinsame Merkmale aufweisen[23]. In Rom gab es *col-*

---

corpus Heliopolitanorum ibid. n. 1579. — Über den Jupiter von Heliopolis vgl. Drexler Art. „Heliopolitanus" in Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie I, 1987—1993. Levy, *Revue des études juives t.* XLIII, 1901, *p.* 184—195. *Dussaud, Revue archéol. quatr. série t.* I, 1903, *p.* 347—368. *t.* II, 1903, *p.* 91—95.

23) Vgl. über die religiösen Genossenschaften in Griechenland: *Wescher, Revue archéologique Nouv. Série t.* X, 1864, S. 460 ff. XII, 1865, S. 214 ff. XIII, 1866, S. 245 ff. *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations. Paris* 1873. Lüders, Die dionysischen Künstler, Berlin 1873. Heinrici, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, 465—526, bes. 479 ff.). Ders., Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden (Ebendas. 1877, S. 89—130). Neumann, *Θιασῶται Ἰησοῦ* (Jahrbb. für prot. Theol. 1885, S. 123—125). Schäfer, Die Privatcultgenossenschaften im Peiraieus (Jahrbb. für class. Philol. 1880, S. 417—427). Köhler, Die Genossenschaft der Dionysiasten im Piräus (Mittheilungen des deutschen archäolog. Institutes in Athen IX, 1884, S. 288—298). Wachsmuth, Die Stadt Athen im Alterthum II, 1 (1890) S. 151—164. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Preisschr. der Jablonowskischen Gesellsch. zu Leipzig, 1896 (Hauptwerk, mit vollständigster Sammlung des Materiales auch für die religiösen Genossenschaften). Nachträge dazu: Rhein. Museum Bd. 55, 1900, S. 501—519. Schoemann, Griechische Alterthümer 4. Aufl. bearb. von Lipsius Bd. II, 1902, S. 568—574. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien (Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch.

legia seit alter Zeit zu sehr verschiedenartigen Zwecken, namentlich Verbände von Handwerkern zum Zwecke gegenseitiger Unterstützung, etwa auch um den Angehörigen des Kollegiums ein ehrliches Begräbnis zu sichern (*collegia tenuiorum*, *collegia funeraticia*). Schon diese Handwerkervereine pflegten auch einen gemeinsamen Kultus. Es gab aber auch Genossenschaften zu wesentlich religiösen Zwecken. Alle diese Vereine genossen in Rom staatliche Duldung. Nur die politischen waren seit Cäsar und Augustus verboten[24].

1903, S. 213—234). Oehler, Zum griech. Vereinswesen. Progr. Wien 1904/5 (30 S.). — Viel Material z. B. im *Corp. Inscr. Atticarum* II, 1 (1877) *p.* 365—388. III, 1 (1878) *p.* 11—18, und bei *Latyschev, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II (1890) *Index p.* 317 *sq. s. v. sodalicia.* — Den Wortlaut der Statuten eines Kultvereins der Jobakchen in Athen gibt eine in neuerer Zeit gefundene umfangreiche Inschrift aus römischer Zeit (162 Zeilen!); s. Wide, Mittheilungen des deutschen archäol. Institutes, Athenische Abth. XIX, 1894, S. 248—282. Maaß, Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895. Drerup, Neue Jahrbb. f. das klass. Altertum Bd. III, 1899, S. 356—370. — Als Analoga sind zu vergleichen die wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen Vereine, die Handwerkergilden, die Vereine für Leibesübungen usw. Vgl. über alle diese Arten das Werk von Ziebarth; über die gewerblichen Genossenschaften in Kleinasien und Syrien auch Oehler in: Eranos Vindobonensis, 1893, S. 276—282.

24) Vgl. über die römischen *collegia*: *Mommsen, De collegiis et sodaliciis* 1843. Ders., Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissenschaft Bd. XV, 1850, S. 353 ff. Max Cohn, Zum römischen Vereinsrecht, Berlin 1873 (hierzu Bursians philol. Jahresbericht 1873, II, 885—890). *Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2. *ed.* 1878, II, 238—304. *Duruy, Du régime municipal dans l'empire romain* (*Revue historique t.* I, 1876, *p.* 355 *sqq.*). *De Rossi, Roma sotterranea t.* III, 1877, *p.* 37 *sqq.* und bes. *p.* 507 *sqq.* *Daremberg et Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* Art. „*collegium*". Schieß, Die römischen *collegia funeraticia* nach den Inschriften, 1888. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens, drei Untersuchungen, 1890 (reich an Material, aber das Verschiedenartige nicht scharf genug unterscheidend). Merkel, Art. *collegia* im Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Conrad, Elster, Lexis und Loening Bd. II, 1891, S. 845—857. Kornemann, Art. *collegium* in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 380—480 (reichhaltige Zusammenfassung). Waltzing, *Les collèges funéraires chez les Romains* (*Musée Belge* II, 1898, *p.* 281—294. III, 1899, *p.* 130—157). A. Müller, Sterbekassen und Vereine mit Begräbnißfürsorge in der röm. Kaiserzeit (Neue Jahrbb. f. das klass. Altertum 1905, S. 183—201). — Über die Handwerkervereine: *Stemler, Des collèges d'artisans, Paris* 1887 (96 *p.*). *Trouette, Les collèges d'artisans à Rome, Montpellier* 1892 (131 *p.*). *Labat, Étude sur les collèges d'artisans. Thèse, Toulouse* 1893 (90 *p.*). *Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident. vol.* I—II (= *Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique, Collection in 8⁰. Tome L, vol.* I—II).

Ein drittes Analogon zu den jüdischen Diasporagemeinden sind endlich die Korporationen von Griechen und Römern in nicht-griechischen oder nicht-römischen Ländern. Die Griechen hatten bei der weiten Verbreitung des Hellenismus zur Bildung solcher Korporationen weniger Veranlassung. Als bemerkenswertes Beispiel seien die Verhältnisse in Tanais (an der nördlichen Spitze der *palus Maeotis*) erwähnt. Hier finden wir einerseits einen *ἄρχων Ταναειτῶν* resp. *ἄρχοντες Ταναειτῶν*, andererseits einen *Ἑλληνάρχης*[25]. Die Einheimischen und die Griechen bildeten also getrennte politische Korporationen. Viel häufiger sind solche Korporationen von Römern. Als die herrschende Nation haben die Römer außerhalb Italiens überall eine Sonderstellung beansprucht. Sie unterwarfen sich weder der Besteuerung durch die Kommunen noch der Jurisdiktion der städtischen Behörden; vielmehr bildeten sie selbständige Körperschaften neben den Kommunalverbänden der Städte, in welchen sie lebten. Beispiele dafür gibt es in großer Zahl für den ganzen Umfang des römischen Reiches[26].

Die staatsrechtliche Stellung der jüdischen Diasporagemeinden war sicher in verschiedenen Ländern und Zeiten eine sehr verschiedene[27]. Sie werden bald mit der einen bald mit der

---

Bruxelles 1895—1896. Dazu *vol.* III, *Louvain* 1899 (Abdruck der Inschriften), *vol.* IV *ib.* 1900 (Indices) [Hauptwerk!]. Nachträge: *Waltzing*, *Recueil des inscriptions etc. Suppléments* (*Musée Belge* V, 1901, *p.* 62—64, 127—135). Von Waltzing bearbeitet ist auch der Artikel *collegium* in: *Ruggiero*, *Dizionario epigrafico di Antichità Romane vol.* II (1896 *sq.*) *p.* 340—406. — Eine übersichtliche Zusammenfassung bei Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 131—142. Noch andere Literatur bei Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (deutsche Ausg. 1883) S. 20, Merkel a. a. O., Waltzing I, 17—30, Kornemann bei Pauly-Wissowa IV, 479 f. Viel Material geben die *Indices* zum *Corp. Inscr. Lat.* Für das Juristische kommt in Betracht *Digest.* XLVII, 22: *de collegiis et corporibus.*

25) *Latyschev*, *Inscriptiones antiquae vol.* II *n.* 423. 427. 430; dazu *Proleg. p.* LVI.

26) Vgl. Liebenam, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890) S. 89—97. — Mommsen, *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Supplem. p.* 1306 zu *n.* 7240. — Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs (1891), S. 143—158. — Kornemann, *De civibus Romanis in provinciis imperii consistentibus*, *Berol.* 1892. — Schulten, *De conventibus civium Romanorum sive de rebus publicis civium Romanorum mediis inter municipium et collegium. Berol.* 1892. — Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche 1900, S. 217—219. — *Chapot*, *La province romaine proconsulaire d'Asie* 1904, *p.* 186—193.

27) Vgl. hierüber auch: *Ramsay*, *The Jews in the Graeco-Asiatic cities* (*Expositor* 1902, *jan. p.* 19—33, *febr. p.* 92—109). Hierin: *The jews as colonists p.* 19—21, *The jews as resident strangers p.* 21—22, *The jews as hellenic citizens p.* 22—29.

anderen der drei genannten Organisationen parallel gestanden haben. In Alexandria und Cyrene bildeten die Juden selbständige politische Verbände. Hier ist ihre Stellung zu vergleichen mit derjenigen der Griechen in Tanais und der *conventus civium Romanorum* in den nicht-italischen Städten. Den Gegensatz zu diesem größten Maße von Selbständigkeit bildet die Stellung der religiösen Privatvereine Einheimischer. Die Mitglieder dieser nahmen keine politische Sonderstellung ein; sie waren Bürger oder Nicht-Bürger wie andere Einheimische mit allen Rechten und Pflichten derselben. Ob die jüdischen Gemeinden im Altertum jemals ganz auf dieser Linie gestanden haben, erscheint fraglich. Denn selbst in der späteren Kaiserzeit hatten sie, soweit sich erkennen läßt, in Zivilprozessen ihrer Mitglieder noch eigene Jurisdiktion. Immerhin mag die Stellung der Juden in Rom, wo sie als Nachkommen von *libertini* das Bürgerrecht hatten und nicht einheitlich organisiert waren, sondern einzelne Vereine (συναγωγαί) bildeten, nicht erheblich verschieden gewesen sein von derjenigen anderer religiöser Vereine. In den meisten Ländern aber ist die Stellung der jüdischen Gemeinden zu vergleichen mit derjenigen der orientalischen Kaufleute. Auch die Juden lebten wie die Phönicier und Ägypter, als Fremde an fremdem Orte. Dabei ist jedoch zweierlei zu beachten. Einerseits legten sie großen Wert auf die eigene Jurisdiktion. Indem ihnen diese zugestanden wurde (was in betreff der Phönicier, Ägypter usw. nicht wahrscheinlich ist), kam ihre privilegierte Stellung derjenigen der *conventus civium Romanorum* nahe[28]. Andererseits hatten sie in ein|-zelnen Städten das Bürgerrecht. Damit hörten sie auf, Fremde (μέτοικοι, *peregrini*) zu sein, und nahmen an den Rechten und Pflichten der Bürger teil. Daß sie trotzdem ihre Sonderstellung festhielten, hat gerade in diesen Städten zu Konflikten geführt[29].

---

28) Schulten, *De conventibus civium Romanorum p.* 59—60 hebt diese Ähnlichkeit mit Recht, aber zu stark hervor (*p.* 59: *ejusdem fere rationis jurisque atque civium R. sunt Judaeorum conventus.* Dabei ist das wichtige Moment der Steuerfreiheit der *cives Romani* übersehen).

29) Mommsen, Histor. Zeitschr. 64. Bd. 1890, S. 421—426, hat den Gesichtspunkt aufgestellt, daß nur bis zur Zerstörung Jerusalems die Juden als „Volk" (*gens*, ἔθνος) in Betracht gekommen seien. Seitdem sei „an Stelle der privilegierten Nation die privilegierte Konfession" getreten. Während früher die staatlichen Privilegien allen geborenen Juden und nur diesen gegolten hätten, hätten sie seitdem allen Bekennern des Judentums und nur diesen gegolten. Ich glaube, daß hier eine an sich richtige Beobachtung auf eine zu scharf zugespitzte juristische Formel gebracht ist; namentlich aber, daß nicht das J. 70 eine so scharfe Grenze gebildet hat. Die Juden haben auch in der späteren Kaiserzeit stets eine gewisse Sonderstellung eingenommen,

Durchgängige Voraussetzung aller dieser rechtlichen Ordnungen war die staatliche Duldung des jüdischen Kultus und überhaupt diejenige Bewegungsfreiheit, ohne welche die jüdischen Gemeinden ihr eigenes Leben nicht entfalten konnten. Eine solche haben sie denn auch fast überall und zu den meisten Zeiten genossen. In den Reichen der Ptolemäer und Seleuciden war die religiöse Freiheit der Juden eine selbstverständliche Sache. Haben doch die ersten Ptolemäer und Seleuciden den in ihren Reichen wohnenden Juden wichtige politische Rechte eingeräumt (s. unten Abschnitt III). Ptolemäus II. soll sogar die Übersetzung des jüdischen | Gesetzes ins Griechische veranlaßt, Ptolemäus III. in Jerusalem geopfert haben [30]. Antiochus der Große schützte und begünstigte den Kultus in Jerusalem durch königliche Verordnungen [31]. Als

---

weil sie eben nicht nur eine Konfession, sondern ein Volk waren. Noch auf der Inschrift von Smyrna (*Revue des études juives* VII, 161 *sqq.*), die nach Reinach nicht über das dritte Jahrh. nach Chr. hinaufreicht, heißt die jüdische Gemeinde *τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*. Auch die Inschrift von Hierapolis in Phrygien, auf welcher die jüdische Gemeinde *ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων* heißt (s. oben S. 17), ist schon wegen der dort vorkommenden Namen sicherlich nach 70 n. Chr. zu setzen. Und gerade die späteren Kaiser haben zu verhindern gesucht, daß das „Bekenntnis" über den Bereich des Volkes hinaus sich ausdehne, also nur dieses und nicht jenes privilegiert. Aber die Aufstellung Mommsens ruht auf richtiger Grundlage. Die jüdischen Gemeinden waren in der älteren Zeit vorwiegend Korporationen von Ausländern mit politischen Befugnissen, während sie später — je länger, um so mehr — in die Stellung von Privatvereinen einrückten, deren Sonderrechte immer mehr zusammenschrumpften, während andererseits ihre Mitglieder Bürger der städtischen Gemeinden wurden. Vgl. oben S. 75. — Als ausgemachte Wahrheit ist der Gedanke Mommsens akzeptiert von Ramsay, *The Rulers of the Synagogue* (*The Expositor* 1895, April, *p.* 272—277), der damit die weitere Meinung verbindet, daß erst nach dem J. 70 n. Chr. die jüdischen Diaspora-Gemeinden, eben weil sie keine politischen, sondern nur religiöse waren, *συναγωγαί* genannt worden seien, und ihre Vorsteher *ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς*, weshalb das Vorkommen dieses Ausdruckes im Text des *Cod. D* der Apostelgeschichte 14, 2 auf nachapostolischen Ursprung dieses Textes weise.

30) S. überhaupt über die judenfreundliche Stellung der ersten Ptolemäer: *Josephus contra Apion.* II, 4—5. — Ptolemäus III. Euergetes hat einer jüdischen Proseuche das Asylrecht verliehen, wie es die heidnischen Tempel besaßen (*Corp. Inscr. Lat.* III *Suppl. n.* 6583 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 129, s. den Wortlaut der Inschrift oben S. 41). — Über die tolerante Religionspolitik der Ptolemäer überhaupt s. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten Bd. II, 1908, S. 261 ff.

31) *Jos. Antt.* XII, 3, 3—4. — Antiochus hatte als Eroberer des Landes ein lebhaftes Interesse daran, die Juden sich günstig zu stimmen. Die erste an einen Ptolemäus gerichtete Verordnung (*Antt.* XII, 3, 3) verfügt allerlei Zuwendungen aus königlichen Mitteln für den Bedarf der Opfer und für den Ausbau des Tempels, gestattet dem Volk nach seinen väterlichen Gesetzen

man freilich mehr und mehr sah, wie spröde sich die Juden gegenüber dem Hellenismus verhielten, wie sie im Unterschied von allen anderen Nationen auf religiösem Gebiete eine scharfe Scheidewand zwischen sich und den übrigen Völkern aufrichteten, da haben wohl einzelne Könige wie Antiochus Epiphanes diesen Widerstand zu brechen, den jüdischen Kultus mit Gewalt zu unterdrücken gesucht. Die Geschichte hat aber gelehrt, daß das Unternehmen unausführbar war; und es ist im großen und ganzen auch später bei der früheren Duldung geblieben. Ein Hauptjudenfreund war Ptolemäus VI. Philometor, der sogar die Erbauung eines jüdischen Tempels in Ägypten gestattete (s. unten Abschnitt IV). Wenn Ptolemäus VII. Physkon eine feindliche Haltung gegen die Juden einnahm, so geschah dies nicht wegen ihrer religiösen, sondern wegen ihrer politischen Parteistellung[32]. — Auch die römische

zu leben und befreit die Priesterschaft von der Kopf- und Kronsteuer. In der anderen Verordnung (*Antt.* XII, 3, 4) wird verboten, daß ein Fremder den Vorhof des Tempels betrete, und daß unreine Tiere nach Jerusalem eingeführt werden. — Der Ptolemäus, an welchen die erste Verordnung gerichtet ist, ist Ptolemäus Sohn des Thraseas, im J. 219 noch im Dienste des Ptolemäus IV. Philopator von Ägypten (*Polyb.* V, 65, 3), dann zu Antiochus übergegangen und im J. 218 Statthalter von Coelesyrien und Phönizien, wie eine von ihm stammende Weihe-Inschrift beweist (*Bulletin de corresp. hell.* XIV, 1890, *p.* 587 = *Revue de philol.* XVII, 1893, *p.* 61 *sq.* = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 230: *Πτολεμαῖος Θρασέα στραταγὸς καὶ ἀρχιερεὺς Συρίας Κοίλας καὶ Φοινίκας Ἑρμᾶι καὶ Ἡρακλεῖ καὶ βασιλεῖ μεγάλωι Ἀντιόχωι*). — Ein Analogon zu den Gunstbezeugungen des Antiochus für den jüdischen Tempel ist der Erlaß eines Antiochus (wir wissen nicht, welches) für den Tempel des Zeus von Baetokaeke (*Corp. Inscr. Lat. t.* III *n.* 184 = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 262, neue Kopie von Lucas, Byzantinische Zeitschr. XIV, 1905, S. 21 ff. mit deutscher Übersetzung). Antiochus schenkt hier dem Tempel des Zeus das Dorf Baetokaeke mit allen Einkünften, Freiheit von Marktgebühr für die Märkte am 15. und letzten jedes Monats, Asylrecht für den Tempel, Freiheit des Dorfes von Einquartierung und Vorspannlast. — Die Echtheit der Erlasse des Antiochus für die Juden ist von Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden 1899, S. 143—171, und Willrich, Judaica 1900, S. 48 f. 58—60 bestritten worden, aber ohne zureichende Gründe.

32) Josephus erzählt von Ptolemäus VII. Physkon Folgendes (*c. Apion.* II, 5): Nach dem Tode Ptolemäus VI. suchte Ptolemäus VII. die Witwe und Nachfolgerin des ersteren Kleopatra zu stürzen, deren Heer von dem jüdischen Feldherrn Onias befehligt wurde. Während nun Ptolemäus VII. gegen Onias zu Felde zog, ließ er die in Alexandria wohnenden Juden gefesselt den Elephanten vorwerfen, damit sie von ihnen zertreten würden. Die Elephanten aber wandten sich statt dessen gegen die Freunde des Königs, worauf dieser von seinem Unternehmen reumütig abstand. Zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung feierten die Juden Alexandrias seitdem alljährlich ein Dankfest.

Gesetzgebung hat die freie Religionsübung der Juden ausdrücklich anerkannt und gegen etwaige Unterdrückungsversuche der hellenistischen Kommunen geschützt. Namentlich waren es Cäsar und Augustus, welchen die Juden ihre formelle Anerkennung im römischen Reiche zu danken hatten. Es sind uns durch Josephus (*Antt.* XIV, 10. XVI, 6) eine ganze Anzahl von Aktenstücken aufbewahrt — teils Senatskonsulte, teils Erlasse des Cäsar und Augustus, teils solche von römischen Beamten oder Kummunalbehörden aus jener Zeit —, welche alle den Zweck haben, den Juden die freie Ausübung ihrer Religion und die Aufrechterhaltung ihrer Privilegien zu sichern[33]. Die Politik Cäsars war im allgemeinen gerade diesen freien Vereinen ungünstig, da sie in damaliger Zeit vielfach politischen Zwecken dienten, weshalb Cäsar sich genötigt sah, alle *collegia* außer den von Alters her bestehenden zu verbieten[34]. Die jüdischen Gemeinden wurden aber von diesem

— Die Geschichte von der wunderbaren Errettung vor den Elephanten bildet auch den Hauptinhalt des abgeschmackten Romanes, welcher unter dem Namen des dritten Makkabäerbuches bekannt ist, wo ebenfalls die Notiz beigefügt ist, daß die Juden seitdem alljährlich ein Dankfest feiern (III *Makk.* 6, 36). Als Täter wird aber hier nicht Ptolemäus VII., sondern Ptolemäus IV. genannt. Durch diese Parallele wie durch ihren Inhalt selbst wird die Geschichte mehr als verdächtig. Wenn aber so viel historisch ist, daß Ptolemäus VII. gegen die Juden eine feindliche Stellung einnahm, so war der Grund nicht deren religiöses Bekenntnis, sondern ihre politische Stellung auf Seiten Kleopatras. Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895, S. 142—153, Judaica 1900, S. 9—14) macht, aus Gründen, die ich nicht für zureichend halten kann, den Ptolemäus Physkon geradezu zu einem Freund der Juden. Als historischen Kern des III. Makkabäerbuches betrachtet er Ereignisse aus dem J. 88/87 vor Chr., unter Ptolemäus Alexander (Hermes Bd. 39, 1904, S. 244—258), vgl. unten § 33, III, 8.

33) Vgl. über diese Aktenstücke: *Gronovius*, *Decreta Romana et Asiatica pro Judaeis, Lugd. Bat.* 1712. — *Krebs*, *Decreta Romanorum pro Judaeis facta e Josepho collecta, Lips.* 1768. — *Mendelssohn*, *Senati consulta Romanorum quae sunt in Josephi Antiquitatibus* (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 87—288). Hierzu die Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1876, 390—396. — Niese, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus Archäol. B. XIII, XIV, XVI (Hermes Bd. XI, 1876, S. 466—488). Hierzu die Replik von Mendelssohn, Rhein. Museum, Neue Folge XXXII, 1877, S. 249—258. — Grätz, Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1886, S. 329—346). — Viereck, *Sermo graecus quo senatus populusque Romanus etc. usi sunt* (Gotting. 1888), *p.* 96—110. — Noch mehr Literatur s. oben § 3 (in dem Abschnitt über Josephus).

34) *Sueton. Caesar* 42: *Cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit.* — Das Verbot wurde später von Augustus wiederholt, *Sueton. Aug.* 32: *Collegia praeter antiqua et legitima dissolvit.*

Verbote ausdrücklich ausgenommen: sie sollten auch ferner | nicht gehindert sein, gemeinsame Beiträge zu entrichten und Zusammenkünfte zu halten[35]. Mit Berufung auf dieses Edikt hat daher z. B. ein römischer Beamter die Behörden von Paros angewiesen, die Juden in der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht zu hindern[36]. Ebenfalls auf den Einfluß Cäsars sind wohl die vier Aktenstücke zurückzuführen, welche Josephus *Antt.* XIV, 10, 20—24 zusammengestellt hat. Sie dienen alle direkt oder indirekt dazu, den Juden Kleinasiens die ungehinderte Ausübung ihrer Religion zu verbürgen[37]. Nach dem Tode Cäsars wetteiferten die beiden

35) *Antt.* XIV, 10, 8: *Καὶ γὰρ Γάιος Καῖσαρ ὁ ἡμέτερος στρατηγὸς καὶ ὕπατος ἐν τῷ διατάγματι κωλύων θιάσους συνάγεσθαι κατὰ πόλιν, μόνους τούτους οὐκ ἐκώλυσεν οὔτε χρήματα συνεισφέρειν οὔτε σύνδειπνα ποιεῖν.*

36) *Antt.* XIV, 10, 8. — Der Text dieser Urkunden ist so nachlässig überliefert, daß die römischen Namen oft nicht mehr zu enträtseln sind. Der Name des Beamten, von welchem das Schreiben an die Parier erlassen ist, lautet im überlieferten Texte *Ἰούλιος Γάιος*, was jedenfalls korrumpiert ist. Mendelssohn (*Acta societatis philol. Lips.* V, 212—216) vermutet *Σερουίλιος Οὐατίας*, Prokonsul von Asien 46—45 v. Chr.

37) Die vier Aktenstücke sind: 1) ein Schreiben der Behörden von Laodicea an den Prokonsul von Asien, in welchem sie versichern, daß sie der erhaltenen Weisung gemäß die Juden in der Feier der Sabbathe und der Ausübung ihrer religiösen Gebräuche nicht hindern würden (*Antt.* XIV, 10, 20). Der Name des Prokonsuls ist nicht *Γάιος Ῥαβίλλιος* oder *Ῥαβέλλιος*, wie der überlieferte Josephus-Text hat, sondern, nach einer in Delos gefundenen Inschrift, *Γάιος Ῥαβήριος* (= *Rabirius*), s. *Homolle, Bulletin de corresp. hellénique t.* VI, 1882, *p.* 608—612, Mommsen, *Ephemeris epigr.* V, *p.* 68 = *Corp. Inscr. Lat. t.* III *Suppl. n.* 7239. — 2) Schreiben des Prokonsuls von Asien an die Behörden von Milet, in welchem diese angewiesen werden, die Juden nicht zu hindern, ihre Sabbathe zu feiern und ihre religiösen Gebräuche auszuüben und ihre Einkünfte nach ihren Gewohnheiten zu verwalten, *τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς* (*Antt.* XIV, 10, 21). Über den Namen des Prokonsuls s. Bergmann, Philologus 1847, S. 684. Waddington, *Fastes des provinces asiatiques de l'empire romain P.* I, 1872 (Separatabdruck aus *Le Bas et Waddington, Inscriptions t.* III), *p.* 75, und hiergegen die Anzeige von Mendelssohn in der Jenaer Literaturzeitung 1874, Artikel 341. Ritschl, Rhein. Museum 1874, S. 340f. Mendelssohn, *Acta* V, 212*sq.* Es ist wahrscheinlich zu lesen *Πόπλιος Σερουίλιος Ποπλίου υἱὸς Οὐατίας* (Vatia). — 3) Volksbeschluß der Stadt Halikarnassus (*ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων*), demzufolge den Juden gestattet sein soll, *τά τε σάββατα ἄγειν καὶ τὰ ἱερὰ συντελεῖν κατὰ τοὺς Ἰουδαϊκοὺς νόμους καὶ τὰς προσευχὰς ποιεῖσθαι πρὸς τῇ θαλάσσῃ κατὰ τὸ πάτριον ἔθος* (*Antt.* XIV, 10, 23; über die Verrichtung der Gebete am Meeresstrande s. oben Bd. II, S. 519. 522). — Zur Berichtigung der Namen in dem Schreiben an die Milesier und im Beschluß von Halikarnassus (*Jos. Antt.* XIV, § 245 u. 256) s. auch Wilhelm, Jahreshefte des österreich. archaeol. Institutes VIII, 1905, S. 238—242. — 4) Volksbeschluß der Stadt Sardes, daß den Juden gestattet sein soll, an den von ihnen angege-

einander bekämpfenden Parteien mit einander darin, die Privilegien der Juden aufrecht zu erhalten. Einerseits | bestätigte Dolabella, der Parteigänger des Antonius, der im J. 43 vor Chr. sich Kleinasiens bemächtigte, den Juden Kleinasiens die von den früheren Statthaltern ihnen gewährte Befreiung vom Kriegsdienst und freie Religionsübung, wovon er die Behörden von Ephesus durch ein Schreiben in Kenntnis setzte[38]. Andererseits veranlaßte Marcus Junius Brutus, der im Frühjahr 42 v. Chr. in Kleinasien zum Krieg gegen Antonius und Oktavianus rüstete, die Ephesier zu einem Volksbeschluß, daß die Juden in der Feier der Sabbathe und der übrigen religiösen Gebräuche nicht gehindert werden dürfen[39]. Durch alles dies ist ein Rechtszustand geschaffen worden, dem zufolge das Judentum im gesamten Gebiete des römischen Reiches eine *religio licita* war[40]. Daß an diesem Rechtszustande auch die Juden in der Stadt Rom teilnahmen, ist speziell für die Zeit des Augustus durch Philo bezeugt[41]. Doch muß allerdings nach Analogie dessen, | was wir

---

benen Tagen zur Feier ihrer religiösen Gebräuche zusammenzukommen, ferner daß ihnen von den Stadtbehörden ein geeigneter Platz „zum Bauen und Wohnen" (*εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἴκησιν αὐτῶν,* es scheint sich aber nach der vorher erwähnten Petition der Juden nur um den Bau einer Synagoge zu handeln) angewiesen werde (*Antt.* XIV, 10, 24). — Die Aktenstücke scheinen auf ein und dieselbe von Rom aus ergangene Anregung zurückzugehen. Die Vermutung Mendelssohns, daß dies ein Senatskonsult vom J. 46 v. Chr. gewesen sei, ist freilich sehr unsicher. S. Mendelssohn, *Acta societatis philol. Lips. t.* V *p.* 205 *sq.* 211 *sq.* 217—228.

38) *Antt.* XIV, 10, 11—12. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 247—250.

39) *Antt.* XIV, 10, 25. Hierzu Mendelssohn, *Acta* V, 251—254. — Der Name des M. Junius Brutus ist im herkömmlichen Texte entstellt in *Μάρκῳ Ἰουλίῳ Πομπηΐῳ υἱῷ Βρούτου* (Niese: *Μάρκῳ Ἰουλίῳ Ποντίου υἱῷ Βρούτῳ*). Verschiedene Emendationsvorschläge s. bei Bergmann, Philologus 1847, S. 687, Anm. *Waddington, Fastes p.* 74. *Mendelssohn, Acta* V, 254.

40) Den Ausdruck *religio licita* gebraucht *Tertullian. Apologet. c.* 21: *insignissima religio, certe licita.* — Es ist übrigens kein technischer Ausdruck in der römischen Gesetzgebung. Diese spricht vielmehr von *collegia licita* (*Digest.* XLVII, 22). Denn das Entscheidende ist, daß den Anhängern eines Kultus gestattet wird, sich als Korporation zu organisieren und zur Ausübung ihres Kultus zu versammeln. Daher die Formel *coire, convenire licet,* die auch in den Toleranzedikten für die Juden öfters wiederkehrt. Vgl. auch *Philo, Legat. ad Cajum* § 40 *Mang.* II, 591 *sq. Dio Cass.* LX, 6 (Verbot des Claudius). Material über die Formel *coire licet* bei Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionelles* IV, 581—583. — Auch für die staatsrechtliche Stellung der Christen war das Versammlungsrecht ein Hauptpunkt, wie man namentlich aus *Tertullian. apol. c.* 38—39 sieht.

41) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568 *sq.*). Es heißt hier von Augustus' Verhalten gegenüber der römischen Judenschaft: *Ἠπίστατο οὖν καὶ*

sonst über die fremden Kulte wissen, angenommen werden, daß die Juden in Rom bis zum zweiten Jahrh. nach Christo ihren Kultus nicht innerhalb des *pomerium* ausüben durften[42].

Mit der staatsrechtlichen Anerkennung der jüdischen Gemeinden und ihres Kultus hingen wesentlich auch zwei wichtige Befugnisse zusammen: das Recht der eigenen Vermögensverwaltung und die Jurisdiktion in bezug auf die eigenen Mitglieder[43]. Das erstere wird schon in den Edikten aus Cäsars Zeit mehrfach hervorgehoben[44]. Es war für die Juden besonders auch deshalb von Wichtigkeit, weil sie nur dann ihren Verpflichtungen gegen den Tempel zu Jerusalem nachkommen und die gesetzlichen Abgaben dorthin abführen konnten. Eben diese Geldausfuhr aus den Provinzen scheint aber ein besonderer Stein des Anstoßes für die heidnischen Behörden gewesen zu sein. Wir wissen aus Ciceros Rede für Flaccus, daß dieser während seiner Verwaltung von Asien (62|61 vor Chr.) an verschiedenen Orten solche jüdische Tempelgelder konfiszieren ließ[45]. Auch die Kommunalbehörden von Asien

---

προσευχὰς ἔχοντας καὶ συνιόντας εἰς αὐτὰς, καὶ μάλιστα ταῖς ἱεραῖς ἑβδόμαις, ὅτε δημοσίᾳ τὴν πάτριον παιδεύονται φιλοσοφίαν. Ἠπίστατο καὶ χρήματα συναγαγόντας ἀπὸ τῶν ἀπαρχῶν ἱερὰ, καὶ πέμποντας εἰς Ἱεροσόλυμα διὰ τῶν τὰς θυσίας ἀναξόντων. Ἀλλ' ὅ μὲν οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν, ὅτι καὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς ἐφρόντιζεν, οὔτε ἐνεωτέρισεν εἰς τὰς προσευχὰς, οὔτε ἐκώλυσε συνάγεσθαι πρὸς τὰς τῶν νόμων ὑφηγήσεις, οὔτε ἠναντιώθη τοῖς ἀπαρχομένοις. — Vgl. auch *ibid.* § 40 (*Mang.* II, 592).

42) Vgl. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 35, Gilbert, Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum Bd. III, 1890, S. 109 bis 115, und oben S. 83.

43) Über die analogen Verhältnisse bei den griechischen Vereinen vgl. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896) S. 156—183.

44) Cäsar selbst gestattete den Juden *χρήματα συνεισφέρειν* (*Antt.* XIV, 10, 8). — In dem Schreiben des Prokonsuls von Asien an die Milesier (*Antt.* XIV, 10, 21) wird den Juden gestattet *τοὺς καρποὺς μεταχειρίζεσθαι καθὼς ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς.*

45) *Cicero pro Flacco* 28: *Quum aurum Judaeorum nomine quotannis ex Italia et ex omnibus provinciis Hierosolyma exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari liceret . . . . . Ubi ergo crimen est? quoniam quidem furtum nusquam reprehendis, edictum probas, judicatum fateris, quaesitum et prolatum palam non negas, actum esse per viros primarios res ipsa declarat: Apameae manifesto deprehensum, ante pedes praetoris in foro expensum esse auri pondo centum paullo minus per Sex. Caesium, equitem Romanum, castissimum hominem atque integerrimum; Laodiceae viginti pondo paullo amplius per hunc L. Peducaeum, judicem nostrum; Adramyttii per Cn. Domitium legatum; Pergami non multum.* — Früher hatte schon Mithridates in Kos jüdische Gelder wegnehmen lassen (*Antt.* XIV, 7, 2). Vgl. dazu oben S. 56.

scheinen selbst nach den Edikten der cäsarischen Zeit und trotz derselben noch in ähnlicher Weise vorgegangen zu sein. Die Aktenstücke aus der Zeit des Augustus beziehen sich daher hauptsächlich auf diesen Punkt. Wie Augustus aus Rom selbst die Abfuhr der Gelder gestattete[46], so wird auch den Kommunen von Kleinasien und Cyrene eingeschärft, daß sie in dieser Beziehung den Juden kein Hindernis in den Weg zu legen hätten[47]. Entwendung solcher Gelder ist wie Tempelraub zu bestrafen[48]. Daß diese Edikte noch zur Zeit des vespasianischen Krieges in Kraft bestanden, sehen wir aus einer gelegentlichen Äußerung des Titus[49]. — Von gleicher Wichtigkeit war für die jüdischen Gemeinden die eigene Jurisdiktion. Da das mosaische Gesetz sich nicht nur auf die Kultushandlungen, sondern auch auf die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens bezieht und diese unter die Norm eines göttlichen Gesetzes stellt, so war es für das jüdische Bewußtsein ein unerträglicher Zustand, daß Juden nach anderem als nach jüdischem Recht gerichtet werden sollten[50]. Wohin die

46) *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 568*sq.*). Die Tatsache der Ausfuhr *ex Italia* erwähnt schon Cicero an der oben angeführten Stelle.

47) *Jos. Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 5. 6. 7. *Philo*, *Legat. ad Cajum* § 40 (*ed. Mang.* II, 592). — Von diesen Aktenstücken bezieht sich *Antt.* XVI, 6, 5 auf Cyrene, die übrigen auf Kleinasien. Die Chronologie der letzteren ist folgende. 1) In die erste Zeit des Augustus gehört das Schreiben desselben an Norbanus Flaccus (*Antt.* XVI, 6, 3) und die Schreiben des Norbanus Flaccus an die Behörden von Sardes (*Antt.* XVI, 6, 6) und von Ephesus (*Philo*, *Legat. ad Cajum* § 40). In allen dreien kommt der Titel *Σεβαστός* für Augustus noch nicht vor; sie fallen also vor 27 vor Chr. (*Waddington, Fastes p.* 83*sq. Dessau, Prosopogr. imperii Romani* II, 415). 2) In das J. 14 vor Chr. gehört das Schreiben des Agrippa an die Behörden von Ephesus (*Antt.* XVI, 6, 4). Als nämlich Herodes im J. 14 vor Chr. den Agrippa in Kleinasien besuchte, beklagten sich die dortigen Juden über Bedrückungen, welche sie von Seite der städtischen Behörden zu dulden hätten; es würden ihnen ihre heiligen Gelder geraubt, und sie gezwungen am Sabbath vor Gericht zu erscheinen. Agrippa schützte in beiden Beziehungen die Rechte der Juden (*Antt.* XVI, 2, 3—5; vgl. XII, 3, 2). Auf eben diese Punkte bezieht sich aber das angeführte Schreiben des Agrippa. 3) Das Prokonsulat des Julius Antonius, welcher den Ephesiern die Verordnungen des Augustus und Agrippa wieder einschärfte (*Antt.* XVI, 6, 7), fällt wahrscheinlich 4 vor Chr. (*Waddington, Fastes p.* 99*sq.*). 4) Endlich, da offenbar immer wieder gegen diese Anordnungen gefehlt wurde, wiederholte sie Augustus in einem Edikte zur Zeit des Prokonsuls C. Marcius Censorinus (*Antt.* XVI, 6, 2). Letzterer war zwischen 2 vor und 2 nach Chr. Statthalter von Asien (*Waddington, Fastes p.* 102*sq.* Niese, Hermes XI, 1876, S. 480. *Dessau, Prosopogr. imp. Rom.* II, 336*sq.*).

48) *Antt.* XVI, 6, 2. 4.

49) *Bell. Jud.* VI, 6, 2 (*ed. Niese* § 335): *δασμολογεῖν τε ὑμῖν ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ ἀναθήματα συλλέγειν ἐπετρέψαμεν κ. τ. λ.*

50) Vgl. die rabbinischen Stellen bei Wetstein, *Nov. Test.*, zu I *Kor.* 6, 1.

Juden kamen, brachten sie ihr eigenes Recht mit und hielten Gericht nach dessen Norm über die Mitglieder ihrer Gemeinschaft. Beweise dafür gibt namentlich das Neue Testament. Der Apostel Paulus läßt sich vom Synedrium in Jerusalem Vollmacht geben zur Verhaftung der in Damaskus wohnenden christusgläubigen Juden (*Act.* 9, 2). Er läßt dieselben auch an anderen Orten ins Gefängnis werfen und geißeln (*Act.* 22, 19. 26, 11). Er selbst ist später als Christ von den Juden fünfmal gegeißelt worden (II *Kor.* 11, 24), wobei doch sicher nicht an palästinensische, sondern an auswärtige Judengemeinden zu denken ist. In Korinth verweist der Prokonsul Gallio die Juden mit ihrer Klage gegen Paulus vor ihr eigenes Forum, da er nur dann Richter sein wolle, wenn Paulus eine Freveltat verübt habe, nicht aber, wenn es sich bloß um Übertretung des jüdischen Gesetzes handle (*Act.* 18, 12—16). Man sieht aus alledem, daß die Juden tatsächlich nicht nur die Zivil-, sondern sogar eine Art von Kriminalgerichtsbarkeit gegen ihre Mitglieder ausgeübt haben. Ob sie dazu überall berechtigt waren, kann man bezweifeln. Jedenfalls werden auch hier, wie in Palästina zur Zeit der Prokuratoren, gewisse Schranken gezogen gewesen sein[51]. Sicher ist aber, daß die jüdischen Gemeinden in Zivilsachen nicht etwa nur in Alexandria (s. oben S. 76 ff.), sondern auch sonst ihre eigene Gerichtsbarkeit hatten. Diese wird schon vor der Zeit Cäsars z. B. den Juden von Sardes in einem Schreiben des Lucius Antonius (50/49 vor Chr. Präses der Provinz Asien) an die Behörden von Sardes ausdrücklich zugestanden[52]. Und die

---

51) Mommsen, Zeitschr. f. die Neutestamentl. Wissensch. 1901, S. 88 ff. betrachtet die von den jüdischen Diasporagemeinden ausgeübte Strafgewalt nur als polizeiliche, nicht als richterliche. „Daß sie eigentliche Kriminaljurisdiktion nicht hatten, versteht sich von selbst" (S. 89). „Die bisher erörterten Vorgänge gehören in den Kreis der Vergehen und der Verwaltungs- oder nach heutigem Sprachgebrauch, der polizeilichen Akte" (S. 90).

52) *Jos. Antt.* XIV, 10, 17: *Ἰουδαῖοι πολῖται ἡμέτεροι προσελθόντες μοι ἐπέδειξαν αὐτοὺς σύνοδον ἔχειν ἰδίαν κατὰ τοὺς πατρίους νόμους ἀπ᾽ ἀρχῆς καὶ τόπον ἴδιον, ἐν ᾧ τά τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσιν, τοῦτό τε αἰτησαμένοις ἵν᾽ ἐξῇ ποιεῖν αὐτοῖς, τηρῆσαι καὶ ἐπιτρέψαι ἔκρινα.* — Über L. Antonius, einen Bruder des Triumvirs M. Antonius, s. Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 2585 ff. Bergmann, Philologus 1847, S. 680. *Waddington*, *Fastes p.* 63. *Mendelssohn*, *Acta societatis phil. Lips.* V, 169. 186. Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 448 (Ehrendekret der Pergamener für ihn). — Für das nähere Verständnis des Schreibens ist zu beachten, daß es sich um Juden handelt, welche das römische Bürgerrecht besaßen. Diese hätten das Recht gehabt, vor dem Sondergericht für römische Bürger Recht zu suchen (über diese Sondergerichte s. Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 13, und die oben S. 105 genannte Literatur). Sie zogen es aber vor, sich an das Gericht der jüdischen Gemeinde zu halten.

Gesetzgebung der christlichen Kaiser zeigt uns, daß dieses Recht auch später noch den jüdischen Gemeinden allgemein geblieben ist (s. unten am Schlusse dieses Abschnittes).

Da die jüdische Gesetzlichkeit die Juden in der Diaspora leicht in Konflikt mit den Ordnungen des bürgerlichen Lebens bringen konnte, so war eine vollkommen freie Religionsübung im Grunde doch erst dann verbürgt, wenn die staatliche Gesetzgebung und Verwaltung von den Juden nichts verlangte, was ihnen nicht auch nach ihrem Gesetze gestattet war. Selbst in dieser Hinsicht hat die römische Toleranz den Juden starke Konzessionen gemacht. Ein Hauptpunkt war hier der Militärdienst. Ein solcher war für den Juden in nicht-jüdischen Heeren überhaupt unmöglich, denn am Sabbath durfte er weder Waffen tragen noch mehr als 2000 Ellen weit marschieren[53]. Die Frage wurde namentlich praktisch, als beim Ausbruch des Bürgerkrieges zwischen Cäsar und Pompejus im J. 49 vor Chr. die pompejanische Partei im ganzen Orient große Truppenaushebungen vornahm. In der Provinz Asien allein hob der Konsul Lentulus zwei Legionen römischer Bürger aus[54]. Da nun, wie wir eben bei dieser Gelegenheit erfahren, daselbst auch viele Juden das römische Bürgerrecht hatten, so wurden auch diese von der Konskription betroffen. Auf ihre Bitten befreite sie aber Lentulus vom Kriegsdienst und gab den mit der Konskription beauftragten Behörden allenthalben entsprechende Weisungen[55]. Sechs Jahre später (43 v. Chr.) hat Dolabella den dortigen Juden mit ausdrücklicher Berufung auf die früheren Edikte die ἀστρατεία bestätigt[56]. Auch in Palästina ist ihnen dieselbe durch Cäsar zugestanden worden[57]. — Von sonstigen Privilegien, welche durch die Rücksicht auf die jüdische Gesetzlichkeit veranlaßt waren, ist noch zu erwähnen, daß die Juden nach einer Verordnung des Augustus nicht zum Erscheinen vor Gericht am Sabbath gezwungen werden durften[58], daß ihnen, ebenfalls nach einer Verordnung des Augustus, das zur öffentlichen Ver-

53) Verbot des Waffentragens: *Mischna Schabbath* VI, 2. 4. In betreff des Marschierens s. oben Bd. II, S. 557; auch *Antt.* XIII, 8, 4. XIV, 10, 12.

54) *Caesar Bell. Civ.* III, 4: (*Pompejus*) *legiones effecerat civium Romanorum* IX . . . ., *duas ex Asia, quas Lentulus consul conscribendas curaverat.*

55) *Antt.* XIV, 10, 13. 14. 16. 18. 19. — Vgl. hierzu Mendelssohn, *Acta soc. phil. Lips.* V, 167—188. Theol. Literaturzeitung 1876, 393.

56) *Antt.* XIV, 10, 11—12.

57) *Antt.* XIV, 10, 6.

58) *Antt.* XVI, 6, 2 u. 4 (der technische Ausdruck ἐγγύας ὁμολογεῖν heißt: Bürgschaft geben, daß man vor Gericht erscheinen wolle). — Über die Veranlassung dieser Dekrete s. oben Anm. 47. — Über das jüdische Verbot des Gerichthaltens am Sabbath s. oben Bd. II, S. 263.

teilung kommende Geld oder Getreide, wenn die Verteilung auf einen Sabbath fiel, am darauffolgenden Tage geliefert werden mußte[59], endlich daß ihnen statt des von den Kommunen gelie|ferten Öles, dessen Gebrauch den Juden verboten war, entsprechende Geldentschädigung gegeben wurde, ein Herkommen, in dessen Genuß z. B. die Juden in Antiochia zur Zeit des vespasianischen Krieges durch den Statthalter Mucianus geschützt wurden[60].

Dieser gesamte Rechtszustand ist in der späteren Zeit nie wesentlich und dauernd alteriert worden. Die kaiserliche Gesetzgebung hat zwar zuweilen gewisse Beschränkungen eingeführt. Es ist wohl vorübergehend das Judentum auch verfolgt worden. Eine dauernde und wesentliche Änderung des bestehenden Zustandes hat aber bis in die spätere Kaiserzeit nicht stattgefunden. Die Maßregel des Tiberius gegen die römischen Juden hat sich nur auf die Stadt Rom beschränkt. Eine ernste Krisis trat freilich zur Zeit Caligulas ein. Aber gerade hier zeigte es sich, wie wertvoll es für die Juden war, daß sie bereits einen alten Rechtszustand für sich hatten. Die religiöse Freiheit der Juden war nämlich aufs schwerste bedroht durch die Einführung und immer weitere Verbreitung des Kultus der Kaiser. Je mehr dieser offiziell betrieben wurde, desto mehr mußte es als Illoyalität erscheinen, daß die Juden sich nicht an demselben beteiligten. Als nun Caligula den, seit Augustus vielfach von den Provinzialen aus eigenem Eifer eingeführten Kultus (s. oben Bd. II, S. 33f.) allenthalben und gebieterisch forderte, war die Religionsfreiheit der Juden unrettbar verloren, wenn die Forderung auch ihnen gegenüber konsequent durchgeführt wurde. Solange Caligula lebte, ist der Versuch dazu in der Tat gemacht worden; und es ist aus der Geschichte bekannt, welche furchtbaren Stürme dadurch für die Juden heraufbeschworen wurden (s. § 17[c]). Zum Glück für die Juden dauerte aber die Regierung Caligulas nicht lange. Sein Nachfolger Claudius beeilte sich, durch ein allgemeines Toleranzedikt den früheren Zustand einfach wieder herzustellen[61]. Seitdem ist nie wieder ernstlich davon die Rede gewesen, die Juden zur Teilnahme am Kaiserkultus zu zwingen. Es galt als ein altes Recht, daß sie davon befreit seien, ein Umstand,

---

59) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*ed. Mang.* II, 569). Über diese Geld- und Getreideverteilungen s. Toller, *De spectaculis, cenis, distributionibus in municipiis romanis occidentis imperatorum aetate exhibitis. Diss. Lips.* 1889. Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 880 (*s. v. congiarium*). Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche, 1900, S. 109ff.

60) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. — Über die Unbrauchbarkeit des heidnischen Öles für Juden s. oben Bd. II, S. 92.

61) *Antt.* XIX, 5, 2—3.

durch den sie namentlich den Christen gegenüber im Vorteile waren. — Das spätere Vorgehen des Claudius gegen die römischen Juden hat sich wie das des Tiberius ebenfalls auf die Stadt Rom beschränkt und ist wohl nicht von nachhaltiger Wirkung gewesen. Schon die Regierung Neros war den Juden, Dank der Kaiserin Poppäa, im allgemeinen wieder günstig (vgl. oben S. 64). — Der große vespasianische Krieg und die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem hat für die Juden in der Diaspora zur Folge gehabt, daß die bisherige Tempelsteuer im Betrage von zwei Drachmen (s. oben Bd. II, S. 314f.) nunmehr an den Tempel des Jupiter Capitolinus abgeliefert werden mußte[62]. Dies hat freilich für das jüdische Gefühl etwas Verletzendes gehabt. Im übrigen ist aber die religiöse Freiheit der Juden durch Vespasian nicht beeinträchtigt worden. Ihre politischen Rechte sind sogar, z. B. in Alexandria und Antiochia, ausdrücklich durch ihn geschützt worden[63]. Domitian hat die Zweidrachmensteuer aufs strengste eingetrieben[64] und ist gegen die zum Judentum übertretenden Römer mit strengen

---

62) *Joseph. Bell. Jud.* VII, 6, 6. *Dio Cass.* LXVI, 7. — Vgl. zur Geschichte dieser Steuer: *Zorn*, *Historia fisci Judaici sub imperio veterum Romanorum*, 1734. O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten, 2. Aufl. 1905, S. 73. — In die Zeit der flavischen Kaiser gehört folgende Inschrift (*Orelli*, *Inscr. Lat. n.* 3345 = *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 8604): *T. Flavio Aug(usti) lib(erto) Euschemoni qui fuit ab epistulis item procurator ad capitularia Judaeorum fecit Flavia Aphrodisia patrono et conjugi bene merenti.* Die *capitularia Judaeorum* sind die Steuerlisten des *fiscus Judaicus*. — Nach einer von Wessely (Studien zur Paläographie und Papyruskunde, Heft IV, 1905, S. 58—83) herausgegebenen Urkunde vom 5. Jahre Vespasians = 72/73 nach Chr. mußten die Juden damals in Ägypten eine besondere Steuer (*Ἰουδαικὸν τέλεσμα*) entrichten, welche 8 Drachmen und 2 Obolen betrug und auch von Frauen und Kindern (von letzteren, wie es scheint, vom Alter von 3 Jahren an) zu bezahlen war (Näheres s. oben S. 46f.; kürzere Mitteilung Wesselys schon in den „Studien“ Heft I, 1901, S. 9—11). Da die in Ägypten seit Tiberius eingeführte Billon-Drachme nur etwa 1/4 des Wertes der alten Drachme betrug (s. Hultsch in Pauly-Wissowas Real-Enc. V, 1630 im Art. „Drachme“), so liegt es nahe, diese Steuer mit der Didrachmensteuer zu identifizieren. Trotzdem ist die Identität nicht wahrscheinlich, da die Didrachmensteuer nur von erwachsenen männlichen Israeliten zu entrichten war. Auch scheint das ägyptische *Ἰουδαικὸν τέλεσμα* nach den Angaben jener Urkunde schon vor dem J. 70 bestanden zu haben.

63) *Jos. Antt.* XII, 3, 1. *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. unten Abschnitt III.

64) *Sueton. Domitian.* 12: *Judaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi Judaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adulescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.*

Strafen vorgegangen[65]. Die bestehenden Rechte der Juden wurden aber nicht aufgehoben. Unter **Nerva** traten wieder Erleichterungen ein. Die Zweidrachmensteuer wurde zwar nicht aufgehoben, aber es wurde nicht gestattet, daß Jemand wegen „jüdischer Lebensweise" angeklagt werde[66], womit eben die durch den *fiscus Judaicus* veranlaßten Denunziationen und schikanösen Verfolgungen beseitigt waren[67]. — | Eine starke Erschütterung der Verhältnisse, ja die stärkste, welche die Juden seit Caligula je erlebt haben, brachten die großen Konflikte unter **Trajan** und **Hadrian** mit sich. Hadrian hatte sogar — und dies war eine Ursache des Aufstandes unter ihm — ein förmliches Verbot der Beschneidung erlassen[68], was nach der glücklichen Niederwerfung des Aufstandes schwerlich zurückgenommen worden ist. Schon sein Nachfolger **Antoninus Pius** gestattete aber den im Judentum Geborenen wieder die Beschneidung und beschränkte das Verbot auf die Nicht-Juden[69]. Ähnlich hat auch **Septimius Severus** nur den förmlichen Übertritt zum Judentum verboten[70]. Von **Alexander Severus** heißt

---

65) *Dio Cass.* LXVII, 14: *καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν.*

66) *Dio Cass.* LXVIII, 1: *οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.*

67) Dies ist der Sinn der Umschrift einer Münze Nervas: *Fisci Judaici calumnia sublata* (*Madden, History of Jewish Coinage p.* 199, und anderwärts). Um Aufhebung der Steuer kann es sich nicht handeln, da dieselbe auch später noch fortbestand (*Appian. Syr.* 50, *Origenes, Epist. ad African.* § 14, *Tertullian. Apologet. c.* 18: *vectigalis libertas* = eine durch Steuer erkaufte Freiheit). Auch würde schon der Wortlaut dagegen sein; denn *calumnia* ist eine böswillige, schikanöse Anklage, also = „Denunziation" (s. **Hitzig**, Art. *calumnia* in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 1414—1421; **Mommsen**, Röm. Strafrecht, 1899, S. 491 ff.). Solche kamen offenbar unter Domitian aus Anlaß der Judensteuer nicht selten vor. Nerva verbot sie und beseitigte damit die *calumnia fisci Judaici*, d. h. die Denunziation im Interesse des *fiscus Judaicus* und die damit zusammenhängende schikanöse Verfolgung. Vgl. *Deyling, Observationes sacrae P.* V, *Lips.* 1748, *p.* 463—466.

68) *Spartian. Hadrian.* 14: *moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia.* Das Verbot der Beschneidung war ein allgemeines und nicht speziell gegen die Juden gerichtet, wurde aber von ihnen am härtesten empfunden, s. oben Bd. I, S. 674—679 (§ 21, III).

69) *Digest.* XLVIII, 8, 11 *pr.*: *Circumcidere Judaeis filios suos tantum rescripto divi Pii permittitur: in non ejusdem religionis qui hoc fecerit, castrantis poena irrogatur.*

70) *Spartian. Sept. Sev.* 17: *Judaeos fieri sub gravi poena vetuit.* Unter dem *Judaeos fieri* ist der förmliche Übertritt mittelst der Beschneidung zu verstehen. Vgl. **Neumann**, Der römische Staat und die allgemeine Kirche (1890) S. 156—159.

es ausdrücklich: *Judaeis privilegia reservavit*[71]. Die Politik der christlichen Kaiser war nicht immer gleichartig. Aber auch die dem Judentum am ungünstigsten Gesinnten haben das Bestehende nicht aufgehoben. Alle Repressivmaßregeln haben sich darauf beschränkt, einem weiteren Umsichgreifen des Judentums vorzubeugen. Für die geborenen Juden ist der vorhandene Rechtszustand nicht in irgendwie erheblicher Weise alteriert worden[72]. Drei Punkte sind hierfür bemerkenswert. 1) Der jüdische Kultus stand wie früher[73] so auch später noch unter dem formellen Schutze der staatlichen Polizei. Als einst der nachmalige Bischof Callistus (zur Zeit des Bischofs Victor 189—199 n. Chr.) den jüdischen Gottesdienst in Rom störte, wurde er dafür von den Juden beim Stadtpräfekten Fuscianus verklagt und von diesem durch Verbannung in die Bergwerke nach Sardinien bestraft[74]. Unter den christlichen Kaisern haben selbst | diejenigen, welche den Juden ungünstig gesinnt waren und die Erbauung neuer Synagogen verboten, doch die vorhandenen unter den Schutz des Staatsgesetzes gestellt[75]. 2) Das Recht der eigenen Vermögensverwaltung blieb den jüdischen Gemeinden in demselben Umfange wie früher. In gewissen Fällen durften sie sogar von Nicht-Juden Geldstrafen einziehen, z. B. wegen unbefugter Benützung eines Grabes[76]. Namentlich durften die Juden auch jetzt noch (bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts) ungehindert ihre religiösen Abgaben an das Patriarchat in Palästina (die neue Zentralbehörde des jüdischen Volkes nach der Zerstörung Jerusalems) abliefern. Alljährlich wurden diese Abgaben durch die von den Patriarchen abgesandten *apostoli* eingesammelt und nach Palästina überbracht[77].

---

71) *Lamprid. Alexander Severus c.* 22.

72) Material im *Codex Theodosianus* XVI, 8 und bei *Haenel, Corpus Legum, Index p.* 211 *sq.* — Vgl. *D. H. Levyssohn, De Judaeorum sub Caesaribus conditione, Lugd. Bat.* 1828. Krakauer, Die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Juden im sinkenden Römerreiche (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1874, S. 49—61, 97—112, 145—155). Auerbach, Zur politischen Geschichte der Juden Palästinas im dritten und vierten nachchristlichen Jahrhundert (Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft zu Frankfurt a/M. V, 1907, S. 155—181) [greift über Palästina hinaus].

73) Vgl. bes. das *ψήφισμα Ἁλικαρνασσέων Jos. Antt.* XIV, 10, 23: *ἂν δέ τις κωλύσῃ ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, τῷδε τῷ ζημιώματι ὑπεύθυνος ἔστω καὶ ὀφειλέτω τῇ πόλει.*

74) *Hippolyti Philosophumena* IX, 12.

75) *Codex Theodosianus* XVI, 8, 9. 12. 20. 21. 25. 26. 27.

76) Inschrift der Rufina zu Smyrna (*Revue des études juives t.* VII, 1883, *p.* 161—166) und Inschriften zu Hierapolis, vgl. oben S. 94 f.

77) S. über diese *apostoli* und ihr Amt: *Euseb. Comment. ad Jesaj.* 18, 1

Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts schritt die Staatsbehörde allmählich dagegen ein[78]. 3) Auch die eigene Gerichtsbarkeit wurde den Juden noch in der späteren Kaiserzeit zugestanden, allerdings nur für Zivilsachen, und nur wenn die beiden prozessierenden Parteien dahin übereinkamen, vor jüdischen Gerichten Recht zu suchen[79]. Eine sehr weitgehende Machtbefugnis muß der jüdische Ethnarch oder Patriarch in Palästina gehabt haben, der nach dem Untergang des jüdischen Staatslebens das Oberhaupt der Nation bildete. Seiner Jurisdiktion scheinen sich die sämtlichen jüdischen Diasporagemeinden freiwillig unterworfen zu haben. Und seine Befugnis war so weitgehend, daß die Kirchenväter sich ernstlich Mühe geben mußten, um zu beweisen, daß trotzdem schon zur Zeit Christi das Szepter von Juda genommen worden sei[80].

(*Collectio nova patrum ed. Montfaucon* II, 425). — *Epiphan. haer.* 30, 4 und 11. — *Hieronymus ad Gal.* 1, 1 (*Opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 373). — *Codex. Theodos.* XVI, 8, 14. — Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche (Leiden 1887) S. 8ff. — Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. I, 274—277. — Büchler, Art. *apostolé, apostoli*, in *The Jewish Encyclopedia* II, 20f. — S. Krauß, Die jüdischen Apostel (*Jewish Quarterly Review* XVII, 1905, *p.* 370—383). — Vogelstein, Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 1905, S. 427—449). — Sie scheinen überhaupt die Aufgabe gehabt zu haben, den Verkehr unter den jüdischen Gemeinden zu vermitteln. Daher finden wir sie auch noch später, als die Einsammlung jener Gelder nicht mehr gestattet war, z. B. in Venosa, auf der Grabschrift einer vierzehnjährigen Jungfrau, *quei dixerunt trenus duo apostuli et duo rebbites* (*Hirschfeld, Bullettino dell' Instituto di corrisp. archeol.* 1867, *p.* 152 = *Ascoli, Inscrizioni p.* 61 *n.* 19 = *Corp. Inscr. Lat. t.* IX *n.* 648 u. 6220 = *Lenormant, Revue des études juives t.* VI, *p.* 205). — Auch im Neuen Testamente werden übrigens *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* als Überbringer von Geldgaben erwähnt (II Kor. 8, 23. Phil. 2, 25).

78) Vgl. über die (nicht mit einem Male durchgeführte) Abschaffung: *Julian. epist.* 25 (die Echtheit dieses Briefes ist sehr bestritten, s. *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains* 1895, *p.* 209 *note*). — *Codex Theodos.* XVI, 8, 14. 17. 29.

79) *Cod. Theodos.* II, 1, 10: *Sane si qui per compromissum, ad similitudinem arbitrorum, apud Judaeos vel patriarchas ex consensu partium in civili duntaxat negotio putaverint litigandum, sortiri eorum judicium jure publico non vetentur: eorum etiam sententias provinciarum judices exsequantur, tamquam ex sententia cognitoris arbitri fuerint attributi* (Erlaß der Kaiser Arcadius und Honorius v. J. 398 n. Chr.). Vgl. auch *Cod. Theodos.* XVI, 8, 8.

80) *Pamphil. Apolog. pro Orig.* bei *Routh, Reliquiae sacrae* IV, 360. *Cyrill. Cateches.* XII, 17. Überhaupt auch *Orig. ad African.* § 14 (s. die Stelle oben Bd. II, S. 248). *Vopisc. Vita Saturnin. c.* 8. *Chr. G. Fr. Walch, Historia Patriarcharum Judaeorum, quorum in libris juris Romani fit mentio. Jenae* 1752. Weinberg, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1897, S. 592ff.

Für den hier gezeichneten gesicherten Rechtszustand der Juden ist vielleicht nichts charakteristischer als der Umstand, daß in den Zeiten der Christenverfolgungen es sogar vorkam, daß Christen, um sich zu schützen, zum Judentum übertraten[81].

III. Bürgerliche Gleichberechtigung.

In den meisten älteren Städten Phöniciens, Syriens und Kleinasiens wie im eigentlichen Griechenland haben die dorthin eingewanderten Juden sicherlich die Stellung von Peregrinen (Nicht-Bürgern) eingenommen[1]. Ihre Gemeinden waren Korporationen von Ausländern, die vom Staate anerkannt und mit gewissen Rechten ausgestattet waren, deren Mitglieder aber nicht im Genusse des Bürgerrechtes waren und daher auch nicht an der Leitung der städtischen Angelegenheiten teil|nahmen. Es gab aber doch auch eine Anzahl von Städten, in welchen die Juden das Bürgerrecht besaßen. Namentlich waren dies die in der hellenistischen Zeit neugegründeten Städte, und darunter in erster Linie die Hauptstädte des Seleuciden- und Ptolemäer-Reiches: Antiochia und Alexandria. Es darf als wahrscheinlich angenommen werden, daß die Juden in diesen Städten besondere Phylen (*φυλαί*, *tribus*) bildeten. Denn eine Zugehörigkeit einzelner Juden zu den übrigen städtischen Phylen, deren Leben mit den heidnischen Kulten eng verwachsen war, ist bei der religiösen Sonderstellung der Juden kaum denkbar. Wenn daher Paulus Bürger von Tarsus war (Apgesch. 21, 39), so ist es wahrscheinlich, daß dort überhaupt die Juden das Bürgerrecht hatten[2]. Im einzelnen haben wir für das Bürgerrecht der Juden folgende Zeugnisse.

— Im J. 415 wurde der Patriarch Gamaliel durch den Kaiser Theodosius II. abgesetzt, weil er seine Macht gegen die Christen mißbraucht hatte (*Codex Theodosianus* XVI, 8, 22; vgl. über diesen Gamaliel auch *Hieronymus, Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 3, *opp. ed. Vallarsi* I, 307. Grätz, Gesch. der Juden IV, 2. Aufl., S. 389f. 484f.) Er ist wahrscheinlich der letzte Patriarch gewesen. Denn im J. 429 erscheint die Würde als bereits seit einiger Zeit erloschen (*Cod. Theodos.* XVI, 8, 29).

81) *Euseb. Hist. eccl.* VI, 12, 1.

1) Dies erhellt indirekt namentlich aus *Joseph. contra Apion.* II, 4. Denn Josephus hebt es hier als etwas Besonderes hervor, daß die Juden in Alexandria, Antiochia und in den jonischen Städten das Bürgerrecht hatten. Allerdings ist das Verzeichnis nicht vollständig, da sie auch in allen von Seleucus I. gegründeten Städten das Bürgerrecht hatten. Aber man sieht doch, daß der Besitz desselben nicht das Gewöhnliche war.

2) Der obige Gesichtspunkt ist von Ramsay geltend gemacht worden. S. *Expositor* 1902, *jan. p.* 22—29: *The Jews as hellenic citizens.* — Über die

Seleucus I. Nicator († 280 v. Chr.) verlieh den Juden in allen von ihm gegründeten Städten Kleinasiens und Syriens[3] das Bürgerrecht, das sie auch zu Josephus' Zeit noch überall besaßen[4]. Die wichtigste darunter war Antiochia, wo die Rechte der Juden auf ehernen Tafeln aufgeschrieben waren[5]. An einer Stelle drückt Josephus sich so aus, als ob die Juden Antiochias erst von den Nachfolgern des Antiochus Epiphanes das Bürgerrecht erhalten hätten[6]. Da es sehr unwahrscheinlich ist, daß sie gerade damals eine so starke Begünstigung erfahren haben sollten, ist nach den übrigen Stellen des Josephus nur an eine Wiederverleihung nach der Verfolgungszeit des Antiochus Epiphanes zu denken. Auch unter den Römern sind diese Rechte nicht geschmälert worden. Selbst zur Zeit des großen vespasianischen Krieges hat Titus die dringende Bitte der Antiochener, daß den Juden das Bürgerrecht genommen werden möge, durch einfache Berufung auf deren alte Rechte abgewiesen[7]. — Auch in Alexandria haben die Juden schon bei der Gründung der Stadt das Bürgerrecht erhalten[8]. Alexander der Große verlieh ihnen „gleiches Recht

griechischen Phylen in den Städten des römischen Reiches s. Liebenam, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900) S. 220—225. Szanto, Die griechischen Phylen (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. 1901, Bd. 144, Nr. V; hier S. 54 ff. 62—71 über die Phylen in den kleinasiatischen Städten). Neues Material über die Phylen in den griechischen Städten Ägyptens gibt ein Papyrus vom J. 212 n. Chr. aus Antinoopolis (*Greek Papyri in the British Museum* III, 1907, *p.* 154 *sqq.*). — Häufig sind die Phylen nach Göttern benannt, z. B. in Magnesia: *Ἀπολλωνιάς, Διάς, Ἑρμηίς, Ἀρηίς, Ἀφροδισιάς, Ποσειδωνιάς* (Szanto S. 62).

3) Ein Verzeichnis derselben bei *Appian. Syr.* 57. Dazu Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea I, 1893, S. 393 ff.

4) *Antt.* XII, 3, 1: *Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐν αἷς ἔκτισεν πόλεσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ κάτω Συρίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ μητροπόλει Ἀντιοχείᾳ πολιτείας αὐτοὺς ἠξίωσεν, καὶ τοῖς ἐνοικισθεῖσιν ἰσοτίμους ἀπέφηνεν Μακεδόσιν καὶ Ἕλλησιν, ὡς τὴν πολιτείαν ταύτην ἔτι καὶ νῦν διαμένειν.*

5) *Bell. Jud.* VII, 5, 2. Vgl. überhaupt außer *Antt.* XII, 3, 1 auch *c. Apion.* II, 4: *αὐτῶν γὰρ ἡμῶν οἱ τὴν Ἀντιόχειαν κατοικοῦντες Ἀντιοχεῖς ὀνομάζονται· τὴν γὰρ πολιτείαν αὐτοῖς ἔδωκεν ὁ κτίστης Σέλευκος.*

6) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *μάλιστα δ' αὐτοῖς ἀδεᾶ τὴν ἐκεῖ κατοίκησιν οἱ μετ' Ἀντίοχον βασιλεῖς παρέσχον. — Ib. οἱ δὲ μετ' αὐτὸν τὴν βασιλείαν παραλαβόντες . . . . . συνεχώρησαν αὐτοῖς ἐξ ἴσου τῆς πόλεως τοῖς Ἕλλησι μετέχειν.*

7) *B. J.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1.

8) Vgl. über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria: *Lumbroso, Ricerche Alessandrine.* Turin 1871, Löscher in Comm. (90 S. gr. 4; Separatabdruck aus den *Memorie della Reale Academia delle scienze di Torino, Serie* II, *T.* XXVII). Dazu die Rezension im Literar. Centralbl. 1873, Nr. 1.

mit den Makedonen" (das sind eben die alexandrinischen Vollbürger); und die Diadochen gestatteten ihnen, sich auch Makedonen zu nennen[9]. An diesen Rechten ist in der Römerzeit | nichts geändert worden. Ausdrücklich wurden ihnen dieselben von Julius Cäsar bestätigt, wie dies noch zu Josephus' Zeit auf einer in Alexandria aufgestellten Stele zu lesen war[10]. In der Verfolgung unter Caligula wurden freilich die Rechte der alexandrinischen Juden mit Füßen getreten. Flaccus erließ sogar ein Edikt, wodurch sie für Fremde und Beisassen erklärt wurden[11]. Aber sobald Claudius zur Regierung kam, beeilte er sich, den Fortbestand der jüdischen Gerechtsamen zu verbürgen[12]. Und wie in Antiochia, so wurden sie auch hier selbst nach dem Kriege des Jahres 70 in keinem Punkte geschmälert[13].

---

9) *Joseph. Apion.* II, 4: *Εἰς κατοίκησιν δὲ αὐτοῖς ἔδωκεν τόπον Ἀλέξανδρος, καὶ ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον. . . . . . καὶ μέχρι νῦν αὐτῶν ἡ φυλὴ τὴν προσηγορίαν εἶχεν Μακεδόνες.* — *Bell. Jud.* II, 18, 7: *Ἀλέξανδρος . . . . . ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας* [Niese: *ἴσου μοίρας*, wohl korrump. für *ἰσομοιρίας*] *πρὸς τοὺς Ἕλληνας. Διέμεινε δὲ αὐτοῖς ἡ τιμὴ καὶ παρὰ τῶν διαδόχων, οἳ καὶ τόπον ἴδιον αὐτοῖς ἀφώρισαν, ὅπως καθαρωτέραν ἔχοιεν τὴν δίαιταν, ἧττον ἐπιμισγομένων τῶν ἀλλοφύλων, καὶ χρηματίζειν ἐπέτρεψαν Μακεδόνας. Ἐπεί τε Ῥωμαῖοι κατεκτήσαντο τὴν Αἴγυπτον, οὔτε Καῖσαρ ὁ πρῶτος οὔτε τῶν μετ' αὐτόν τις ὑπέμεινε τὰς ἀπὸ Ἀλεξάνδρου τιμὰς Ἰουδαίων ἐλαττῶσαι.*

10) *Antt.* XIV, 10, 1: *Καῖσαρ Ἰούλιος τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίοις ποιήσας χαλκῆν στήλην ἐδήλωσεν ὅτι Ἀλεξανδρέων πολῖταί εἰσιν.* — *Apion.* II, 4: *τὴν στήλην τὴν ἑστῶσαν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ τὰ δικαιώματα περιέχουσαν ἃ Καῖσαρ ὁ μέγας τοῖς Ἰουδαίοις ἔδωκεν.* — Auch Philo (*in Flaccum* § 10. *Mang.* II, 528) hebt hervor, daß die Juden die rechtliche Stellung der *Ἀλεξανδρεῖς* und nicht die der *Αἰγύπτιοι* hatten.

11) *Philo in Flaccum* § 8 *init.* (*Mang.* II, 525): *τίθησι πρόγραμμα, δι' οὗ ξένους καὶ ἐπήλυδας ἡμᾶς ἀπεκάλει.*

12) *Antt.* XIX, 5, 2 (mit einem Rückblick auf die Geschichte des Bürgerrechtes der Juden in Alexandria: *ἐπιγνοὺς ἀνέκαθεν τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους Ἀλεξανδρεῖς λεγομένους συγκατοικισθέντας τοῖς πρώτοις εὐθὺ καιροῖς Ἀλεξανδρεῦσι καὶ ἴσης πολιτείας παρὰ τῶν βασιλέων τετευχότας* usw.).

13) *Antt.* XII, 3, 1: *κρατήσαντος Οὐεσπασιανοῦ καὶ Τίτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῆς οἰκουμένης, δεηθέντες οἱ Ἀλεξανδρεῖς καὶ Ἀντιοχεῖς ἵνα τὰ δίκαια τῆς πολιτείας μηκέτι μένῃ τοῖς Ἰουδαίοις, οὐκ ἐπέτυχον.* — Die neuere Kritik hat die Angaben des Josephus über die Gleichstellung der Juden mit den alexandrinischen Bürgern mehrfach bezweifelt oder bestritten (z. B. Mommsen, Römische Gesch. V, 491; Willrich, Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von Lehmann und Kornemann III, 1903, S. 403—407; Wellhausen, Israelit. u. jüd. Gesch. 4. Aufl. 1901, S. 239f. [Kap. XVI, 2]; Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 35). Durchschlagende Gründe hat aber niemand vorgebracht. Andererseits ist die Bezeugung eine sehr starke.

Außer in den zur hellenistischen Zeit neugegründeten Städten hatten die Juden auch in den Städten der jonischen Küste, namentlich in Ephesus, das Bürgerrecht. Wahrscheinlich ist ihnen dasselbe dort durch Antiochus II. Theos (261—246 v. Chr.) verliehen worden, als dieser die politischen Verhältnisse der jonischen Städte neu ordnete und an Stelle der früheren Oligarchien demokratische Verfassungen setzte. Wie anderwärts bei der Neugründung, so haben hier bei der Neu-Organisation auch die Juden gleiche Rechte | mit den übrigen Einwohnern erhalten[14]. Als die

---

Wenn man die wiederholte Versicherung des Josephus trotz seiner Berufung auf die noch vorhandene *στήλη* in Alexandria nicht gelten lassen will, so bleibt doch noch ein doppeltes Zeugnis: das des Philo und das des Kaisers Claudius (s. Anm. 10 u. 12). Durch ersteres ist die Gleichstellung der Juden mit den Alexandrinern für die Zeit Philos verbürgt, durch letzteres auch für die Anfangszeit der Stadt. Für das hohe Alter der jüdischen Rechte sprechen auch innere Gründe. Denn seit der Makkabäerzeit war die Spannung zwischen Juden und Hellenen eine so starke, daß ihnen seitdem kaum neue Rechte verliehen worden sind, während für die Anfangszeit des Hellenismus die Gleichstellung von Juden und Hellenen bei Gründung einer neuen Stadt nichts Unwahrscheinliches hat. — Lumbroso (in der angeführten Abhandlung) glaubt, daß Ptolemäus IV. Philopator ein neues alexandrinisches Bürgerrecht geschaffen habe, das seinen Ausdruck fand im Kultus des Bacchus. Da die Juden sich diesem Kultus nicht anschließen mochten, seien sie außerhalb des neuen Bürgerrechtes geblieben und hätten nur die frühere Bezeichnung Makedonen behalten, die aber ihren ursprünglichen Wert verlor. Diese künstliche Konstruktion stützt sich wesentlich auf das dritte Makkabäerbuch, dessen Fabeleien als historische Quelle überhaupt nicht in Betracht kommen können.

14) Daß die Verleihung des Bürgerrechtes an die Juden in den jonischen Städten durch Antiochus II. erfolgt sei, ist allerdings nicht direkt bezeugt. Denn an der von mir früher (nach dem Vorgang Anderer) dafür angeführten Stelle *Antt.* XII, 3, 2 ist dies nicht gesagt. Aber gerade diese Stelle im Zusammenhang mit *contra Apion.* II, 4 macht die Sache doch wahrscheinlich. *Ant.* XII, 3, 2 lautet: *τῶν γὰρ Ἰώνων κινηθέντων ἐπ' αὐτοὺς καὶ δεομένων τοῦ Ἀγρίππου, ἵνα τῆς πολιτείας, ἣν αὐτοῖς ἔδωκεν Ἀντίοχος ὁ Σελεύκου υἱωνός, ὁ παρὰ τοῖς Ἕλλησι Θεὸς λεγόμενος, μόνοι μετέχωσιν* (*al. μετέλθωσιν*) *κ. τ. λ.* „Als die Jonier sich gegen die Juden erhoben und den Agrippa [im J. 14 vor Chr.] baten, daß sie allein das Bürgerrecht haben sollten, welches ihnen Antiochus Theos gegeben hatte etc.“ Von einer Verleihung des Bürgerrechtes an die Juden ist hier nicht die Rede. Denn *αὐτοῖς* bezieht sich nicht auf die Juden, sondern auf die Jonier. Antiochus Theos hat den Städten der jonischen Küste die bürgerlichen Rechte (*πολιτεία*), die sie seitdem besaßen, nämlich Autonomie und demokratische Verfassung verliehen, während sie gegen Ende der Perserzeit von Oligarchen regiert worden waren. Allerdings sind die dortigen oligarchischen Regierungen schon von Alexander dem Großen gestürzt worden (*Arrian.* I, 18, 2: *καὶ τὰς μὲν ὀλιγαρχίας πανταχοῦ καταλύειν ἐκέλευσε, δημοκρατίας δὲ ἐγκαθιστάναι καὶ τοὺς νόμους τοὺς σφῶν ἑκάστοις ἀποδοῦναι καὶ τοὺς φόρους ἀνεῖναι ὅσους τοῖς βαρβάροις ἀπέφερον.* Über

Behörden dieser Städte zur Zeit des Augustus verlangten, daß die Juden entweder | vom Bürgerrecht ausgeschlossen oder zum Aufgeben ihres Sonderkultus und zur Verehrung der einheimischen Götter gezwungen werden sollten, da schützte M. Agrippa, der damals die Provinzen des Orients verwaltete, die alten Rechte der Juden, deren Sache Nikolaus Damascenus im Namen des Herodes

---

Ephesus speziell *Arrian.* I, 17, 10. Vgl. Gilbert, Handbuch der griech. Staatsalterthümer II, 135ff.). Allein in den Wirren der Diadochenzeit haben noch mehrfache Schwankungen stattgefunden; und die definitive Herstellung der Autonomie und Demokratie in den dortigen Kommunen ist wesentlich durch Antiochus II. Theos erfolgt. Außer dem allgemeinen Zeugnis des Josephus haben wir hierüber noch folgende spezielle Daten. Die Milesier gaben dem Antiochus II. den Beinamen *Θεός*, weil er sie von dem Tyrannen Timarchos befreite (*Appian. Syr.* 65; bestätigt durch die Inschriften: Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 226. 227). Auf einer Inschrift von Smyrna heißt es in bezug auf Seleucus II., den Sohn und Nachfolger des Antiochus II., daß er der Stadt die Autonomie und Demokratie bestätigt habe: *ἐβεβαίωσεν τῷ δήμῳ τὴν αὐτονομίαν καὶ δημοκρατίαν.* Da unmittelbar vorher von besonderen Ehrenerweisungen der Stadt für Antiochus II. die Rede ist, so war dieser wohl der eigentliche Wohltäter der Stadt. Seleucus II. hat die von ihm verliehenen Rechte nur bestätigt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3137 *lin.* 10 *sq.* = Hicks, *Manual of greek historical inscriptions* 1882 *n.* 176 = Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 229). [Der Antiochus, welcher der Stadt Erythrae die schon von Alexander d. Gr. und Antigonus verliehene Autonomie aufs neue zusagte, ist allerdings wohl nicht Antiochus II., wie ich mit Dittenberger, Hermes XVI, 1881, S. 197f., früher angenommen habe, sondern wahrscheinlich Antiochus I., so jetzt auch Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 223, vgl. die dort genannte Literatur]. Vgl. überhaupt: Droysen, Geschichte des Hellenismus 2. Aufl. III, 1, 330f. Hicks, *Manual of greek historical inscriptions p.* 298. Foucart, *Bulletin de correspondance hellénique t.* IX, 1885, *p.* 392 *sq.* Gilbert, Handbuch der griechischen Staatsalterthümer II, 1885, S. 135—149. Über die wechselnden Schicksale der jonischen Städte in den Kämpfen zwischen Ptolemäern und Seleuciden auch: Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II, 1903, S. 244—248 = Griechische Geschichte III, 2, 1904, S. 271—279. **Bevan**, *The house of Seleucus, vol.* I, 1902, *p.* 100—126, 150—153, 157—168, 176f. — Die hier mitgeteilten Tatsachen erklären uns den Ursprung des Bürgerrechtes der Juden in Ephesus und den anderen jonischen Städten. Im allgemeinen hatten die Juden nur in solchen Städten das Bürgerrecht, welche in der hellenistischen Zeit neu gegründet worden sind. Mit den Neugründungen sind aber die Neu-Organisationen in verfassungsrechtlicher Beziehung gleichbedeutend. Indem also die Verfassungen der jonischen Städte im Beginn der hellenistischen Zeit neu organisiert wurden, haben eben damals auch die Juden das Bürgerrecht erhalten. Im allgemeinen bezeugt dies *Joseph. c. Apion.* II, 4: *οἱ ἐν Ἐφέσῳ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην Ἰωνίαν τοῖς αὐθιγενέσι πολίταις ὁμωνυμοῦσιν, τοῦτο παρασχόντων αὐτοῖς τῶν διαδόχων.* Nach allem Bisherigen darf angenommen werden, daß statt „Diadochen" genauer zu sagen ist: Antiochus II. So auch Ramsay, *Expositor* 1902, *febr. p.* 92—95.

vertrat (im J. 14 v. Chr.)[15]. Gelegentlich erfahren wir, daß die Juden auch in Sardes das Bürgerrecht hatten[16]; ebenso auch außerhalb Kleinasiens in Cyrene[17].

Die Situation, welche durch alle diese Rechte für die Juden geschaffen worden war, trug einen inneren Widerspruch in sich. Einerseits bildeten sie in den heidnischen Städten eine Gemeinde von Fremdlingen, die zur Pflege ihrer religiösen Angelegenheiten sich selbständig organisiert hatten und deren religiöse Anschauungen in einem unversöhnlichen Gegensatz standen zu jeder Art der heidnischen Gottesverehrung. Andererseits nahmen sie doch als Bürger an allen Rechten und Pflichten des kommunalen Lebens Anteil; sie besaßen das aktive und passive Wahlrecht für die städtischen Ämter und beteiligten sich an der Leitung der städtischen Angelegenheiten[18]. Dies mußte notwendig zu fortwährenden Reibungen führen. Denn eine Trennung der religiösen und politischen Angelegenheiten ist dem klassischen Altertume, solange es sich selbst treu blieb, überhaupt fremd: zu den Angelegenheiten der Stadt gehörte auch der Kultus der einheimischen Götter. Wie mußte es da als fortwährender Widerspruch empfunden werden, daß in der Mitte der Bürgerschaft als deren vollberechtigte Mitglieder sich Leute befanden, die nicht etwa nur neben den Göttern | der Stadt noch ihre eigenen verehrten, sondern die überhaupt jede Art heidnischer Gottesverehrung als einen Gräuel bekämpften? Eine Duldung verschiedener Kulte nebeneinander war im Grunde nur in dem kosmopolitischen Rahmen des römischen Reiches möglich. Denn das römische Weltreich hat allerdings den schon vom Hellenismus angebahnten Grundgedanken zur vollen Verwirklichung gebracht: daß jeder nach seiner Façon selig werden könne. Hier war also auch Raum für die Juden. In den städtischen Kommunen dagegen, welche die antike Lebensrichtung auch auf religiösem Gebiete festhielten, mußten die jüdischen Mitbürger fortwährend als ein Pfahl im Fleische empfunden werden. Es ist daher nicht zu verwundern — entspricht vielmehr ganz der historischen Entwickelung der Dinge, daß die Juden von den städtischen Kommunen verfolgt werden, während die höhere Autorität des römischen Imperiums sie in Schutz nimmt. Bei jeder Gelegenheit bricht in den städtischen Kommunen der Haß gegen die Juden los, und zwar namentlich da, wo die Juden das Bürger-

15) *Antt.* XII, 3, 2. XVI, 2, 3—5.

16) *Antt.* XIV, 10, 24.

17) *Antt.* XVI, 6, 1. Marquardt, Staatsverwaltung I, 1881, S. 463.

18) Das Wesen des „Bürgers“ ist die Teilnahme an der Regierungsgewalt, s. Szanto, Das griechische Bürgerrecht (1892) S. 2ff.

recht hatten, wie in Alexandria, Antiochia, in vielen Städten Kleinasiens, auch in Cäsarea in Palästina, wo die Heiden und Juden durch Herodes den Großen die ἰσοπολιτεία erhalten hatten[19]. Eine Hauptklage ist dabei eben die, daß die Juden sich weigerten, die | Götter der Stadt zu verehren[20]. Stets ist es aber die römische Obrigkeit, welche die religiöse Freiheit der Juden schützt, sofern diese nicht etwa selbst durch revolutionäre Haltung ihre Rechte verscherzen. Sehr bemerkenswert ist es, wie in der Rede, mit welcher Nikolaus Damascenus die Rechte der kleinasiatischen Juden vor Agrippa vertrat, es geradezu als etwas Neues, als eine durch die römische Weltordnung erst geschaffene Wohltat hervorgehoben wird, daß es überall jedem erlaubt sei, „in Verehrung der eigenen Götter zu leben"[21].

Je günstiger im großen und ganzen die Stellung der römischen Weltmacht zum Judentum war, desto wertvoller war es für die Juden in der Diaspora, daß viele von ihnen nicht nur in Rom, sondern auch anderwärts das römische Bürgerrecht besaßen. In Rom hatten dasselbe nach Philos Zeugnis die meisten dort wohnenden Juden, und zwar in ihrer Eigenschaft als Nachkommen

---

19) In Alexandria lebten Juden und Heiden seit der Gründung der Stadt in fortwährendem Zwist (*Bell. Jud.* II, 18, 7); zur Zeit Caligulas war es dort vor allem der heidnische Pöbel, der die Juden verfolgte, noch ehe der Kaiser selbst gegen sie vorging (*Philo, adv. Flaccum*). Zur Zeit Vespasians bestürmten die Alexandriner den Kaiser, daß den dortigen Juden ihre Rechte genommen werden möchten (*Antt.* XII, 3, 1). — In Antiochia kam es zur Zeit Vespasians zu blutigen Auftritten (*Bell. Jud.* VII, 3, 3); man verlangte von Titus, daß die Juden ganz aus der Stadt vertrieben werden sollten, und als Titus dies nicht gewährte, daß ihnen wenigstens ihre Rechte genommen werden möchten (*Bell. Jud.* VII, 5, 2. *Antt.* XII, 3, 1). — In Kleinasien versuchten die städtischen Kommunen immer wieder aufs neue, die Juden an der Ausübung ihres Kultus zu verhindern, und machten eben dadurch die römischen Toleranzedikte notwendig (*Antt.* XII, 3, 2. XVI, 2, 3—5, und überhaupt die Edikte *Antt.* XIV, 10 und XVI, 6). — Auch in Cyrene geschah das Gleiche (*Antt.* XVI, 6, 1 u. 5). — In Cäsarea kam es wiederholt zu blutigen Kämpfen zwischen Heiden und Juden (*Antt.* XX, 8, 7. 9. *Bell. Jud.* II, 13, 7. 14, 4—5. 18, 1). — Auch in solchen Städten, wo die Juden nicht das Bürgerrecht hatten, brach der Haß des heidnischen Pöbels gegen die Juden gelegentlich in blutige Verfolgung aus, so namentlich beim Ausbruch des jüdischen Krieges in Askalon, Ptolemais, Tyrus, Hippos, Gadara (*Bell. Jud.* II, 18, 5) und Damaskus (*B. J.* II, 20, 2). — Von den Askaloniten heißt es bei Philo, daß sie eine unversöhnliche Feindschaft gegen die Juden hätten (*Philo, Legat. ad Cajum* § 30, *ed. Mang.* II, 576). Von den Phöniciern waren nach Josephus besonders die Tyrier den Juden feindlich gesinnt (*contra Apion.* I, 13).

20) *Antt.* XII, 3, 2.

21) *Antt.* XVI, 2, 4 (*ed. Niese* XVI, 36): *ἐξεῖναι κατὰ χώραν ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα τιμῶσιν ἄγειν καὶ διαζῆν.*

von Freigelassenen. Von den kriegsgefangenen Juden, welche Pompejus einst nach Rom gebracht und dort als Sklaven verkauft hatte, waren viele von ihren Herren freigelassen und bei der Freilassung mit dem Bürgerrechte beschenkt worden, welches von da an ihre Nachkommen behielten[22]. Es scheint sogar, daß von Rom aus solche *libertini* wieder nach Jerusalem gekommen waren und dort eine eigene Gemeinde gegründet hatten. Denn die in der Apostelgeschichte (6, 9) erwähnten *Λιβερτῖνοι* können kaum etwas anderes sein, als römische Freigelassene und deren Nachkommen[23]. Auch | in Jerusalem lebten also Juden mit römischem Bürgerrecht. Aber auch anderwärts finden wir solche, namentlich in Kleinasien in größerer Zahl[24]. Es hat daher nichts Befremdliches, daß der Apostel Paulus, aus Tarsus in Cilicien, im Besitze des römischen Bürgerrechtes war (*Act.* 16, 37 ff. 22, 25—29. 23, 27)[25].

---

22) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568 *sq.*: *Ῥωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες. Αἰχμάλωτοι γὰρ ἀχθέντες εἰς Ἰταλίαν ὑπὸ τῶν κτησαμένων ἠλευθερώθησαν, οὐδὲν τῶν πατρίων παραχαράξαι βιασθέντες ...... Ἀλλ' ὁ μὲν* (*scil. Augustus*) *οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ῥώμης ἐκείνους, οὔτε τὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν.* Vgl. *Tacit. Annal.* II, 85: *quattuor milia libertini generis.* — Die Freilassung konnte auf verschiedene Weise geschehen. Bei der eigentlichen und formellen Freilassung erhielt der Freigelassene das römische Bürgerrecht. S. Rein in Paulys Real-Enc. IV, 1026 ff. (Art. *Libertini*). Dieses Bürgerrecht der Freigelassenen war aber doch kein volles, sondern ein „zurückgesetztes". S. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1 (1887) S. 420—457. Herzog, Gesch. und System der römischen Staatsverfassung II, 2, 1891, S. 936 ff.

23) *Libertinus* unterscheidet sich von *libertus* nur so, daß ersteres den ehemals Unfreien seinem Stande nach bezeichnet, letzteres denselben als Freigelassenen eines bestimmten Herrn (mit dem *genit. possess.* oder einem *pronomen possess.*). Die Kinder von Freigelassenen sind ursprünglich unter den Begriff der *libertini* subsumiert worden, nach dem späteren Sprachgebrauche nicht mehr (s. Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 422 f.). — Die von Freigelassenen gegründete jerusalemische Gemeinde scheint aber ihren Namen *συναγωγὴ Λιβερτίνων* auch noch in den späteren Generationen behalten zu haben. Vgl. überh. die Kommentare zu *Act.* 6, 9 (sehr ausführlich z. B. *Jo. Chrph. Wolf, Curae phil. in Nov. Test.* I, 1090—1093, mit Angabe der älteren Literatur; auch *Deyling, Observationes sacrae* II, 437—444) und die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel und Riehm *s. v.* „Libertiner".

24) So in Ephesus (*Antt.* XIV, 10, 13. 16. 19), Sardes (*Antt.* XIV, 10, 17), Delos (*Antt.* XIV, 10, 14), überhaupt: *Antt.* XIV, 10, 18.

25) Zweifel in betreff des römischen Bürgerrechtes Pauli sind z. B. erhoben worden von Renan (Paulus Cap. 13, deutsche Ausg. 1869, S. 442) und Overbeck (Erklärung der Apostelgesch. S. 266 f. 429 f.). Bestritten wurde dasselbe von Straatman (*Paulus, de Apostel van Jezus Christus* 1874) und Meyboom (*Theologisch Tijdschrift* 1879, *p.* 73—101, 239—267, 310—336). Der einzige beachtenswerte Grund ist die mehrmalige Geißelung des Apostels (II Kor. 11, 24—25). Aber solche Rechtsverletzungen kamen nicht selten vor (s. die von Schmiedel, Handcommentar zum N. T. 2. Aufl., zu II Kor. 11, 25

Auf welche Weise freilich die Juden Kleinasiens dazu gekommen waren, entzieht sich unserer Kunde[26]. Die Tatsache selbst ist um so weniger zu bezweifeln, als es auch sonst bekannt ist, daß schon im ersten Jahrhundert vor Chr. in Kleinasien viele Tausende römischer Bürger lebten[27]. Der gleichzeitige Besitz des römischen und eines städtischen Bürgerrechtes, der für die Juden in Ephesus und Sardes, wie für den Apostel Paulus bezeugt ist (Apgesch. 21, 39: *Ταρσεύς, οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης*), entspricht den Verhältnissen der damaligen Zeit, in welcher der gleichzeitige Besitz verschiedener Bürgerrechte nicht selten war[28]. — Die Vorteile,

---

notierten Stellen); und das römische Bürgerrecht des Paulus wird gerade in den glaubwürdigsten Partien der Apostelgeschichte erwähnt. Für dasselbe z. B. auch Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter S. 459 (etwas zurückhaltender 2. Aufl. S. 443). Holtzmann, Handcommentar zum N. T. 2. Aufl. I, 314. *Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, London* 1895. Mommsen, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1901, S. 89f.

26) Eine Vermutung darüber bei *Mendelssohn*, *Acta soc. philol. Lips.* V, 174—176. — Über die verschiedenen Wege, die überhaupt möglich waren zur Erlangung des römischen Bürgerrechtes, s. Rein, Art. *civitas* in Paulys Real-Enc. II, 392ff. Winer, RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht". Kornemann, im Art. *civitas* in Pauly-Wissowas Real-Enc. 1. Supplementheft (1903) *col.* 307ff. — Über die spezielle Frage, woher Paulus sein römisches Bürgerrecht hatte, s. die Literatur bei *Wolf*, *Curae phil. in Nov. Test.* zu *Act.* 22, 28. De Wette, Einl. in das N.T. § 119b. Credner, Einl. in das N.T. S.288f. Winer, RWB. I, 200. II, 212. Reuß, Gesch. der heil. Schriften N. T.s § 58. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 61ff. Wold. Schmidt in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XI, 357. — Einen neuen Versuch zur Erklärung macht Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 23—34 (die Eltern des Paulus seien im Krieg des Varus 4 vor Chr. in Palästina in römische Kriegsgefangenschaft geraten und in Tarsus von einem römischen Bürger freigelassen worden).

27) Bekannt ist die Bluttat des Mithridates, der im J. 88 vor Chr. alle römischen Bürger in Kleinasien mit Weibern und Kindern ermorden ließ (s. die Stellen z. B. bei Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des röm. Reiches I, 25). Die Zahl der Ermordeten gibt Valerius Maximus auf 80,000 an (*Valer. Max.* IX, 2 *extern.* 3: *Tam hercule quam Mitridatem regem, qui una epistola* LXXX *civium Romanorum in Asia per urbes negotiandi gratia dispersa interemit*). Allerdings scheint es sich hier um geborene Italiker zu handeln. Kaum vierzig Jahre später ist aber die Zahl der römischen Bürger in Kleinasien so groß, daß der Konsul Lentulus im J. 49 v. Chr. zwei Legionen römischer Bürger dort ausheben konnte (*Caesar Bell. Civ.* III, 4, s. die Stelle oben S. 115). Hierbei ist doch sicher nicht nur an geborene Italiker zu denken. — Über die Verbreitung des römischen Bürgerrechtes im eigentlichen Griechenland und in Macedonien s. Dorsch, *De civitatis Romanae apud Graecos propagatione. Diss.* Breslau 1886. Im allgemeinen vgl. auch die oben S. 105 genannte Literatur.

28) Nach altrömischen Begriffen ist „gleichzeitiges mehrfaches Bürgerrecht oder gleichzeitige Zugehörigkeit zu mehreren Gemeinden logisch wie

welche mit dem Besitze des römischen Bürgerrechtes gegeben waren, waren sehr erhebliche. Für die in den Provinzen Lebenden kommt vor allem in Betracht, daß ein Römer nur römischen Gerichten unterworfen war, in Zivilsachen einem aus römischen Bürgern gebildeten Schwurgerichte[29], in Kriminalsachen dem römischen Statthalter. Nur in den als *liberae* anerkannten *civitates* standen ursprünglich auch die römischen Bürger unter der Jurisdiktion der nichtrömischen Behörden[30]; auch dies wurde aber später mehr und mehr zugunsten der römischen Bürger eingeschränkt. Die Juden haben von diesem Vorrechte freilich bei Streitigkeiten unter sich keinen Gebrauch gemacht, da sie es in solchen Fällen vorzogen, vor dem Gericht der jüdischen Gemeinde Recht zu suchen (vgl. oben S. 114). Von einzelnen Vorrechten[31] sind besonders noch hervorzuheben: 1) die Freiheit von allen entehrenden Strafen, | z. B. Geißelung und Kreuzigung[32], und 2) das *jus provocationis* oder *appellationis*, welche beiden Ausdrücke in der Kaiserzeit gleichbedeutend gebraucht werden und das Recht bezeichnen, gegen ein Urteil an den Kaiser zu appellieren. Es galt sowohl für Zivil- wie für Kriminalsachen, wenn auch für letztere mit gewissen Einschränkungen[33]. Mit dieser Appellation gegen ein gefälltes Urteil

praktisch unmöglich" (Mommsen, Römisches Staatsrecht III, 1, 47). Seit Augustus aber steht die umgekehrte Regel fest: „das römische Bürgerrecht ist verträglich mit dem Bürgerrecht jeder Reichsbürgergemeinde" (Mommsen a. a. O. S. 699). Es kam sogar nicht selten vor, daß Einer das Bürgerrecht in verschiedenen Städten erwarb; und eitle Titeljäger haben es sich viel kosten lassen, mit der πολιτεία recht vieler Städte beschenkt zu werden. S. Szanto, Das griechische Bürgerrecht (1892) S. 65. 66. Beispiele: *Bulletin de corresp. hellénique* IX, 1885, *p.* 124*sqq. lin.* 1—2, 60—61 (dazu *p* 129). *Ibid.* X, 1886, *p.* 311*sqq.* Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien (1884) S. 122. Kaibel, *Inscr. Graecae Sicil. et Ital. n.* 1102. 1105 (= *Corp. Inscr. Gr. n.* 5913. 5909).

29) Rudorff, Römische Rechtsgeschichte II, 13, und die oben S. 105 genannte Literatur.

30) Kuhn, Die städtische und bürgerl. Verfassung des römischen Reichs II, 24. Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 75f.

31) S. darüber Rein, Art. *civitas* in Paulys Enc. II, 392ff. Winer, RWB. I, 200 Art. „Bürgerrecht", und die von beiden zitierte Literatur. Auch *Beurlier*, Art. *Citoyen Romain* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 789—791.

32) S. Apostelgesch. 16, 37ff. 22, 25ff. und Paulys Real-Enc. *s. v. crux, lex Porcia* und *lex Sempronia*

33) S. Rein in Paulys Real-Enc. *s. v. appellatio* und *provocatio*. Geib, Geschichte des römischen Kriminalprozesses (1842) S. 675ff. Mommsen, Römisches Staatsrecht 1. Aufl. II, 2, S. 908—910. Ders., Römisches Strafrecht, 1899, S. 242f. J. Merkel, Abhandlungen aus dem Gebiete des römischen Rechts, 2. Heft: Über die Geschichte der klassischen Appellation, 1883 (be-

ist nicht zu verwechseln die schon im Beginn oder im Verlauf des Prozesses gestellte Forderung, daß die Sache überhaupt vor dem Gericht des Kaisers in Rom zur Verhandlung komme. Wie es scheint, sind die auf Leib und Leben angeklagten römischen Bürger auch zu dieser Forderung berechtigt gewesen[34].

Durch den Besitz des Bürgerrechtes in vielen hellenistischen Städten waren die Juden den übrigen Einwohnern gleichgestellt. Zu einer angesehenen Stellung konnten sie es freilich in diesen Kommunen im Durchschnitte doch nicht bringen. Gerade der Besitz des Bürgerrechtes ist vielmehr, wie wir gesehen haben, eine Quelle der Anfeindung und Verfolgung für sie geworden. An manchen Orten jedoch, namentlich in Ägypten, haben die Juden zu gewissen Zeiten doch auch eine hervorragende Rolle im öffentlichen Leben gespielt. Die ersten Ptolemäer waren ihnen im ganzen günstig gesinnt[35]. Wichtige Stellungen erlangten sie unter einigen der späteren Ptolemäer. Ptolemäus VI. Philometor und dessen Gattin Kleopatra „vertrauten ihr ganzes Reich Juden an, und Befehlshaber der ganzen Heeresmacht waren die Juden Onias und Dositheus“[36]. Wenn dies auch übertreibende Schilderung des Josephus ist, so darf doch die Tatsache als sicher gelten, daß die Juden unter Führung jener beiden Generale in dem Bruderkampfe des Ptolemäus VI. Philometor und seiner Gemahlin Kleopatra mit Ptolemäus VII. Physkon auf Seite der ersteren standen und sich dadurch deren Dank verdienten[37]. Eine andere Kleopatra, die | Tochter der beiden eben Genannten, ernannte im Kriege gegen ihren Sohn Ptolemäus Lathurus ebenfalls zwei Juden,

---

handelt S. 76—81 auch den Prozeß Pauli). Kipp und Hartmann in Pauly-Wissowas Real-Enc. *s. v. appellatio.*

34) Apgesch. 25, 10ff. 21. 26, 32. *Plinius Epist.* X, 96 (*al.* 97): *Fuerunt alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant adnotavi in urbem remittendos.* — Geib, Gesch. des röm. Kriminalprozesses S. 251. Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 383ff. (der aber die von Paulus gestellte Forderung mit der eigentlichen *appellatio* verwechselt). Overbeck, Erklärung der Apostelgesch. S. 429f. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1 (1874) S. 244—246. Näheres s. oben § 17c Bd. I, S. 467f.

35) *Jos. Apion.* II, 4.

36) *Apion.* II, 5: *Ὁ δὲ Φιλομήτωρ Πτολεμαῖος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κλεοπάτρα τὴν βασιλείαν ὅλην τὴν ἑαυτῶν Ἰουδαίοις ἐπίστευσαν, καὶ στρατηγοὶ πάσης τῆς δυνάμεως ἦσαν Ὀνίας καὶ Δοσίθεος Ἰουδαῖοι.*

37) Die Darstellung des Josephus wird in diesem Punkte bestätigt durch die von ihm angeführten Worte des Apion, *Jos. c. Apion.* II, 5 § 50: *Ὀνίας ἐπὶ τὴν πόλιν ἤγαγε στρατὸν ὀλίγον.* Vgl. auch Niese, Gesch. der griech. und makedon. Staaten III, 213f.

Chelkias und Ananias, zu Befehlshabern ihres Heeres[38]. Der Name des Chelkias kommt auch auf dem Fragment einer Ehreninschrift vor, nach welcher der Betreffende — wahrscheinlich nicht Chelkias selbst, sondern ein Sohn desselben — als *στρατηγός* durch Verleihung eines goldenen Kranzes geehrt wurde[39]. Ob ein gewisser *Πτολεμαῖος Ἐπικύδου ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν*, der den Juden in Athribis ihre Synagoge erbauen half, selbst Jude war, bleibt ungewiß: es kann auch ein judenfreundlicher Nicht-Jude gewesen sein[40]. Steuereinnehmer mit jüdischen Namen kommen vor auf Steuerquittungen aus der Ptolemäerzeit, die in Oberägypten gefunden wurden[41]. Auch in der Römerzeit spielten manche reiche Juden in Alexandria noch eine hervorragende Rolle im öffentlichen Leben. Namentlich wissen wir, daß das Amt eines Alabarchen, d. h. wahrscheinlich des Oberzollaufsehers auf der arabischen Seite des Nil, mehrmals von angesehenen Juden verwaltet wurde: so von Alexander, dem Bruder des Philosophen Philo; später von einem gewissen Demetrius[42]. | Mit Bezug hierauf

38) *Antt.* XIII, 10, 4. 13, 1—2. An der ersteren Stelle zitiert Josephus zur Bestätigung seiner Darstellung wörtlich eine Stelle aus Strabo. — Chelkias und Ananias waren die Söhne des Hohenpriesters Onias, des Erbauers des Tempels zu Leontopolis.

39) Willrich, Archiv für Papyrusforschung I, 1900, S. 48—56; dazu Hermes XXXIX, 1904, S. 251. — Reinach, *Revue des études juives t.* XL, 1900, *p.* 50—54. — Erhalten sind auf dem Stein die Worte: *Χελκίου στ . . . τῶν ἐν τῶι τεμέ[νει . . το]ῖς τετιμηκό[σι . .] αὐτῶι διὰ τοῦ δ[. . . ἔν]θεν ἔδο[ξε . . . σ]τρατηγὸν [. . χ]ρυσῶι στεφ[άνῳ . . .]ν ὑπὸ τῶν [β. . .]να ȣ δὲ τῶι.*

40) *Reinach, Revue des études juives t.* XVII, 1888, *p.* 235—238 = *Bulletin de corresp. hellénique t.* XIII, 1889, *p.* 178—182 = Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 96, s. den Wortlaut oben S. 43). — Über den Titel *ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν* (wahrscheinlich verschieden von *ἀρχιφυλακίτης*) s. Reinachs Bemerkungen a. a. O.; auch Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte*, 1870, *p.* 249—251, Hirschfeld, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891, S. 867 (nehmen *ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν* und *ἀρχιφυλακίτης* als gleichbedeutend). — Da die Juden in Ägypten auch militärische Dienste leisteten (s. oben S. 29 f. 33—35, 42 f.), kann sowohl jener Ptolemäus als die ihm untergebenen *φυλακῖται* Juden gewesen sein.

41) Mitgeteilt von Sayce in: *The Jewish Quarterly Review t.* II, 1890, *p.* 400—405. Vollständiger von Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien I, 523 f. Vgl. oben S. 49 f.

42) Alexander, der Bruder des Philosophen Philo: *Antt.* XVIII, 6, 3. 8, 1. XIX, 5, 1. XX, 5, 2. Demetrius: *Antt.* XX, 7, 3. — Vgl. über das Amt des Alabarchen meine Abhandlung in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 13—40, woselbst auch die ältere Literatur notiert ist. Hinzugekommen ist seitdem noch: Grätz, Die judäischen Ethnarchen oder Alabarchen in Alexandria (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 209 ff. 241 ff. 308 ff., vgl. auch dessen Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 629—650),

sagt Josephus, daß die Römer den Juden zu Alexandria „die von den Königen ihnen verliehene Vertrauens|stellung belassen hätten,

welcher die von mir gewonnenen Resultate zwar in wesentlichen Punkten akzeptiert, aber mit allerlei Konfusionen bereichert hat; ferner: Hamburger, Real-Enc. Supplement 1886, Art. „Alabarch". Seeck in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1271 (Art. Alabarches), Brandis ebendas. II, 342f. (Art. Arabarches). *Jouguet*, *Bulletin de corresp. hellénique* XX, 1896, *p.* 174—176. Rostowzew, *Ἀποστόλιον* (Mitteilungen des deutschen archaeol. Instituts, Römische Abteilung, Bd. XII, 1897, S. 75—81). Wilcken, Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien I, 1899, S. 347—351. Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel.*, Erläuterungen zu *n.* 570 u. 674. — Da die beiden von Josephus erwähnten Alabarchen angesehene Juden waren, so haben viele den Alabarchen für den Vorsteher der alexandrinischen Judenschaft gehalten, ihn also mit dem jüdischen Ethnarchen identifiziert. Dazu liegt aber nicht der mindeste Grund vor. Ich glaube vielmehr nachgewiesen zu haben, daß der *ἀλαβάρχης* (*Edict. Just.* XI, 2—3, *Palladas Anthol. graec. ed. Jacobs t.* III *p.* 121, *Corp. Inscr. Graec. n.* 4267 = Dittenberger *n.* 570, Münze von Teos bei *Mionnet*, *Description de médailles antiques, Suppl. t.* VI *p.* 379, Inschrift von Chalcis auf Euboea, *Bulletin de corresp. hellénique* XVI, 1892, *p.* 119) mit dem *ἀραβάρχης* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4751. 5075 = Dittenberger *n.* 685. 202, *Bulletin de corresp. hellénique*, XX, 1896, *p.* 171 = Dittenberger *n.* 674, Berliner griech. Urkunden Bd. II *n.* 665, *Cod. Theodosian.* IV, 12, 9 = *Cod. Justinian.* IV, 61, 9, *Cicero ad Atticum* II, 17, *Juvenal* I, 130) identisch ist. Nur ist es nicht ganz zutreffend, wenn ich den Arabarchen als den obersten Zollpächter auf der arabischen Seite des Nils bezeichnet habe. Vielmehr ist nach Wilcken und Dittenberger statt „Zollpächter" richtiger zu sagen „Zollaufsichtsbeamter". S. bes. *Cod. Theodosian.* IV, 12, 9 = *Cod. Just.* IV, 61, 9 (Erlaß der Kaiser Gratianus, Valentinianus und Theodosius): *Usurpationem totius licentiae summovemus circa vectigal Arabarchiae per Aegyptum atque Augustamnicam constitutum, nihilque super transductionem animalium, quae sine praebitione solita minime permittenda est, temeritate per licentiam vindicari concedimus.* Bestätigt wird dies durch die neugefundene Inschrift von Koptos, *Bulletin* XX, 1896, *p.* 169—171 = Dittenberger *n.* 674. Diese enthält einen Tarif, welcher feststellt: *ὅσα δεῖ τοὺς μισθωτὰς τοῦ ἐν Κόπτωι ὑποπείπτοντος τῆι Ἀραβαρχίᾳ ἀποστολίου πράσσειν* = „wieviel die Pächter des in Koptos der Arabarchie unterstellten Transportschiffes (?) erheben dürfen" (*τὸ ἀποστόλιον* vermutlich = *τὸ ἀπόστολον scil. πλοῖον*, andere Erklärungen von *ἀποστόλιον* s. bei Rostowzew, Wilcken und Dittenberger). — Einige Schwierigkeiten machen: die in Lycien gefundene Inschrift *Corp. Inscr. Graec.* 4267, die Münze von Teos, worüber auch zu vergleichen: Scheffler, *De rebus Teiorum* (*Diss. Lips.* 1882) *p.* 65, und die Inschrift von Chalcis auf Euboea (*Bulletin de corresp. hell.* XVI, 119, die beiden letzteren in meiner Abhandlung noch nicht berücksichtigt). Allein der auf der lycischen Inschrift erwähnte Alabarch (*Ποσειδῶνι εὐχὴ Μαυσώλου ἀλαβάρχου*) kann ein ägyptischer Beamter gewesen sein, der in seiner Heimat Lycien vorübergehend anwesend war. Die Inschrift von Chalcis auf Euboea (*Ἀναστασίου τοῦ εὐλαβεστάτου ἀναγνώστου καὶ ἀλαβάρχου*) stammt aus später christlicher Zeit, in welcher es bei dem lebhaften Wechsel der Beamten im ganzen Reiche nichts Auffälliges hat, daß ein ehemaliger ägyptischer Beamter in Euboea begraben ist. (Dittenberger

nämlich die Bewachung des Flusses"[43]. Der Alabarch Alexander war auch der *ἐπίτροπος* der Antonia, der Mutter des Kaisers Claudius[44]. Ob der *Ἀντώνιος Μαλχαῖος*, welcher zur Zeit Trajans 107—115 die *ὁρμοφυλακία* (Aufsicht über den Hafenzoll?) in Syene hatte, ein Jude war, läßt sich aus dem Namen nicht mit Sicherheit schließen[45]. Ein vornehmer alexandrinischer Jude, Tiberius Alexander, der Sohn des eben genannten Alabarchen Alexander, hat sogar in der römischen Militärkarrière die höchsten Stufen erklommen, freilich um den Preis des Abfalls von seiner väterlichen Religion[46]. Jüdische „Oberärzte" (*ἀρχίατροι*) kommen auf Inschriften in Ephesus und Venosa vor (s. oben S. 15f.). In Rom selbst sind die Juden zwar in der Gesellschaft auch ein einflußreicher Faktor geworden. Zu einer solchen Stellung wie in Ägypten konnten sie es aber hier doch niemals bringen: dazu war die Kluft zwischen römischem und jüdischem Wesen zu tief und schroff[47].

---

erklärt das Vorkommen des Titels in Lycien und Euboea aus einer späteren Verallgemeinerung seiner Bedeutung.) Die Münze von Teos aber ist schwerlich richtig gelesen, denn man erwartet statt *ἀλαβάρχου* den Namen des eponymen Beamten. Da auf einer anderen Münze von Teos (*Mionnet, Suppl.* VI *p.* 378) *Αγαθα* vorkommt, so ist wohl *Αγαθαρχου* zu lesen, welcher Name auch auf Münzen von Rhodus sich findet. Wer sich je mit Münzen beschäftigt hat, weiß, wie unsicher oft die Lesung ist und wieviel falsche Lesungen in Umlauf sind. — Rostowzew behauptet mit großer Bestimmtheit die Verschiedenheit von *ἀλαβάρχης* und *ἀραβάρχης*, während Wilcken und Dittenberger die Identität entschieden anerkennen. Für den Übergang von *ρ* in *λ* im ägyptischen Sprachgebrauch s. außer den Nachweisen in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 34, auch Mayser, Grammatik der griech. Papyri 1906, § 41 (der aber nur die Zeit der Ptolemäer im Auge hat).

43) *Apion.* II, 5 *fin.*: *Maximam vero eis fidem olim a regibus datam conservaverunt, id est fluminis custodiam totiusque custodiae, nequaquam his rebus indignos esse judicantes.* — Die Worte *totiusque custodiae* sind jedenfalls korrumpiert. Vielleicht ist statt *custodiae* (= *φυλακῆς*) zu lesen *θαλάσσης*. — Unter der *custodia* ist die Bewachung im Interesse der Zollerhebung zu verstehen. Vgl. *Caesar*, *Bell. Alexandr. c.* 13: *Erant omnibus ostiis Nili custodiae exigendi portorii causa dispositae. Naves veteres erant in occultis regiae navalibus, quibus multis annis ad navigandum non erant usi.* Ein *praefectus classis Alexandrinae et potamophylaciae* kommt vor *Corp. Inscr. Lat.* II *n.* 1970. Vgl. dazu W. Schwarz, Jahrb. für klass. Philol. 1891, S. 713—716. Eine Abgabe *ὑπὲρ ποταμοφυλακίδων* kommt auf zahlreichen Ostraka (Steuerquittungen) aus dem 1. und 2. Jahrh. nach Chr. vor, s. Wilcken, Griechische Ostraka I, 282—285.

44) *Antt.* XIX, 5, 1.

45) Wilcken, Griechische Ostraka I, 273 und II *n.* 302—304.

46) *Antt.* XX, 5, 2: *τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθεσιν.* — Vgl. über Tiberius Alexander oben § 19.

47) Erwähnt sei hier nur noch, daß unter den im J. 66 n. Chr. von

IV. Religiöses Leben.

Die in alle Welt zerstreuten Juden haben ihre religiöse Eigenart im ganzen mit bewundernswerter Energie festgehalten. Übergang zum Heidentum und entstellende Mischbildungen werden zwar auch hier nicht gefehlt haben. Wenn selbst in Jerusalem zur Zeit des Antiochus Epiphanes in manchen Kreisen große Bereitwilligkeit herrschte, an den heidnischen Kulten teilzunehmen, so kann man sich nicht wundern, daß z. B. in Jasus in Karien ein Niketas aus Jerusalem die Feste des Dionysos unterstützte (s. oben S. 16). Und auch in der römischen Zeit steht das Beispiel des Tiberius Alexander nicht vereinzelt da (*οἱ ποτὲ Ἰουδαῖοι* in Smyrna, s. oben S. 14). Auch Mischbildungen kamen vor, namentlich in Ägypten. Ein merkwürdiges Beispiel ist der jüdisch-hellenistische Schriftsteller Artapanus, von welchem uns noch Bruchstücke erhalten sind (s. § 33, III, 3). Er glaubt das Judentum zu verherrlichen, indem er die Patriarchen und Moses nicht nur als Schöpfer aller weltlichen Kultur, sondern auch als Begründer der ägyptischen Götterkulte, so wie er sie auffaßt, darstellt (s. § 33 a. a. O.). Im Pan-Tempel zu Apollonopolis Magna (Edfu in Oberägypten) finden sich zwei Inschriften, auf welchen Juden „dem Gott" (der Ausdruck ist wohl absichtlich unbestimmt) ihren Dank für erfahrene Rettung bezeugen [1]. In einem angeblichen Briefe Hadrians heißt es sogar ganz allgemein, daß in Ägypten alle jüdischen Archisynagogen „Astrologen, Haruspices und Quacksalber" seien [2]. Dieser Synkre-

---

Florus in Jerusalem gekreuzigten Juden sich auch solche befanden, welche die römische Ritterwürde besaßen (*Bell. Jud.* II, 14, 9). Ihre Hinrichtung durch Florus wird von Josephus mit Recht als eine besonders schwere Rechtsverletzung bezeichnet. — Erst seit Septimius Severus wurden die Juden in Italien auch zu den städtischen Ämtern zugelassen, *Digest.* L, 2, 3: *Eis, qui Judaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt.*

1) *Letronne*, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte t.* II (1848) *p.* 252 = *Corp. Inscr. Graec. n.* 4838c = Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII, Blatt 81, *Inscr. Gr. n.* 144 und 136 = Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel. n.* 73. 74. S. den Wortlaut oben S. 50.

2) *Vopisc. vita Saturnini c.* 8 (in den *Scriptores historiae Augustae*): *nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes.* — Die hier gegebene Charakteristik verliert nicht an Wert, auch wenn der Brief unecht ist. Vgl. über die Echtheitsfrage: Renan, *L'église chrétienne*, 1879, *p.* 188*sq.* (entschieden für die Echtheit). Dürr, Die Reisen des Kaisers Hadrian, 1881, S. 88—90 (echte Grundlage). Gregorovius, Der Kaiser Hadrian 3. Aufl. 1884, S. 163—165 (echt mit geringen Interpolationen). Mommsen, Röm. Gesch. V, 576 (un-

tismus hat aber doch nie solche Ausdehnung und Bedeutung gewonnen, wie bei anderen Religionen des Orients. Im großen und ganzen ist die ablehnende Haltung des Judentums gegenüber den anderen Religionen stets ein charakteristisches Merkmal desselben geblieben. |

Allerdings konnte die stetige Berührung mit der griechischen Kultur auf die innere Entwickelung des Judentums in der Diaspora nicht ohne Einfluß bleiben. Namentlich da, wo die Juden durch Reichtum und soziale Stellung in den Stand gesetzt waren, sich die Bildungsmittel ihrer Zeit zu eigen zu machen — wie besonders in Alexandria —, hat das Judentum eine Richtung eingeschlagen, die von derjenigen des palästinensischen Judentums doch wesentlich verschieden war. Der gebildete Jude in der Diaspora war nicht nur Jude, sondern zugleich auch Grieche nach Sprache, Bildung und Sitte; und er war durch die Macht der Verhältnisse dazu gedrängt, nach einer Versöhnung und Vermählung jüdischen und hellenischen Wesens zu suchen (Näheres s. § 33 und 34).

Eine solche Verschmelzung griechischer und jüdischer Religiosität war bis zu einem gewissen Grade möglich, indem man die allgemeinen religiösen und sittlichen Ideen in den Vordergrund rückte und das spezifisch Jüdische, das Kultische und Zeremonielle zurückstellte, mit anderen Worten, indem man mehr dem prophetischen Zuge des Judentums folgte als dem gesetzlich-pharisäischen. Kennt doch auch das Alte Testament den Gedanken, daß Gehorsam besser ist als Opfer und Aufmerken besser als Fett von Widdern (I *Sam.* 15, 22); daß Gott Wohlgefallen hat an Liebe und nicht an Opfer, und an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfern (*Hosea* 6, 6)[3]. Selbst ein Mann wie Jesus Sirach, der so energisch zum Festhalten am Gesetz ermahnt und den priesterlichen Kultus

---

echt). Wiedemann, *La lettre d'Adrien à Servianus sur les Alexandrins*, in: *Le Muséon t.* V, *Louvain* 1886, *p.* 456—465 (gegen die Echtheit). Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* 1895, *p.* 326 (setzt die Echtheit voraus). Victor Schultze in Luthardts Theol. Literaturblatt 1897, Nr. 47 (entschieden gegen die Echtheit; nennt auch noch andere Vertreter für und gegen). — Am bedenklichsten ist der Satz *hunc Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes* (namentlich die Bezeichnung der Heiden als *gentes*; überhaupt aber die Dreiteilung: Christen, Juden, Heiden, über welche zu vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. I, 206 ff.). Aber wenn der Brief auch unecht oder mindestens interpoliert ist, so ist es nicht „kritisch", darum die hier gegebene Charakteristik der Ägypter als freie Phantasie zu betrachten.

3) Noch mehr dieser Art s. bei König, Theol. Stud. und Krit. 1906, S. 362—383 (in der Erörterung über Jerem. 7, 21—23).

hoch stellt, sagt doch auch, daß Opfer nichts helfen, wenn man gegen den Nächsten unrecht handelt (*Sirach* 7, 9. 31, 21—31), daß Gott sich nicht durch Opfer bestechen läßt (32, 14—26), daß die rechte Gabe die ist, gütig zu sein und das Böse zu meiden (32, 1—5). Sehr stark werden diese Gedanken betont in den griechischen Versen, welche ein Jude den klassischen Dichtern der Griechen, vielleicht mit Einmischung von Echtem, untergeschoben hat. In einem Stück, welches bald auf Philemon, bald auf Menander zurückgeführt wird, heißt es, daß derjenige irrt, der meint, durch Opfer und Weihgeschenke Gott sich günstig zu stimmen. Gut und tüchtig muß der Mann sein, nichts Böses tun. „Opfere Gott, indem du allezeit rechtschaffen bist“[4].

Man darf annehmen, daß in der Diaspora diese Stimmung stärker verbreitet war als im Mutterlande in der nachmakkabäischen Zeit. Der Einfluß des griechischen Geistes drängte von selbst das gesetzlich-pharisäische Wesen mehr zurück als in der Heimat. Der Jude in der Diaspora sah sich in stärkerem Maße darauf hingewiesen, die allgemeinen religiösen Ideen: den Gedanken des einen überweltlichen Gottes und der künftigen Vergeltung in den Vordergrund zu stellen. Nur unter dieser Voraussetzung konnte er in sich selbst jüdische und griechische Bildung einigermaßen in Einklang bringen. Und nur bei solcher Hervorhebung des Allgemeinen konnte er auf Verständnis bei der griechischen Umgebung und auf Zustimmung von ihrer Seite rechnen. Die Aufgabe der Apologetik und der Mission bahnte eine „Entschränkung des Judentums“ an (s. unten Abschnitt V).

Aber bei alledem handelt es sich nur um Gradunterschiede zwischen dem griechischen und dem pharisäischen Judentum. Auch in Palästina war der Strom der prophetischen Religion durch die Kasuistik der Pharisäer doch nicht ganz verschüttet. Und umgekehrt: auch das Judentum der Diaspora hat

---

4) Die Verse stehen bei *Pseudo-Justin. De monarchia c.* 4 (*Corpus Apologet. ed. Otto ed.* 3, III, 140*sq.*); und mit manchen Abweichungen bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 119—120 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 45—46 *p.* 683. Bei Pseudo-Justin werden sie dem Philemon, bei Clemens dem Menander zugeschrieben. Ich hebe nur einige besonders bemerkenswerte Verse heraus (nach der Rezension des Clemens):

Εἴ τις δὲ θυσίαν προσφέρων, ὦ Πάμφιλε . . .
Εὔνουν νομίζει τὸν θεὸν καθεστάναι
Πεπλάνητ' ἐκεῖνος καὶ φρένας κούφας ἔχει.
Δεῖ γὰρ τὸν ἄνδρα χρήσιμον πεφυκέναι . . . .
Θεῷ δὲ θῦε διὰ τέλους δίκαιος ὤν.

das gesetzliche Wesen nie wirklich aufgegeben[5]. Die Meinung, daß es in der Diaspora eine starke radikal antigesetzliche Strömung gegeben habe, wird durch die Quellen in keiner Weise bestätigt[6]. Die Entschränkung ist nur angebahnt, nicht durchgeführt worden. Allerdings hat es nach Philo solche gegeben, welche, indem sie den Wortlaut der Gesetze als symbolischen Ausdruck übersinnlicher Wahrheiten auffaßten, zwar diese genau erforschten, aber jenen gering schätzten[7]. Aber die Zahl dieser jüdischen Philosophen, welche von der allegorischen Exegese bis zum *ῥᾳθύμως ὀλιγωρεῖν* des buchstäblichen Sinnes oder gar bis zur wirklichen Nichtbeobachtung desselben fortschritten, kann nur eine verschwindend geringe gewesen sein. Das ganze Judentum der Diaspora hat die Verbindung mit dem palästinensischen Judentum stets festgehalten, hat alljährlich die gesetzlichen Abgaben an den Tempel geschickt, den Sabbath gehalten, die Speise- und Reinheitsgesetze beobachtet. Wenn das auch nicht mit der Peinlichkeit geschah wie von den Pharisäern in Palästina, so haben wir doch keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß in den Synagogengemeinden der Diaspora irgendwo eine Nichtbeobachtung des Gesetzes geduldet worden wäre. Die Spottreden der römischen Satiriker zeigen uns, wie dort in Rom der gewöhnliche Jude die gesetzliche Lebensweise festhielt; und für die gebildeten Kreise Alexandrias

---

5) Vgl. über „Die Hauptgeistesrichtungen innerhalb des Judentums“: Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten u. zweiten Jahrhundert, 1908, S. 33—77.

6) Diese Meinung ist namentlich von M. Friedländer mit Lebhaftigkeit vertreten worden. Er sieht in diesem gesetzesfreien Judentum der Diaspora die direkte Grundlage des gesetzesfreien Christentums. In verschiedenen Zusammenhängen hat er immer wieder mit großer Zuversicht diese Grundanschauung vorgetragen. Seine hierher gehörigen Schriften sind: 1. Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, 1894 (172 S.). — 2. Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt, 1897 (74 S.). — 3. Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898 (123 S.). — 4. Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen, 1901 (193 S.). — 5. *The „Pauline“ emancipation from the law a product of the pre-christian jewish Diaspora* (*Jewish Quarterly Review vol.* XIV, 1902, *p.* 265—302). — 6. Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1903 (499 S.). — 7. Griechische Philosophie im Alten Testament, 1904 (223 S.). — 8. Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905 (380 S.). — 9. Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908 (247 S.). — Zur Beurteilung vgl. die Anzeigen von Nr. 2, 3, 4, 6, 7, 8 in der Theol. Literaturzeitung 1897, 326. 1899, 167. 1904, 132. 630. 1906, 7 u. 163.

7) *Philo*, *De migratione Abrahami* § 16 (*Mangey* I, 450): *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥᾳθύμως ὠλιγώρησαν.*

haben wir das klassische Beispiel Philos. Dieser hochgebildete Philosoph, der ein Virtuos in der allegorischen Umdeutung des Gesetzes war, tadelt doch aufs entschiedenste die Vernachlässigung des wörtlichen Sinnes. Wortlaut und höherer Sinn verhalten sich nach ihm wie Leib und Seele. Wie man nun für den Leib als Behausung der Seele sorgen müsse, so habe man auch den Wortlaut der Gesetze sorgfältig zu beachten (*οὕτω καὶ τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον*)[8]. In seiner Darstellung der mosaischen Gesetzgebung zeigt er überall, wie diese Gesetze die vernünftigsten und humansten sind, indem er die Verbindlichkeit des wörtlichen Sinnes als selbstverständlich voraussetzt[9].

Ein Hauptmittel zur Erhaltung der väterlichen Religion in den Gemeinden der Diaspora waren die regelmäßigen Sabbathversammlungen in den Synagogen[10]. Es ist zweifellos, daß diese auch in der Diaspora überall stattfanden, wo überhaupt nur eine Gemeinde sich organisiert hatte. Nach Philo waren „an den Sabbathen in allen Städten Tausende von Lehrhäusern geöffnet, in welchen Einsicht und Mäßigung und Tüchtigkeit und Gerechtigkeit und überhaupt alle Tugenden gelehrt wurden“[11]. Der Apostel Paulus fand auf seinen Reisen in Kleinasien und Griechenland überall jüdische Synagogen vor; so in Antiochia Pisidiä (*Act.* 13,14), Ikonium (*Act.* 14,1), Ephesus (*Act.* 18, 19. 26. 19, 8), Philippi (*Act.* 16, 13. 16), Thessalonich (17, 1), Beröa (17, 10), Athen (17, 17), Korinth (18, 4. 7). Josephus erwähnt Synagogen in Cäsarea und Dora an der phönicischen Küste[12]. Auf Inschriften finden sich | jüdische *προσευχαί* selbst in der Krim[13]. In Städten, wo Juden in größerer Anzahl wohnten, hatten sie auch mehrere Synagogen. So in Damaskus

8) *De migratione Abrahami* § 16 gegen Ende (*ed. Wendland* § 93).

9) Letzteres tritt nicht genügend hervor in der Darstellung von Treitel, Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1903, S. 214—231, 317—321, 399—417, 490—514); vgl. auch dessen Abhandlung: Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos (Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 380—401). Es ist richtig, daß Philo den jüdischen Gesetzen durchweg eine Deutung gibt, die sie auch dem gebildeten Weltbürger als annehmbar erscheinen läßt. Aber sie bleiben eben doch ihrem wörtlichen Sinne nach verbindlich.

10) Vgl. M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt (1897), S. 20—31: Die Synagoge der Diaspora.

11) *Philo, De septenario* § 6 (*Mangey* II, 282 = *Tischendorf, Philonea p.* 23). S. die Stelle oben § 27, Bd. II, S. 528.

12) Cäsarea: *Bell. Jud.* II, 14, 4—5. Dora: *Antt.* XIX, 6, 3.

13) *Corp. Inscr. Graec. t.* II *p.* 1004*sq. Addenda n.* 2114 b. 2114 bb = Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae vol.* II, 1890, *n.* 52 u. 53 (vgl. oben S. 23 f.).

(*Act.* 9, 20), in Salamis auf Cypern (*Act.* 13, 5); in Alexandria sogar eine große Menge[14]. Als besonders prachtvoll erwähnt Josephus die Synagoge zu Antiochia (d. h. die Hauptsynagoge daselbst; denn jedenfalls gab es auch dort eine größere Zahl). Die Nachfolger des Antiochus Epiphanes hatten ihr die ehernen Weihgeschenke (nur diese, nicht die kostbaren goldenen und silbernen) überlassen, welche Antiochus aus dem Tempel zu Jerusalem geraubt hatte; und die Juden Antiochias selbst ließen sich's angelegen sein, ihr Heiligtum (*τὸ ἱερόν*) durch kostbare Weihgeschenke prächtig auszuschmücken[15]. In Rom bestanden schon zur Zeit des Augustus eine größere Anzahl von Synagogen, wie im allgemeinen Philo bezeugt. Durch die Inschriften sind uns auch die Namen der einzelnen Synagogengemeinden überliefert[16]. — Überall, wo Juden wohnten, wurde also an allen Sabbathen das Gesetz und die Propheten gelesen und erklärt, und die religiösen Satzungen gehalten. Die Sprache des Gottesdienstes war in der Regel ohne Zweifel die griechische[17]. Das Hebräische war ja den Juden in der Diaspora so wenig geläufig, daß sie es nicht einmal bei Grabschriften anwandten. Wenigstens die römischen Katakombeninschriften (aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung) sind fast ausschließ|lich griechisch oder lateinisch (letztere in geringerer Zahl), nur etwa mit kurzen hebräischen Beischriften. Erst bei den Grabschriften aus Venosa (etwa aus dem sechsten Jahrhundert nach Chr.) sieht man, wie allmählich

14) *Philo, Legat. ad Cajum* § 20 (*Mang.* II, 565): *πολλαὶ δέ εἰσι καθ' ἕκαστον τμῆμα τῆς πόλεως.*

15) *Bell. Jud.* VII, 3, 3.

16) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23 (*Mang.* II, 568*sq.*). S. die Stelle oben S. 111f. — Über die verschiedenen Namen der römischen Synagogengemeinden s. oben S. 81—84.

17) Vgl. hierüber, teils *pro* teils *contra*: *Lightfoot, Horae hebr. in epist.* I *ad Corinthios, Addenda ad Cap.* XIV (*Opp.* II, 933—940; stellt den gottesdienstlichen Gebrauch der LXX in Abrede). — *Hody, De Bibliorum textibus originalibus p.* 224—228 (gegen Lightfoot). — *Diodati, De Christo graece loquente* (*Neapoli* 1767) *p.* 108—110. — *Waehner, Antiquitates Ebraeorum* I § 253. — Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 56ff. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 472. — Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, S. 269f. — Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest, 1894) S. 84ff. (S. 85: „Die fremdsprachigen Juden haben die öffentlichen Sabbathvorlesungen in ihrer Sprache abgehalten"). — Friedmann, Onkelos und Akylas (Jahresber. der israelitisch-theol. Lehranstalt in Wien 1896) S. 25ff. — M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristl. griech. Welt (1897) S. 32—38.

das Hebräische aufkommt [18]. Aber auch sie sind noch vorwiegend griechisch oder lateinisch. Wenn selbst für derartige monumentale Zwecke das Hebräische nicht angewandt wurde, dann wird es für die mündlichen Vorträge beim Gottesdienst noch viel weniger gebraucht worden sein. Die Rabbinen in Palästina haben ausdrücklich für die Gebete: Schma, Schmone-Esre und Tischgebet, den Gebrauch jeder Sprache gestattet; nur für den Priestersegen und bestimmte einzelne Schriftabschnitte, wie die Formel beim Darbringen der Erstlinge und bei der Chaliza, wird der Gebrauch des Hebräischen unbedingt gefordert [19]. Ein gewisser R. Levi bar Chaitha hörte einst in Cäsarea das Schma griechisch (אליניסתין) rezitieren [20]. Daß man die heiligen Schriften in griechischer Sprache schreibe, wird ausdrücklich gestattet; und auch hier wieder nur für einzelne, zu bestimmten Zwecken geschriebene Abschnitte, wie die Tephillin und Mesusoth, der Gebrauch des Hebräischen gefordert [21]. Wenn sonach sowohl beim mündlichen als beim schriftlichen Gebrauch nur für einzelne Abschnitte das Hebräische obligatorisch war, so muß doch auch nach rabbinischer Ansicht die gottesdienstliche Schriftlektion in einer anderen Sprache, etwa der griechischen, statthaft gewesen sein. Von verschiedenen Kirchenvätern wird aber bestimmt versichert, daß die griechische Übersetzung der Bibel in der Tat in den Synagogen, also beim Gottesdienst gebraucht worden sei [22]. Dabei wäre es

---

18) Hierauf hat namentlich *Ascoli* (*Iscrizioni inedite* 1880) aufmerksam gemacht. Vgl. meine Anzeige in der Theol. Litztg. 1880, 485 f.

19) Mischna *Sota* VII, 1—2. Vgl. oben Bd. II, S. 26.

20) *jer. Sota* VII, *fol.* 21b. S. die Stelle z. B. bei *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 104 (*s. v.* אלינסתין). *Lightfoot*, *Opp.* II, 937. Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 88. Vgl. auch Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. „Gebetssprache".

21) *Megilla* I, 8: „Zwischen den heiligen Schriften und den Tephillin oder Mesusoth ist kein weiterer Unterschied, als daß die heiligen Schriften in jeder Sprache geschrieben werden dürfen, die Tephillin und Mesusoth aber nur assyrisch (אשורית, d. h. in hebräischer Quadratschrift). Rabban Simon ben Gamaliel sagt: auch die heiligen Schriften hat man nur erlaubt griechisch zu schreiben".

22) *Justin. Apolog.* I, 31: *ἔμειναν αἱ βίβλοι καὶ παρ' Αἰγυπτίοις μέχρι τοῦ δεῦρο, καὶ πανταχοῦ παρὰ πᾶσιν εἰσιν Ἰουδαίοις, οἳ καὶ ἀναγινώσκοντες οὐ συνιᾶσι τὰ εἰρημένα.* Vgl. auch *Dial. c. Tryph. c.* 72. — *Tertullian. Apologet. c.* 18: *Hodie apud Serapeum Ptolemaei bibliothecae cum ipsis Hebraicis litteris exhibentur. Sed et Judaei palam lectitant. Vectigalis libertas; vulgo aditur sabbatis omnibus.* — *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec.* (drittes Jahrh. nach Chr.) *c.* 13: *Εἰ δέ τις φάσκοι . . . . μὴ ἡμῖν τὰς βίβλους ταύτας ἀλλὰ Ἰουδαίοις προσήκειν, διὰ τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν σώζεσθαι etc.* — *Ibid.* *ἀπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων συναγωγῆς ταύτας ἀξιοῦμεν προκο-*

immerhin | möglich, daß die Schriftlektion sowohl hebräisch als griechisch vorgetragen worden wäre, wie dies später zur Zeit des Kaisers Justinian geschehen ist[23]. Wenn man aber bedenkt, wie z. B. dem Apostel Paulus das Alte Testament nur in der griechischen Übersetzung geläufig ist[24], so wird man einen solchen konkurrierenden Gebrauch des hebräischen und griechischen Textes für die apostolische Zeit nicht wahrscheinlich finden können. Auf das schlechte Griechisch, das in den Synagogen gesprochen wurde, spielt gelegentlich in höhnischer Weise der Mathematiker und stoische Philosoph Cleomedes an[25]. Einen interessanten Beweis dafür, wie die Sprache der griechischen Bibel schon um das J. 100 vor Chr. die jüdische Gebetssprache in der Diaspora beherrschte, geben die Fluchgebete von Rheneia, die sich stark in Formeln der LXX bewegen (s. oben S. 57). — Es liegt auf der Hand, wie wichtig diese Hellenisierung des jüdischen Gottesdienstes für den Erfolg der jüdischen Propaganda war[26].

Außer den Sabbathen haben die Juden in der Diaspora auch die Neumonde und Jahresfeste gefeiert[27]. Die Art der Feier

---

μίζεσθαι. — An allen diesen Stellen ist ausdrücklich von der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes die Rede. Über die Aufbewahrung der heiligen Schriften in den Synagogen s. oben Bd. II, S. 524f.

23) *Justinian. Novell.* 146. Der Kaiser sagt hier in der Einleitung, er habe gehört, *ὡς οἱ μὲν μόνης ἔχονται τῆς ἑβραΐδος φωνῆς καὶ αὐτῇ κεχρῆσθαι περὶ τὴν τῶν ἱερῶν βιβλίων ἀνάγνωσιν βούλονται, οἱ δὲ καὶ τὴν Ἑλληνίδα προσλαμβάνειν ἀξιοῦσι, καὶ πολὺν ἤδη χρόνον ὑπὲρ τούτου πρὸς σφᾶς αὐτοὺς στασιάζουσιν.*

24) Dies ist nachgewiesen von *Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, Lips.* 1869.

25) *Cleomedes, De motu circulari corporum caelestium* (*ed. Ziegler* 1891) II, 1 *c.* 91: Epikur gebraucht abgeschmackte Worte (z. B. *λίπασμα ὀφθαλμῶν* für Träne) *καὶ ἄλλας τοιαύτας κακὰς ἄτας· ὧν τὰ μὲν ἐκ χαμαιτυπείων ἄν τις εἶναι φήσειε, τὰ δὲ ὅμοια τοῖς λεγομένοις ἐν τοῖς Δημητρίοις ὑπὸ τῶν Θεσμοφοριαζουσῶν γυναικῶν, τὰ δὲ ἀπὸ μέσης τῆς προσευχῆς καὶ τῶν ἐπ' αὐλαῖς* [*al. αὐταῖς*] *προσαιτούντων, Ἰουδαϊκά τινα καὶ παρακεχαραγμένα καὶ κατὰ πολὺ τῶν ἑρπετῶν ταπεινότερα.* — Cleomedes lebte später als Posidonius, aber vor Ptolemäus, also zwischen 50 vor und 150 nach Chr. (Zeller, Philosophie der Griechen III, 1, 3. Aufl. S. 690. Martini, Leipziger Studien zur class. Philologie XVII, 1896, S. 393f.).

26) Vgl. Deißmann, Die Hellenisirung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbb. für das class. Altertum 1903, S. 161—177).

27) Die Juden von Berenike in Cyrenaika beschlossen *ἐπὶ συλλόγου τῆς σκηνοπηγίας*, ihren Wohltäter den römischen Statthalter M. Tittius *στεφανοῦν ὀνομαστὶ καθ' ἑκάστην σύνοδον καὶ νουμηνίαν* (*Corp. Inscr. Graec. n.* 5361, vgl. oben S. 79f.). Die *ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* und die *ἑορτὴ πεντηκοστῆς* wird auf einer Inschrift von Hierapolis erwähnt (s. oben S. 18). Auf den Fluchgebeten von Rheneia (s. oben S. 57) kommt vor ein Tag, „an

war wohl dieselbe wie in Palästina außerhalb Jerusalems. | Das Charakteristische derselben ist die Ersetzung des Opferkultus durch den Synagogengottesdienst. Da nur in Jerusalem geopfert werden durfte, war für die Feier außerhalb der heiligen Stadt die Versammlung in der Synagoge zu Gebet und Schriftlektion stets die Hauptsache[28]. Man hat sich aber doch nicht völlig auf diese geistige Form des Kultus beschränkt. Wie für die heidnischen Kultvereine es selbstverständlich war, daß die Kultgenossen von Zeit zu Zeit zu festlichem Opfermahle zusammenkamen, und wie auch in Jerusalem die jüdischen Festpilger ihre gemeinsamen Opfermahlzeiten hielten, so haben auch die Juden in der Diaspora nicht ganz auf derartiges verzichtet. Wenn durch Cäsar den Juden gestattet wurde *σύνδειπνα ποιεῖν*, und im Anschluß hieran ein anderer Beamter ihnen erlaubte *κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαί τε καὶ ἑστιᾶσθαι* (so ist *Jos. Antt.* XIV, 10, 8 mit Niese zu lesen), so hat dies ohne Zweifel eine reale Grundlage gehabt. Man wird an Analogien der Opfermahle in Jerusalem, vor allem des Passa, zu denken haben[29]. Am Laubhüttenfest

---

welchem jedermann sich Gott demütigt mit Gebet" (*ταπεινοῦται μεθ' ἱκετείας*), also entweder der Versöhnungstag oder sonst ein Fasttag. — Paulus kämpft in Galatien gegen die Feier der *μῆνες* und *καιροί* (*Gal.* 4, 10), in Colossä gegen die Feier von *ἑορτή* und *νεομηνία* (*Col.* 2, 16). — Auch in der bekannten Stelle des Horatius *Sat.* I, 9, 69: *hodie tricesima sabbata* ist nicht etwa vom dreißigsten Sabbath die Rede (von der Feier eines solchen ist nichts bekannt), sondern *tricesima* ist der Neumond, der demnach auch von den römischen Juden gefeiert wurde („heute ist dreißigster, ein Feiertag"). Auch bei Commodian kommt *tricesima* als Bezeichnung des Neumondes vor (*Commodian. Instr.* I, 40, 3: *Et sabbata vestra spernit et tricesimas Altus*, *carmen apol.* 688: *Ac idolis servit, iterum tricesimam quaerit*). Vgl. Stowasser und Graubart, *Tricesima, sabbata* (Zeitschr. für die österreich. Gymnasien Bd. 40, 1889, S. 289—295). — Über das Neumondopfer s. *Num.* 28, 11—15; über den Synagogengottesdienst am Neumond: *Mischna Megilla* III, 6. IV, 2; über die Neumondfeier überhaupt: *Philo, De septenario* § 17 (*Mangey* II, 292, vollständiger Text erst bei Tischendorf, *Philonea p.* 44*sq.* und in Cohn-Wendlands Ausg. Bd. V, S. 119f., dazu Treitel, Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1903, S. 411f.). Winer, RWB. *s. v.* Wellhausen, Geschichte Israels I, 115ff. = Prolegomena 5. Aufl. S. 110ff. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie II, 138f. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851), S. 82ff. Hamburger, Real-Enc. Suppl. III, 1892, Art. „Neumondsgottesdienst". *The Jewish Encyclopedia* IX, 243f. (Art. *New Moon*). Stade, Bibl. Theol. des A. T. Bd. I § 88. Förster, Die Neumondfeier im A. T. (Zeitschr. für wiss. Theol. 1906, S. 1—17).

28) Die Schriftlektionen für die Jahresfeste und Neumonde sind in der Mischna genau vorgeschrieben, *Megilla* III, 5—6; vgl. oben Bd. II, S. 536.

29) In betreff der heidnischen Kultvereine vgl. die oben S. 103f. genannte Literatur. — In Jerusalem waren gemeinsame Mahlzeiten ein wesentlicher

speiste man gemeinsam in den aus frischen Zweigen errichteten Hütten[30]. |

Die alexandrinischen Juden feierten auch einige besondere Feste; so ein Fest zur Erinnerung an die Übertragung des Gesetzes ins Griechische[31] und ein Fest zur Erinnerung an die wunderbare Errettung, die ihnen einst widerfahren war, als Ptolemäus VII. Physkon sie durch Elephanten hatte töten lassen wollen[32].

Eine merkwürdige Erscheinung bei der strengen Zentralisation des jüdischen Kultus ist der jüdische Tempel zu Leontopolis in Ägypten. Zur Zeit Antiochus' V. Eupator (164—162 vor Chr.) war der Hohepriesterssohn Onias IV. (ein Sohn Onias' III.), als er sah, daß er in Palästina keine Aussicht habe, das hohepriesterliche Amt zu erlangen, nach Ägypten gekommen und dort von Ptolemäus VI. Philometor und dessen Gemahlin Kleopatra bereitwillig aufgenommen worden[33]. Der König überließ ihm zu Leon-

---

Punkt bei den זִבְחֵי שְׁלָמִים (Luther: „Dankopfer"); vgl. oben Bd. II, S. 302. Daß diese εὐωχίαι auch in der letzten Zeit des Tempelbestandes, namentlich von den Festpilgern bei Gelegenheit der Jahresfeste, gefeiert wurden, ist durch Josephus bezeugt (*Antt.* IV, 8, 7. 8. 19. 22, s. meine Bemerkungen in der Theol. Litztg. 1891, 32 in der Anzeige von *Lobstein*, *La doctrine de la sainte cène* 1889). In die Kategorie derselben gehörte ursprünglich auch das Passa, das aber durch die Gesetzgebung des Priesterkodex eine eximierte Stellung erhalten hat. Gerade vom Passamahle wissen wir sicher, daß es in modifizierter Form, ohne Opfer, auch in der Diaspora gefeiert wurde, s. Friedmann und Grätz, Theol. Jahrbb. 1848, S. 354f.

30) Vgl. die Beschreibung Plutarchs *Sympos.* IV, 6, 2. In ähnlicher Weise wurde auch das Fest der Tempelweihe begangen, zu dessen Feier die ägyptischen Juden von den Palästinensern aufgefordert wurden (II *Makk.* 1—2).

31) *Philo*, *Vita Mosis lib.* II § 7 (*ed. Mangey* II, 140*sq.*). Auch mit diesem Feste war eine Schmauserei verbunden (*μετ' οἰκείων καὶ φίλων ἑστιῶνται*).

32) *Joseph. contra Apion.* II, 5 (*ed. Niese* II, 55). Im III. Makkabäerbuch wird die Einsetzung dieses Festes ebenfalls erwähnt (6, 36), das Ereignis aber in die Zeit des Ptolemäus IV. verlegt. Vgl. oben S. 108f.

33) Im *Bell. Jud.* VII, 10, 2 nennt Josephus diesen Onias *Ὀνίας Σίμωνος υἱός*. Darnach wäre es Onias III., der letzte tatsächlich fungierende Hohepriester gewesen, wie auch *B. J.* I, 1, 1 vorausgesetzt wird. Dagegen in den *Antiquitates* sagt Josephus wiederholt (*Antt.* XII, 5, 1. 9, 7. XIII, 3, 1), daß vielmehr ein gleichnamiger Sohn dieses Onias, also Onias IV., den Tempel von Leontopolis begründet habe. Offenbar ist dies bewußte Korrektur der früheren Angabe und darum glaubwürdiger. Auch die talmudische Angabe, daß der Erbauer des Onias-Tempels ein Sohn Simons des Gerechten gewesen sei (*bab. Menachoth* 109b, *jer. Joma* VI, 3, Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 557, Wünsche, Der babylon. Talmud II, 4 S. 53f., Ders., Der jerus. Tal-

topolis im Nomos von Heliopolis einen alten verfallenen Tempel, der früher ein Heiligtum der *ἀγρία Βούβαστις* gewesen war[34].

mud S. 114f.), kann bei dem legendarischen Charakter dieser Notiz der Angabe des *Bell. Jud.* nicht zur Stütze dienen. Die Gleichnamigkeit von Vater und Sohn ist zwar bei den Juden nicht häufig, aber doch sicher nachweisbar (Inschrift von Tlos, oben S. 21f.: Ptolemäus Sohn des Ptolemäus, Inschrift von Berenike, oben S. 79: Andromachus Sohn des Andromachus). Die Geschichte der Oniaden ist freilich infolge der mehrfachen Abweichungen des 2. Makkabäerbuches von Josephus so verwirrt, daß sich sichere Schritte hier überhaupt nicht tun lassen.

34) Die Örtlichkeit wird am genauesten bezeichnet *Antt.* XIII, 3, 2: *τὸ ἐν Λεόντων πόλει τοῦ Ἡλιοπολίτου ἱερὸν συμπεπτωκός .... προσαγορευόμενον δὲ τῆς ἀγρίας Βουβάστεως.* Dieselbe Ortsbestimmung ergibt sich aus *Antt.* XIII, 3, 1. An allen anderen Stellen sagt Josephus nur im allgemeinen, daß der Tempel „im Nomos von Heliopolis" gelegen habe (*Antt.* XII, 9, 7. XIII, 10, 4. XX, 10. *Bell. Jud.* I, 1, 1. VII, 10, 3). An einer Stelle wird noch hinzugefügt, daß der Platz 180 Stadien von Memphis entfernt gewesen sei (*B. J.* VII, 10, 3). Da nun das sonst bekannte Leontopolis einen eigenen Nomos bildete, viel weiter nördlich als Heliopolis (*Strabo* XVII, 1, 19 *p.* 802, *Plinius* V, 9, 49, *Ptolemaeus* IV, 5, 51 = Didotsche Ausg. [I, 2, 1901] IV, 5, 22), so muß hier ein anderes sonst nicht bekanntes Leontopolis im Nomos von Heliopolis gemeint sein. — Zur näheren Orientierung über die Örtlichkeit ist noch Folgendes zu bemerken. Memphis lag an der südlichen Spitze des Delta. Nördlich hiervon in einer Entfernung von XXIV *mil. pass.*, und zwar auf der östlichen Seite des Delta, lag Heliopolis (s. *Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder* 1848 *p.* 73). Diese Entfernung entspricht ziemlich genau den von Josephus angegebenen 180 Stadien = 22½ *mil. pass.* Noch etwas weiter nördlich liegt noch heute ein Tell-el-Jehudijeh, also eine alte jüdische Ansiedelung, welche manche, namentlich Naville und Petrie, mit der Ansiedelung des Onias identifizieren zu dürfen glauben. S. hierüber: *Brugsch*, *On et Onion*, in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égypt. et assyr.* VIII, 1886, *p.* 1—9. *Naville*, *Lecture on Bubastis and the city of Onias*, in: *The Academy* 1888, 21. *Jan. p.* 49—50, 25. *Febr. p.* 140—142, 17. *March. p.* 193—194; bes. 141a. Eingehende Beschreibung in dem Hauptwerke von *Naville*, *The mound of the Jew and the city of Onias* (= *Seventh Memoir of the Egypt Exploration Fund*) *London* 1890. Die Reste des Onias-Tempels selbst glaubt hier nachgewiesen zu haben: *Flinders Petrie*, *Hyksos and Israelite cities*, *London* 1906, *p.* 19—27. Für diese Vermutung spricht in der Tat nicht nur die ungefähre Lage und der Name Tell-el-Jehudijeh, sondern auch der Umstand, daß in der Nähe eine Nekropole mit jüdisch-griechischen Grabschriften gefunden worden ist, auf welchen auch der Name Onias vorkommt (*Ονιου πατηρ Naville*, *Memoir p.* 17, Tafel IV F. [da der Stein vorn defekt ist, könnte freilich auch ein längerer Name dagestanden haben]; außerdem: *Βαρχίας Βαρχίου*, *Ἐλεάζαρος*, *Σομόηδος* [*Σομοηλος?*] *υἱὸς Δωρᾶτος*, *Μικκος Νεθάνεως*, *Ἰούδας Ἰούδου*, *Naville p.* 13—17 und Tafel III—IV, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, *vol.* XVIII, *Greek inscriptions ed. by Milne* 1905, *p.* 60—63, nach Milne stammen die Inschriften aus dem ersten Jahrh. nach Chr., Onias ist also selbstverständlich nicht der Begründer der Kolonie selbst). Auch die Baureste, welche Fl. Petrie be-

Diesen baute Onias zu einem jüdischen Heiligtum um nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem, doch kleiner und dürftiger und | mit manchen Abweichungen im einzelnen (vgl. die Beschreibung *Bell. Jud.* VII, 10, 3). Da auch Priester in genügender Zahl sich bereit fanden, so wurde ein förmlicher jüdischer Tempelkultus eingerichtet, der seitdem (also etwa seit 160 vor Chr.) ununterbrochen fortbestanden hat, bis nach der Zerstörung Jerusalems auch dieser Tempel von den Römern geschlossen wurde (73 nach Chr.)[35]. Von den Gelehrten Palästinas wurde dieser Kultus freilich

---

schreibt, stimmen zu den Angaben des Josephus über den Onias-Tempel (er sei *πύργῳ παραπλήσιον* gewesen, *B. J.* VII, 10, 3). Die Entfernung von Memphis ist freilich etwas größer als Josephus angibt; Petrie S. 20 kann beides nur dadurch in Einklang bringeu, daß er etwas längere Stadien als die gewöhnlichen griechischen annimmt. Aber Josephus ist ja in solchen Dingen nicht zuverlässig. Es scheint, daß die angegebene Entfernung die von Memphis bis Heliopolis ist (die Worte lauten *B. J.* VII, 10, 3: *δίδωσιν αὐτῷ χώραν ἑκατὸν ἐπὶ τοῖς ὀγδοήκοντα σταδίους ἀπέχουσαν Μέμφεως· νομὸς δ' οὗτος Ἡλιουπολίτης καλεῖται*). Das früher von mir geltend gemachte Bedenken, daß der Kultus der Bubastis hier nicht nachweisbar sei (*Naville, The Academy* 1888 *p.* 140c, *Memoir p.* 20a), wird gehoben durch die Bemerkung von Petrie *p.* 20b: *There is no centre for the worship of Bast between Belbeys and Memphis, except Yehudiyeh, where the figure of admiral Hor holding the shrine of Bast has now been found.* — Außer dem genannten Tell-el-Jehudijeh gibt es allerdings noch ein anderes Tell-el-Jehudijeh erheblich weiter nördlich in der Nachbarschaft des Nomos von Bubastis (*Naville, The Academy* 1888, *p.* 140c, *Memoir p.* 20a, 23a), mit welchem ich früher die Ansiedelung des Onias identifiziert habe. Dafür kann man geltend machen, daß in dortiger Gegend, nämlich in Belbeis, der Kultus der Bubastis sicher nachweisbar ist (*Naville, The Academy* 1888, *p.* 141b, *Memoir p.* 20a, 22). Aber die viel zu große Entfernung von Memphis spricht dagegen. Dieses nördlichere Tell-el-Jehudijeh wird vielmehr identisch sein mit dem *Vicus Judaeorum*, welcher nach den Angaben des *Itinerarium Antonini* dort gelegen haben muß, nämlich XXII + XII = XXXIV *mil. pass.* von Heliopolis (*Itinerar. Antonini edd. Parthey et Pinder p.* 75; etwas größer sind die Entfernungen *p.* 73 angegeben; über die Lage s. Menke, *Atlas antiquus pl.* XXX). — Das von Juden bewohnte „Land des Onias" (*ἡ Ὀνίου λεγομένη χώρα*), wird auch *Antt.* XIV, 8, 1 = *Bell. Jud.* I, 9, 4 erwähnt, und zwar als zwischen Pelusium und Memphis liegend. — In der *Notitia Dignitatum Orientis c.* 25 (*ed. Böcking* I, 69) wird ein *Castra Judaeorum* in der Provinz Augustamnica erwähnt, das mit der Ansiedelung des Onias identisch sein kann. Sichere Anhaltspunkte dafür gibt es freilich nicht. Jedenfalls hat es in der Deltagegend mehrere „Judenlager" gegeben, s. oben S. 42 f. — Nur ein zufälliger Anklang an den Namen des Onias liegt vor in *Ὀνίου*, dem alten Namen von Heliopolis (*Ptol.* IV, 5, 53 = Didotsche Ausg. IV, 5, 24); denn letzteres ist = אוֹן *Gen.* 41, 45. 50. 46, 20. Die Form *Ονιου* statt *Ὢν* ist freilich auffallend und unterliegt dem Verdacht, durch Verwechselung mit der nahegelegenen Kolonie des Onias entstanden zu sein.

35) S. überh. *Joseph. Antt.* XII, 9, 7, XIII, 3, 1—3. 10, 4. XX, 10. *Bell.*

niemals als berechtigt und die dort dargebrachten Opfer nur in sehr beschränktem Maße als gültig anerkannt[36]. Aber auch die ägyptischen Juden selbst haben sich | mit ihrem eigenen Kultus doch nicht begnügt und den Zusammenhang mit Jerusalem festgehalten. Sie wallfahrteten ebenso wie alle anderen nach Jeru-

---

Jud. I, 1, 1. VII, 10, 2–4. [*Orac. Sibyll.* V, 492—511 geht wohl nicht auf den Onias-Tempel, s. dagegen: Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der *Oracula Sibyllina* 1902, S. 26.] — *Cassel*, *De templo Oniae Heliopolitano*, *Brem.* 1730 (auch in: *Dissertationum rariorum de antiquitatibus sacris et profanis fasciculus novus*, *ed. Schlaeger* 1743 *p.* 1—48). — Herzfeld III, 460 ff. 557—564. — Jost I, 116—120. — Grätz III, 3. Aufl. S. 33 ff. (4. Aufl. S. 30 ff.). — Ewald IV, 462 ff. — Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 498 ff. Untersuchung über den Hebräerbrief II, 75 ff. Stud. und Krit. 1867, S. 665 ff. — Frankel, Einiges zur Forschung über den Onias-Tempel (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1851/52, S. 273—277). — Jastrow, Einiges über den Hohenpriester Onias IV. in Ägypten und die Gründung des Tempels zu Heliopolis (Monatsschr. 1872, S. 150—155). — Lucius, Der Essenismus S. 82—86. — Reuß, Gesch. der heil. Schriften A. T.s § 488. — Hamburger, Real-Enc. II. Abth., Art. „Oniastempel". — Bäthgen in Stades Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1886, S. 278—282. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 77 ff. 126—142. Dazu Wellhausen in: Göttinger gel. Anz. 1895, Nr. 12. — Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden, 1899, S. 239—276. — Guthe, Art. *Onias* in: *Encyclopaedia Biblica* III, 1902, *col.* 3502 ff. (eingehende Untersuchung über die Oniaden). — Schlatter, Gesch. Israels 2. Aufl. 1906, S. 96 ff. 323. — Hirsch, *The temple of Onias* (*Jubilee Volume of Jews College*, *London* 1906, *p.* 39—80) [setzt die Gründung schon um 270 vor Chr., indem er nach der fehlerhaften Ziffer *B. J.* VII, 10, 4 annimmt, daß der Tempel 343 Jahre bestanden habe].

36) *Mischna Menachoth* XIII, 10: „Wenn jemand ein Ganzopfer gelobt, so muß er es im Tempel darbringen. Tat er es im Honja-Tempel, so hat er seiner Pflicht nicht genügt. Sagte er: Ich will es im Honja-Tempel darbringen, so muß er es dennoch im Tempel darbringen. Tat er es aber im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht genügt. R. Simon sagt: das ist gar kein Ganzopfer. Gelobt einer, Nasir zu sein, so muß er die Scherung im Tempel halten, und tat er es im Honja-Tempel, so hat er der Pflicht nicht genügt. Tat er das Gelübde mit der Bedingung, im Honja-Tempel die Scherung zu halten, so muß er sie doch im Tempel halten. Tat er es aber im Honja-Tempel, so genügt es. R. Simon sagt: Der ist kein Nasir. Die Priester, welche im Honja-Tempel gedient haben, dürfen im Tempel zu Jerusalem nicht dienen . . . . . Sie sind denen gleich, die Leibesfehler haben; sie nehmen teil und essen mit, dürfen aber nicht opfern". — Der Name des Onias lautet im gedruckten Vulgärtexte חוניו (Chonjo). Zwei der besten Zeugen, *cod. de Rossi* 138 und die von Lowe 1883 herausgegebene Cambridger Handschrift, haben dafür konstant נחוניון (Nechonjon). — Die Form חניה findet sich auch auf der Grabschrift der Bene Chesir bei Jerusalem (*De Vogüé*, *Revue archéol. Nouv. Série t.* IX, 1864, *p.* 200—209. *Chwolson*, *Corp. Inscr. Hebr.* 1882, *n.* 6. Vgl. auch die oben § 2, *E*, genannte Literatur).

salem[37], und ihre Priester ließen, wenn sie heirateten, stets den Stammbaum ihrer Frau in Jerusalem prüfen[38].

Wie das Gesetz überhaupt, so wurden auch die Vorschriften über die Abgaben an den Tempel und über die Festreisen nach Jerusalem, soweit es möglich war, von der jüdischen Diaspora beobachtet. Vor allem gilt dies von den Abgaben. Josephus bemerkt bei Erwähnung der Tempelplünderung durch Crassus: es sei nicht zu verwundern, daß solche Reichtümer dort aufgehäuft waren, denn alle Juden und alle Proselyten auf der ganzen Welt, in Asien und Europa, hätten seit alter Zeit an den Tempel Abgaben entrichtet[39]. Ausführlich beschreibt Philo die Einsammlung und Ablieferung der Tempelsteuern[40]: „Als Einkunftsquellen hat der Tempel nicht nur einige Grundstücke, sondern er hat andere viel größere, die niemals können zerstört werden. Denn solange das Menschengeschlecht dauert, werden immer auch die Einkunftsquellen des Tempels bewahrt bleiben, da sie fortdauern mit der ganzen Welt. Es ist nämlich verordnet, daß alle, die über zwanzig Jahre alt sind, jährlich Abgaben entrichten ..... Wie es aber bei einem so zahlreichen Volke zu erwarten ist, so sind auch die Abgaben überaus reichlich. Fast in jeder Stadt ist eine Kasse für die heiligen Gelder, an welche die Abgaben entrichtet werden. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach dem Adel des Geschlechtes mit Überbringung der Gelder betraut. Aus jeder Stadt werden die Edelsten gewählt, um die Hoffnung eines jeden unversehrt hinaufzubringen. Denn auf der gesetzlichen Entrichtung der Abgaben beruht die Hoffnung der | Frommen". Daß die Abführung dieser Gelder aus den römischen Provinzen in der früheren Zeit mehrfach auf Widerstand stieß, ist bereits erwähnt worden. So hatte Flaccus in Apamea, Laodicea, Adramyttium, Pergamum jüdische Tempelgelder konfiszieren lassen. Von Cäsars Zeit an war dagegen die Ausfuhr überall gestattet,

---

37) *Philo, De providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *p.* 398b (= *Philonis Opp. ed. Mang.* II, 646); und nach dem Armenischen bei *Aucher, Philonis Judaei sermones tres p.* 116. Philo sagt hier von sich selbst, er sei in Askalon gewesen *καθ᾽ ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην, εὐξόμενός τε καὶ θύσων.*

38) *Apion.* I, 7.

39) *Antt.* XIV, 7, 2: *Θαυμάσῃ δὲ μηδεὶς εἰ τοσοῦτος ἦν πλοῦτος ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἱερῷ, πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν, ἔτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς Ἀσίας καὶ τῆς Εὐρώπης εἰς αὐτὸ συμφερόντων ἐκ πολλῶν πάνυ χρόνων.* — Über die Frage, welche Abgaben von der Diaspora zu entrichten waren, s. oben Bd. II, S. 312.

40) *Philo, De monarchia lib.* II § 3, *Mang.* II, 224.

aus Rom[41] ebenso, wie aus Kleinasien[42] und Cyrenaica[43] und selbstverständlich auch aus Ägypten, wie schon aus den angeführten Worten Philos sich ergibt. Am reichlichsten flossen die Gelder wohl aus Babylon und den Ländern jenseits des Euphrat. Die Sammlung und Überbringung war hier wohlorganisiert. In den Städten Nisibis und Nehardea befanden sich die Hauptschatzkammern, welche zunächst die Abgaben (nämlich *τό τε δίδραχμον . . . καὶ ὁπόσα ἄλλα ἀναθήματα*) aufnahmen. Von hier wurden sie dann zur bestimmten Zeit nach Jerusalem abgeliefert; und viele Tausende übernahmen die Überbringung, um den heiligen Schatz vor den Räubereien der Parther zu sichern[44]. — Nach der Zerstörung des Tempels müssen die heiligen Abgaben jedenfalls eine Umgestaltung erfahren haben. Das Didrachmon wurde in eine römische Steuer verwandelt; andere Abgaben konnten der Natur der Sache nach nicht mehr entrichtet werden (vgl. §. 24 Bd. II, S. 312f. 315 Anm. 57). Auch jetzt aber betätigte das jüdische Volk noch durch freiwillige Selbstbesteuerung seinen inneren Zusammenhang. Es wurde eine neue Zentralbehörde, das Patriarchat, geschaffen, an welches wenigstens ein Teil der gesetzlichen religiösen Abgaben alljährlich abgeliefert wurde. Die Einsammlung geschah jetzt durch Abgesandte des Patriarchates, die sogenannten *apostoli* (s. oben S. 119f.).

Am engsten wurde das Band zwischen der Diaspora und dem Mutterlande geknüpft durch die regelmäßigen Festreisen der Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem. „Viele Tausende aus viel tausend Städten wallfahrten zu jedem Feste nach dem Tempel, die einen zu Lande, die andern zur See, aus Osten und Westen, Norden und Süden"[45]. Die Zahl der Juden, welche sich | bei den Festen in Jerusalem einzufinden pflegten, berechnet Josephus zu 2700000, wobei allerdings die Bewohner Jerusalems mit eingerechnet sind[46].

---

41) *Philo, Legat. ad Cajum* § 23, *M.* II, 568*sq.*

42) *Antt.* XVI, 6, 2. 3. 4. 6. 7. *Philo, Legat. ad Cajum* § 40, *M.* II, 592.

43) *Antt.* XVI, 6, 5.

44) *Antt.* XVIII, 9, 1. Vgl. *Philo, Legat. ad Cajum* § 31, *M.* II, 578. *Schekalim* III, 4 (Didrachmensteuer aus Babel und Medien).

45) *Philo, De monarchia Lib.* II, § 1, *Mang.* II, 223: *Μυρίοι γὰρ ἀπὸ μυρίων ὅσων πόλεων οἱ μὲν διὰ γῆς, οἱ δὲ διὰ θαλάττης, ἐξ ἀνατολῆς καὶ δύσεως καὶ ἄρκτου καὶ μεσημβρίας, καθ' ἑκάστην ἑορτὴν εἰς τὸ ἱερὸν καταίρουσιν.* — Über die Wallfahrten aus Babylon vgl. außer der bereits zitierten Stelle *Antt.* XVIII, 9, 1 auch *Antt.* XVII, 2, 2. *Mischna Joma* VI, 4. *Taanith* I, 3.

46) *Bell. Jud.* VI, 9, 3. Vgl. hierzu Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1871, S. 200—207. — Die Stelle der Apostelgeschichte 2, 9—11 gehört nicht hierher, da es sich dort nach 2, 5 nicht um

V. Die Proselyten.

Zur Physiognomie des Judentums in der Diaspora gehört wesentlich auch der zahlreiche Anhang, der sich fast überall an die jüdischen Gemeinden angeschlossen hatte: Die Proselyten.

Bei flüchtiger Betrachtung erscheint es befremdlich, daß überhaupt die jüdische Propaganda erhebliche Erfolge unter der heidnischen Bevölkerung erzielt hat, denn die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegen die Juden war keineswegs eine sympathische. Wir haben bereits gesehen, wie die Juden in den hellenistischen Städten fast überall mit Mißgunst betrachtet wurden; wie nicht nur der Pöbel, sondern die Behörden selbst wiederholt Versuche machten, sie in der freien Ausübung ihrer Religion zu hindern (s. oben S. 112f. 126f.). Auch die Urteile in der griechischen und römischen Literatur sind vorwiegend sehr abschätzige[1]. Den meisten Gebildeten jener Zeit war die jüdische|

Festpilger handelt, sondern um auswärtige Juden, welche ihren dauernden Wohnsitz in Jerusalem hatten. Überdies sind vielleicht nicht Juden, sondern nur Judengenossen gemeint, denn Ἰουδαῖοι ist textkritisch nicht sicher (s. Blass, Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 826—830, und *Acta apost.* 1894 zu d. St.).

1) Vgl. darüber: *Meier* (*Fr. Carol.*), *Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta. Jenae* 1832. — *Schmitthenner* (*Chr. J.*), *De rebus Judaicis quaecunque prodiderunt ethnici scriptores Graeci et Latini.* Weilburg 1844. — Gieseler, Kirchengesch. (4. Aufl.) I, 1, 50—52. — Winer RWB. I, 638f. Anm. — Müller (J. G.), Kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden. *Hist.* V, 2ff. (Stud. und Krit. 1843, S. 893—958). — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1856, S. 81—94. Ebendas. 1860, S. 125—142. — *Giles*, *Heathen records to the jewish scripture history; containing all the extracts from the greek and latin writers, in which the Jews and Christians are named. London* 1856. — *Goldschmidt*, *De Judaeorum apud Romanos condicione. Halis Sax.* 1866. — Göser, Die Berichte des classischen Alterthums über die Religion der Juden (Tüb. Theol. Quartalschr. 1868, S. 565—637). — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. I, 149—156. III, 383—392. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 513—515. — *Scheuffgen*, *Unde Romanorum de Judaeis opiniones conflatae sint.* Köln 1870, Progr. der Rheinischen Ritter-Akademie zu Bedburg. — *Gill*, *Notices of the Jews and their country by the classic writers of antiquity.* 2. *ed. London* 1872. — *Geiger* (*Ludov.*). *Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus Romanis persuasum fuerit. Berol.* 1872. — Grätz, Ursprung der zwei Verleumdungen gegen das Judenthum vom Eselskultus und von der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 193—206). — Rösch, *Caput asininum* (Stud. und Krit. 1882, S. 523—544). — *Schuhl*, *Les préventions des Romains contre la religion juive. Paris* 1882, *Durlacher*. — *Hild*, *Les juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature* (*Revue des études jui-*

Religion eine *barbara superstitio*[2]. Man scheute sich nicht, die lächerlichsten und gehässigsten Märchen, welche namentlich die alexandrinischen Literaten ausgeheckt hatten, gläubig nachzuerzählen. Manche albernen Behauptungen sind allerdings nur der Unwissenheit und nicht bösem Willen entsprungen. So wenn man z. B. aus dem Namen *Judaei* schloß, daß sie aus Kreta stammten und vom Berge *Ida* ihren Namen hätten[3]; oder wenn man durch den berühmten goldenen Weinstock im Tempel[4] und gewisse Gebräuche beim Laubhüttenfest zu dem Irrtum verleitet wurde, daß sie den Bacchus verehrten, eine Ansicht, über welche bei Plutarchus ausführlich disputiert wird[5], während sie Tacitus mit den Worten abweist: *Liber festos laetosque ritus posuit, Judaeorum mos absurdus sordidusque*[6]. Aber die meisten Dinge, welche man den Juden nachsagte, sind boshafte Verleumdungen, welche vorwiegend dem fruchtbaren Boden Alexandrias ihren Ursprung verdankten. — Vor allem war über den Auszug der Juden aus Ägypten im Laufe der Zeit ein ganzer Roman ausgesponnen worden, zu welchem schon Manetho den Grund gelegt hatte, und der dann von den alexandrinischen Literaten Chäremon, Lysimachus, Apion weiter ausgebildet, von Tacitus und Justinus mit verschiedenen Modifikationen und Zusätzen nacherzählt wurde[7]. | Der Kern desselben ist, daß eine Anzahl Aussätziger von einem ägyptischen Könige —

---

ves t. VIII, 1884, *p.* 1—37, XI, 1885, *p.* 18—59, 161—194). — Labhardt, *Quae de Judaeorum origine judicaverint veteres. Aug. Vind.* 1881. — *Thiaucourt*, *Ce qui Tacite dit des juifs au commencement du livre* V *des histoires* (*Revue des études juives t.* XIX, 1889, *p.* 57—74, nebst Nachtrag *t.* XX, 1890, *p.* 312*sq.*). — *Theod. Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme, Paris* 1895 (vollständigste Sammlung der Texte; Ergänzungen dazu gibt Willrich, Berliner philol. Wochenschr. 1895, S. 987—989). — Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten (1895) S. 451 ff. — Bludau, Die Juden Roms im ersten christl. Jahrh. (Katholik 1903, Bd. I, hierin S. 202—221: Die Urteile der römischen Schriftsteller). — Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung 1905.

2) *Cicero pro Flacco c.* 28.

3) *Tacit. Hist.* V, 2.

4) *Mischna Middoth* III, 8. *Joseph. Antt.* XV, 11, 3. *Bell. Jud.* V, 5, 4. *Tacit. Hist.* V, 5.

5) *Plutarch. Sympos.* IV, 5. — Büchler, *La fête des cabanes chez Plutarque et Tacite* (*Revue des études juives t.* XXXVII, 1898, *p.* 181—202).

6) *Tacit. Hist.* V, 5.

7) Manetho bei *Joseph. contra Apion.* I, 26; Chäremon *ibid.* I, 32; Lysimachus *ibid.* I, 34; Apion *ibid.* II, 2. — *Tacit. Hist.* V, 3. — *Justin.* XXXVI, 2. — Vgl. auch *Diodor.* XXXIV, 1. — Näheres über das Literarhistorische s. unten § 33.

es wird bald Amenophis bald Bocchoris genannt — des Landes verwiesen und in die Steinbrüche oder in die Wüste geschickt wurde. Unter ihnen befand sich ein Priester von Heliopolis, namens Moses (nach Manetho war sein eigentlicher Name Osarsiph). Dieser bewog die Aussätzigen, von den ägyptischen Göttern abzufallen und eine neue Religion, welche er ihnen gab, anzunehmen. Unter seiner Führung verließen sie dann das Land und kamen nach mancherlei Erlebnissen und Verübung vieler Schandtaten in die Gegend von Jerusalem, welche sie erorberten und dauernd in Besitz nahmen. Aus den näheren Umständen, von welchen dieser Auszug begleitet war, weiß Tacitus so ziemlich alle, teils erdichteten, teils wirklichen jüdischen Sitten und Gewohnheiten abzuleiten. Schon der Grammatiker Apion hatte behauptet, daß die Juden einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen[8]. Tacitus spricht dies gläubig nach (obwohl er selbst gleich darauf ihrer bildlosen Gottesverehrung gedenkt) und führt es darauf zurück, daß die Juden in der Wüste durch eine Heerde wilder Esel auf reichliche Wasserquellen aufmerksam gemacht worden seien[9]. Die Enthaltung von Schweinefleisch hat darin ihren Grund, daß dieses Tier besonders der Krätze ausgesetzt ist, also eben jener Krankheit, um derentwillen einst die Juden so übel behandelt wurden. Das häufige Fasten geschieht in Erinnerung an den während des Wüstenzuges erduldeten Hunger. Der Gebrauch von ungesäuertem Brod ist ein Beweis für den Getreidediebstahl beim Auszug. Und endlich die Feier des siebenten Tages geschieht darum, weil dieser ihnen das Ende ihrer Mühsal brachte: und da ihnen das Nichtstun so gut gefiel, weihten sie ihm auch das siebente Jahr[10]. |

---

8) *Joseph. contra Apion.* II, 7. — Eine andere Form der Legende findet sich bei *Diodor.* XXXIV, 1 (wahrscheinlich nach Posidonius; nicht, wie Willrich, Juden und Griechen 1895 S. 60—63 annimmt, nach Polybius). Hiernach hätte Antiochus Epiphanes im Allerheiligsten ein steinernes Standbild eines Mannes mit langem Bart, welcher auf einem Esel saß und in den Händen ein Buch hielt, gefunden. Diesen habe er für den Moses, den Gründer Jerusalems und Gesetzgeber der Juden, gehalten.

9) *Tacit Hist.* V, 3—4. — Vgl. über den Eselskultus auch *Plutarch. Sympos.* IV, 5. *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v. Δαμόκριτος* (*Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 377). *Tertullian. Apologet. c.* 16; *ad nationes* I, 11. *Minucius Felix Octav. c.* 9. — Rösch, *Caput asininum* (Stud. und Krit. 1882, S. 523 ff.), und die hier angeführte Literatur. — Krauß, Art. *Ass-Worship* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 222—224. — *Halévy, Le culte d'une tête d'âne* (*Revue sémitique* XI, 1903, *p.* 154—164). — *S. Reinach, Cultes, mythes et religions t.* I, 1905, *p.* 342—346. — Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 15 f. 54. — *De Mély, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1908, *p.* 82—92.

10) *Tacit. Hist.* V, 4: *Sue se abstinent merito cladis, qua ipsos scabies*

Besonders drei Dinge waren es, welche der Spott der gebildeten Welt sich zur Zielscheibe wählte: die Enthaltung von Schweinefleisch, die strenge Sabbathfeier und die bildlose Gottesverehrung. Während bei Plutarchus ernstlich darüber disputiert wird, ob nicht die Enthaltung von Schweinefleisch in der diesem Tiere erwiesenen göttlichen Verehrung ihren Grund habe[11], spottete Juvenal über das Land, in welchem „altgewohnte Milde den Schweinen ein hohes Alter gönnt" und „Schweinefleisch für ebenso wertvoll gilt wie Menschenfleisch". In der Sabbathfeier sieht der Satiriker nichts als Trägheit und Faulheit und im jüdischen Gottesdienst lediglich ein Anbeten der Wolken und des Himmels[12]. Es scheint, daß auch die philosophisch gebildeten Zeitgenossen für die Anbetung Gottes im Geiste schlechterdings keinen Sinn hatten. Nicht nur den literarischen Klopffechtern von Alexandria war es ein willkommener Anklagepunkt, daß die Juden die einheimischen Götter und die Kaiser nicht verehrten[13], sondern auch ein Mann wie Tacitus äußert sich hierüber auffallend kühl, ja nicht ohne Beimischung von Tadel[14]: *Judaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum. Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio non Caesaribus honor.* Und Plinius nennt die Juden eine *gens contumelia numinum insignis*[15].

Den Unwillen der griechisch-römischen Welt erregte aber am meisten die strenge Scheidewand, welche der Jude zwischen sich und den anderen Menschen aufrichtete. Gerade in damaliger Zeit, wo durch die römische Weltmonarchie und den alles nivellierenden Hellenismus die alten Völkerschranken mehr und mehr niedergerissen wurden, mußte es doppelt anstößig empfunden werden, daß nur die Juden sich nicht dazu verstehen wollten, in diesen |

---

quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur; et raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento detinetur. Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.

11) *Plutarch. Sympos.* IV, 5.

12) *Juvenal. Sat.* VI, 160: *Et vetus indulget senibus clementia porcis.*
Ibid. XIV, 98: *Nec distare putant humana carne suillam.*
Ibid. XIV, 105—106: *Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux*
Ignava et partem vitae non attigit ullam.
Ibid. XIV, 97: *Nil praeter nubes et caeli numen adorant.*

13) *Joseph. contra Apion.* II, 6.

14) *Tacit. Hist.* V, 5.

15) *Plin. Hist. Nat.* XIII, 4, 46.

Verschmelzungsprozess mit einzutreten. *Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium*, sagt Tacitus[16]; und Juvenal gibt ihnen, schwerlich ohne allen Grund, Schuld, daß sie nur Glaubensgenossen den Weg zeigen, und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen wollen[17]. Wenn man in Alexandria behauptete, daß die Juden einen Eid leisteten, keinem Fremden wohlgesinnt zu sein[18], oder vollends, daß sie alljährlich einen Griechen als Opfer darbrächten[19], so sind dies freilich lächerliche Verleumdungen. Ein Wahrheitsmoment liegt aber immerhin zugrunde, wenn Tacitus sagt, daß die jüdischen Proselyten nichts früher lernen als das: die Götter verachten, dem Vaterlande absagen, Eltern, Kinder, Geschwister für nichts achten[20]. Das war ja eben die Licht- wie die Schattenseite des Judentums, daß es mit rücksichtsloser Energie als religiöse Gemeinschaft sich in sich selbst zusammenfaßte.

Die Gesamtstimmung, welche in der griechisch-römischen Welt gegenüber dem Judentum herrschte, war nicht sowohl die des Hasses, als die der Verachtung. Durch die ganze Charakteristik, welche Tacitus vom Judentume entwirft, zieht sich als herrschender Grundton der der tiefsten Verachtung hindurch, welche der vornehme Römer gegen diese *despectissima pars servientium*, gegen diese *taeterrima gens* hegt[21]. Ihren schärfsten Ausdruck hat diese Stimmung in den Worten gefunden, welche Ammianus Marcellinus von Marc Aurel berichtet: *Ille enim cum Palaestinam transiret Aegyptum petens, Judaeorum faetentium et tumultuantium saepe taedio* |

16) *Tacit. Hist.* V, 5.

17) *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104:
Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.

18) *Joseph. c. Apion.* II, 10.

19) *Joseph. c. Apion.* II, 8. Vgl. auch *Damocritus* bei *Suidas, Lex. s. v.* *Δαμόκριτος* (*Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 377). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 263 ff. — Ähnliche Beschuldigungen (daß die Juden Andersgläubige ermordeten, um deren Blut zu rituellen Zwecken zu gebrauchen) haben sich bekanntlich bis auf den heutigen Tag erhalten. — Auch die Christen sind beschuldigt worden, *Θυέστεια δεῖπνα* zu halten (Schreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienna bei *Euseb. H. E.* V, 1, 14. *Athenagoras Suppl. c.* 3. *Justin. Martyr. Apol.* II, 12. *Minucius Felix Octav. c.* 9. *Tertullian. Apolog. c.* 8, *ad nationes* I, 7. *Origenes contra Cels.* VI, 27.

20) *Tac. Hist.* V, 5: *contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.*

21) *Tac. Hist.* V, 8.

percitus dolenter dicitur exclamasse: O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni! [22].

Man frägt sich billig, wie bei dieser Stimmung der griechisch-römischen Welt überhaupt ein Erfolg der jüdischen Propaganda möglich war. Um ihn zu begreifen, wird dreierlei zu beachten sein. 1) Vor allem haben es die Juden bei ihren Missionsbestrebungen allem Anscheine nach verstanden, das Judentum in einer auch dem Griechen und Römer annehmbaren Form darzustellen. Man ließ dasjenige als unwesentlich in den Hintergrund treten, was zunächst als absonderlich erscheinen und abstoßend wirken mußte, und legte das Hauptgewicht auf solche Punkte, für welche man wenigstens bei manchen auf sympathisches Verständnis rechnen konnte: vor allem auf den Gottesbegriff. Das Judentum ist die wahrhaft aufgeklärte Religion, welche nicht eine Vielheit in ihrer Machtsphäre beschränkter Götter annimmt, sondern den einen Herrn und Schöpfer aller Dinge allein verehrt: den allmächtigen und gerechten Gott, der alles kann und einem jeden streng nach seinem sittlichen Verhalten vergilt. Und es stellt das göttliche Wesen nicht, wie es das kurzsichtige Heidentum tut, in der beschränkten Gestalt eines Menschen oder gar eines Tieres dar, sondern es verwirft alle bildliche Darstellung des göttlichen Wesens und verehrt allein den unsichtbaren, überall waltenden, über alle Schranken der Sinnlichkeit schlechthin erhabenen Herrn Himmels und der Erde. Daß auf diese Punkte das Hauptgewicht gelegt, und das Judentum zunächst in dieser Form von den hellenistischen Juden ihren heidnischen Mitbürgern nahe gebracht wurde, davon kann sich jeder überzeugen, der auch nur einen flüchtigen Blick z. B. in die Schriften Philos und die jüdischen Sibyllinen wirft [23]. Diese Leute haben ein stolzes Bewußtsein davon, daß sie die wahrhaft aufgeklärten sind, die, wenigstens in religiöser Beziehung, auf der Höhe der Kultur stehen. Und ein solches Bewußt-

---

22) *Ammian. Marcellin.* XXII, 5. Obiger Text ist der von Gardthausen (1874), dem ich aus guten Gründen gefolgt bin. Da ein Rezensent mich belehrt hat, daß die Lesarten *petentium* und *ineptiores* vorzuziehen seien, so bemerke ich, daß letzteres, soviel ich sehe, überhaupt nur Konjektur ist (die beste Handschrift hat *inetiores*, die nächstbeste *inertiores*), *petentium* aber in der besten Handschrift allerdings (nach Eyssenhardts Angabe) ursprünglich gestanden hat, aber auch hier in das von den andern Handschriften gebotene *fetentium* korrigiert ist, so daß die Entscheidung hier mindestens zweifelhaft ist. Für *faetentium* entscheidet sich auch Th. Reinach (*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* 1895 *p.* 353), der mit Recht darauf aufmerksam macht, daß *petentium* nach *petens* wenig wahrscheinlich sei.

23) Vgl. unten § 33, VI, 2, und M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903.

sein kann schließlich seine Wirkung doch nicht verfehlen. Man | begreift es daher, daß z. B. Strabo mit einer gewissen Sympathie von Moses spricht; denn die jüdische Quelle, auf welche seine Darstellung zurückgeht — sei es nun eine schriftliche oder eine mündliche —, hat ihm den jüdischen Gesetzgeber offenbar als einen echten stoischen Philosophen geschildert. Moses lehrte, „daß die Ägypter nicht richtig dächten, indem sie die Gottheit den Tieren ähnlich machten; auch nicht die Libyer und nicht einmal die Hellenen, die sie in menschlicher Gestalt abbildeten. Denn das Eine allein sei Gott, das uns alle und Erde und Meer umfaßt, das wir Himmel und Welt und die Natur der Dinge nennen (*εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν*). Welcher Vernünftige aber möchte es wagen, davon ein Bild zu machen, das einem unserer Dinge ähnlich sei? Vielmehr aufgeben müsse man alle Anfertigung von Bildern, und einen würdigen Tempel ihm weihend ihn ohne Bild verehren“[24]. Auch Varro scheint sich über die bildlose Gottesverehrung der Juden beifällig geäußert zu haben[25]. Freilich ist Strabo trotz seiner wohlwollenden Charakteristik des Moses kein Jude geworden, denn er weiß wohl, daß sich die jüdische Religion später durch Aufnahme abergläubischer Elemente verschlechtert habe[26]. Aber wenn nun jüdische Apolo-

24) *Strabo* XVI, 2, 35 *p.* 760*sq.* — In ähnlichem Lichte müssen gebildete Juden schon zur Zeit Alexanders und der Diadochen ihre Religion den Ausländern geschildert haben. Wir sehen dies z. B. aus Hekatäus, dem Zeitgenossen des Ptolemäus Lagi, der von Moses sagt: *Ἄγαλμα δὲ θεῶν τὸ σύνολον οὐ κατεσκεύασε διὰ τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωπόμορφον εἶναι τὸν θεόν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν καὶ τῶν ὅλων κύριον* (*Hecat.* bei *Diodor*. XL, 3, 4, *Müller*, *Fragm. hist. graec.* II, 392). Gerade in jener Zeit, als die meisten Griechen das Judentum erst durch einzelne gebildete Vertreter kennen lernten, galten daher die *Ἰουδαῖοι* als die *φιλόσοφοι παρὰ Σύροις* (so Aristoteles nach dem Berichte seines Schülers Klearchus bei *Joseph. c. Apion.* I, 22, 179 *ed. Niese*; ähnlich Theophrastus, der Schüler des Aristoteles bei *Porphyr. de abstin.* II, 26: *ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες*, und Megasthenes um 300 vor Chr. bei *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 72; vgl. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 583f. Die Texte bei Reinach a. a. O. S. 7—13. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 3ff. hebt richtig hervor, daß hier noch nichts von feindseliger Stimmung zu merken ist).

25) *Augustin. De civitate Dei* IV, 31 sagt von Varro: *Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. „Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur“. Cui sententiae suae testem adhibet inter cetera etiam gentem Judaeam; nec dubitat eum locum ita concludere, ut dicat, qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse.* — Vgl. dazu Reinach, *p.* 242.

26) *Strabo* XVI, 2, 37 *p.* 761.

geten es verstanden, auch diesen „abergläubischen" Elementen einen tieferen Sinn und Gehalt unterzulegen, konnte sich da nicht mancher angezogen fühlen? — 2) Ein weiterer Umstand, der geeignet war, dem Judentum Anhänger zu gewinnen, ist die praktische Abzweckung der jüdischen Religion auf ein sittliches und seliges | Leben. Im Grunde fehlt diese freilich keiner Religion ganz. Aber sie ist beim Judentum eine viel bestimmtere, vollkommenere und befriedigendere als bei den antiken Religionen. Die griechischen und römischen Götter konnten ihren Anhängern weder zu einem wahrhaft sittlichen noch zu einem wahrhaft seligen Leben verhelfen. Beides stellt das Judentum durch seine Opfer und Reinigungen, durch den ganzen Komplex seiner religiösen Vorschriften und durch die auf deren Befolgung gelegte Verheißung in sichere Aussicht. Wenn aber die Befreiung von Sünde und Übel das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens ist, mußte da nicht eine Religion, welche dieses Ziel sicherer zu gewähren schien, als die antiken Religionen, selbst bei manchen scheinbar abschreckenden Äußerlichkeiten anziehend wirken? — 3) Endlich kam dem Judentum auch zu statten, daß überhaupt der Zug der Zeit nach den Religionen des Orients führte. Die Religionen des klassischen Altertums übten nicht mehr eine unbedingte Anziehungskraft auf die Gemüter aus. In weiten Kreisen suchte man nach Neuem und griff begierig zu den geheimnisvollen orientalischen Kulten, die in Folge des regeren Verkehrslebens und der wachsenden Handelsbeziehungen in immer weiteren Kreisen bekannt wurden[27]. In

---

27) Vgl. hierüber und über die religiösen Zustände in der griechisch-römischen Welt überhaupt: Tzschirner, Der Fall des Heidenthums (Leipzig 1829) S. 13—164, bes. S. 74ff. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regensb. 1857. — Schneckenburger, Neutestamentl. Zeitgesch. S. 40—61. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 1—88. — Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III, 1871, S. 421—504. — Keim, Rom und das Christenthum (aus Keims Nachlaß herausg. von Ziegler, Berlin 1881), S. 1—131, bes. S. 86ff. — *Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs, Paris* 1873. — *Boissier, La religion romaine d' Auguste aux Antonins,* 2 *vols.* 2. *ed. Paris* 1878. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 71—112. — Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl. von Jordan, Bd. II, 1883, S. 359—453. — *Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Paris* 1886 (vgl. Theol. Litztg. 1886, 273ff.). Deutsch unter dem Titel: Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888. Dasselbe Werk mit verändertem Titel: Die Religion der römischen Gesellschaft im Zeitalter des Synkretismus, 1906. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde. 1887—1889, 3. Aufl. 1905. — Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres (Westdeutsche Zeitschr. für Gesch. und Kunst XIV, 1, 1895, S. 1—124). — Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. I, 2. Aufl. 1897, Anhang 1898. Bd. II

Griechenland, namentlich in Athen, waren schon seit dem Ende des fünften Jahrh. vor Chr. die phrygischen Kulte des Sabazius (Bacchus) und der großen Göttermutter in Aufnahme gekommen[28]. Nicht viel später folgten die Ägypter und andere Orientalen. Im | J. 333 vor Chr. wurde durch einen Volksbeschluß der Athener den Kaufleuten aus Kitium (Cypern) gestattet, im Piräus einen Tempel der Aphrodite, also der semitischen Astarte, zu erbauen; und bei dieser Gelegenheit wird darauf Bezug genommen, daß ja die Ägypter bereits einen Tempel der Isis daselbst hätten. Dieser muß also etwa um die Mitte des vierten Jahrhunderts errichtet worden sein[29]. Hundert Jahre später, um 250 v. Chr., finden wir auch ein Kollegium der Serapis-Diener (*Σαραπιασταί*) im Piräus[30]. Im letzteren Falle sind es offenbar schon nicht mehr bloß Ausländer, sondern, wie die griechischen Namen der Mitglieder beweisen, auch Einheimische, welche die Kultgenossenschaft bilden. Und so sind nun überhaupt seit dem dritten Jahrh. vor Chr. die ägyptischen Kulte sehr verbreitet in Griechenland[31]. Auch andere orientalische Kulte finden sich in bunter Mischung, namentlich auf den griechi-

---

mit Anhang 1901—1902. — *Dill*, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, 1904, *p.* 384—626. — *Cumont*, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906. — Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Handbuch zum N. T. I, 2) 1907, S. 54—103.

28) S. bes. *Foucart*, *Des associations religieuses chez les Grecs cap.* IX, X u. XI.

29) *Foucart p.* 187—189 = *Corp. Inscr. Atticarum* II, 1 *n.* 168: *καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται.* Vgl. oben S. 101 f. — In demselben Jahre, aus welchem dieser Volksbeschluß herrührt (333 vor Chr.), wurde von Seite der athenischen Behörden ein Opfer an den Tempel des Ammon geschickt, *Corp. Inscr. Attic.* II, 2 *n.* 741 a 32, 819, *Corp. Inscr. Graecarum Graeciae Septentrionalis vol.* I (*ed. Dittenberger* 1892) *n.* 3499, dazu *Foucart*, *Revue des études grecques* VI, 1893, *p.* 1 *sqq.*

30) *Corp. Inscr. Graec. n.* 120 = *Foucart p.* 207 = *Corp. Inscr. Attic.* II, 1 *n.* 617.

31) S. Preller, Ueber Inschriften aus Chäronea (Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1854, S. 195 ff.). — *Lafaye*, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néo-platonicienne*, *Paris* 1884 (bes. *p.* 1—38). — Schoemann, Griechische Alterthümer, 4. Aufl. bearb. v. Lipsius, Bd. II, 1902, S. 416—419: Die Isismysterien. — Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II, 2, 1906, S. 1562—1582. — Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia cultis. Diss.* Berlin 1906 (86 S.). — Im allgemeinen vgl. auch: Matthiä, Art. „Isis" in Ersch und Grubers Allg. Encyklop. Section II, Bd. 24 (1845) S. 427—435. Georgii in Paulys Real-Enc. III, 1509 ff. (Art. Horus) und IV, 276—300 (Art. Isis). Drexler in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. II, *col.* 360—548 Art. „Isis".

schen Inseln und in Kleinasien[32]. — In Rom haben vor allem ebenfalls die ägyptischen Kulte frühzeitig festen Fuß gefaßt[33]. Schon seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo treten sie hier auf, werden zwar vom Senat wiederholt verboten und gewaltsam unterdrückt, finden aber immer wieder aufs neue Anhänger. Im J. 43 vor Chr. erbauten die Triumvirn selbst einen Tempel des Serapis und der Isis für den öffentlichen Kultus[34]. Die Verehrung der ägyptischen Götter wurde also jetzt nicht mehr bloß von Privatvereinen, sondern auch von Staatswegen betrieben. Unter Augustus gab es in Rom bereits mehrere Tempel für die ägyptischen Sacra, allerdings noch außerhalb des Pomeriums[35]. Unter Tiberius wurde ein Versuch gemacht, sie ganz zu unterdrücken[36]. Viele der folgenden Kaiser haben sie aber nur um so mehr begünstigt. Namentlich in den Provinzen waren sie während der ganzen Kaiserzeit außerordentlich verbreitet. Etwas später als die ägyptischen Kulte fanden die kleinasiatischen, syrischen und persischen in Rom Eingang. Ihre eigentliche Blütezeit beginnt hier erst mit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Der Kultus des syrischen Sonnengottes ist

---

32) *Foucart, cap.* XI, XII, XIII. — Über die syrischen Kulte in Griechenland s. Gruppe a. a. O. S. 1582—1588; über den Mithraskult: Gruppe S. 1591—1602. — Über die ägyptischen Kulte in Delos s. *Bulletin de corresp. hellénique t.* VI, 1882, *p.* 316—342; über die syrischen ebendas. *p.* 470—503. — Über Kleinasien: Drexler, Der Isis- und Serapis-Cultus in Klein-Asien (Wiener Numismat. Zeitschr. Bd. XXI, 1889, S. 1—234, 385—392).

33) S. *Reichel, De Isidis apud Romanos cultu, Berol.* 1849. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 76 ff. — Preller, Römische Mythologie (3. Aufl. von Jordan) II, 373—385. — *Lafaye* a. a. O. *p.* 38—63 u. sonst. — Drexler in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie Bd. II, *col.* 400 ff. — Lovatelli (Ersilia), Römische Essays 1891, S. 177—202: Der Isiscultus in Rom. — *Guimet, L'Isis Romaine* (*Comptes rendus de l'Académie des inscr. et belles-lettres* 1896, *p.* 155—160, mit 18 Abbildungen u. bibliogr. Nachweisen). — Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 292—299. — Dessau, *Inscr. lat. selectae* II, 1, 1902, *p.* 176—186. — Dill, Cumont und andere in den oben Anm. 27 genannten Werken. — Die Inschriften der Stadt Rom: *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 344—355 (Isis) und *n.* 570—574 (Serapis). Kaibel, *Inscriptiones Graecae Sicil. et Ital. Index p.* 738 (Ἶσις) u. 739 (Σάραπις). — Über die Verbreitung der ägyptischen Kulte im römischen Reiche s. auch Schaafthausen, Ueber den römischen Isis-Dienst am Rhein (Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande Heft LXXVI, 1883, S. 31—62). — Arnoldi, Römischer Isiskult an der Mosel (ebendas. Heft LXXXVII, 1889, S. 33—52). — Drexler, Mythologische Beiträge 1. Heft: Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern, 1890. — *Guimet, Les Isiaques de la Gaule* (*Revue archéol. trois. Série t.* 36, 1900, *p.* 75—86).

34) *Dio Cass.* XLVII, 15.

35) *Dio Cass.* LIII, 2.

36) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 4. *Tacit. Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36.

besonders durch die Antonine gepflegt worden[37]. Noch beliebter war im gesamten Gebiete des römischen Reiches der persiche Mithras mit seinen geheimnisvollen Mysterien. Auf den Inschriften fast in allen Provinzen des römischen Reiches begegnen wir in der Kaiserzeit keinem orientalischen Kultus so häufig wie diesem[38].

37) Vgl. über die syrischen Kulte: Preller, Römische Mythologie (3. Aufl.) II, 394 ff. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82. — Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 67 ff., 236 ff. — Habel, Zur Geschichte des in Rom von den Kaisern Elagabalus und Aurelianus eingeführten Sonnenkultus (*Commentationes in hon. Studemund* 1889, *p.* 91—107). — Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 299—307. — Dessau, *Inscr. lat. sel.* II, 1, *p.* 164—176. — *Cumont, Les religions orientales p.* 125—162, 281—298).

38) Über den persischen Mithras selbst vgl. Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. I, Nr. 1, Leipzig 1857). Gutschmid, Kleine Schriften III, 186 ff. Hillebrandt, Varuna und Mitra, 1877. Eggers, Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Dorpat, Dissert. 1894. Lehmann in: Chantepie de la Saussaye, Religionsgesch. 2. Aufl. II, 1897, S. 167. 178—180. 3. Aufl. II, 1905. 194—196. *Meillet, Journal asiatique* X. *Série t.* 10, 1907, *p.* 143—159. — Über die Verbreitung seines Kultus im römischen Reiche: Zoega, Ueber die den Dienst des Mithras betreffenden römischen Kunstdenkmäler (Zoegas Abhandlungen, herausg. von Welcker 1817, S. 89—210 u. 394—416) — *Lajard, Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident, Paris* 1847 (reiche Sammlung von Abbildungen); dazu Textband 1867. — Preller, Römische Mythologie 3. Aufl. II, 408—418. — Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 82 ff. — *Renan, Marc-Aurèle* (1882) *p.* 575—580. — *T. Fabri, De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu, Dissert. inaug.* 1883. — *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography vol.* III, 1882, *p.* 925—927. — Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern, 1888, S. 74—100. — *Cumont, Catalogue sommaire des monuments figurés relatifs au culte de Mithra* (*Revue archéol. troisième Série t.* XX, 1892, *p.* 306—322, *t.* XXI, 1893, *p.* 40—54). — *Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, t.* II, *Bruxelles,* 1896, *t.* I, 1899 (Hauptwerk! vollständigste Sammlung des Materiales). — Goldmann, Der Mithraskultus und die Mithraeen in Friedberg (Archiv für hessische Gesch. und Altertumskunde N. F. II, 1, 1895, S. 273—319). — Cumont, Art. „Mithras" in Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie II (1897) *col.* 3028—3071. Ders., *La propagation des mystères de Mithra dans l'empire romain* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses t.* II, 1897, *p.* 289—305, 408—423). — Donsbach, Die räumliche Verbreitung und zeitliche Begrenzung des Mithrasdienstes im röm. Reiche, Prüm, Progr. 1897. — Dieterich, Die Religion des Mithras (Bonner Jahrbücher Heft 108/9, 1902, S. 26—41). — *Toutain, La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs Mithriaques* (*Revue de l'histoire des religions t.* 45, 1902, *p.* 141 - 157). — Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 307—312. — Dessau, *Inscr. lat. selectae* II, 1, *p.* 152—163. — Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsche Ausg. von Gehrich, 1903 [deutsche Übers. der zusammenfassenden Schlußabhandlung des Haupt-

Verwandt mit ihm ist der der phrygischen *Mater magna* in seiner späteren Ausgestaltung. Die mit letzterem verbundenen Taurobolien haben in der späteren Kaiserzeit eine auf persische Einflüsse zurückgehende Umgestaltung erfahren und finden sich in dieser Form auch im Mithrasdienst [39]. — Die Anziehungskraft aller dieser Kulte beruhte im wesentlichen auf drei charakteristischen Merkmalen, die sie alle gemeinsam haben [40]. Zunächst tritt bei allen in irgend einer Form ein monotheistischer Zug hervor. Mochte nun die Gottheit als Isis oder Serapis oder Mithras oder wie sonst bezeichnet werden: es wird damit in der Regel — wenigstens in der Zeit, um die es sich für uns handelt — bald mehr bald weniger deutlich die Vorstellung verbunden, daß diesem höchsten göttlichen Wesen kein anderes gleich komme, ja daß die verschiedenen Namen nur verschiedene Bezeichnungen der einen und selbigen Gottheit seien. Ein zweites Merkmal ist die praktische Tendenz der Sündentilgung und sittlichen Reinigung, freilich nur in der Form einer äußerlichen, oft absurden Askese, die fast bei allen diesen Kulten von den Aufzunehmenden gefordert, und für welche ihnen Befreiung von Sünde und Unreinheit verheißen wird. Hiermit hängt dann als drittes zusammen die Aussicht auf ein künftiges seliges Leben im Jenseits, welche von den meisten dieser Kulte in irgend einer Form eröffnet wird. In diesen Hauptmerkmalen ist aber eine wirkliche Überlegenheit der orientalischen Kulte gegenüber den antiken zu erkennen. Denn so verkehrt und abstoßend auch zum Teil die Art der Verwirklichung sein mochte, sie kamen doch einem wirklichen religiösen Bedürfnisse entgegen, indem sie auf

werkes]. — Grill, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, 1903 (60 S.). — Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903. — *Ridder*, Art. *Mithra* in: *Daremberg et Saglio, Dictionnaire des ant. gr. et rom.* III, 2, 1904, *p.* 1944—1956. — Roese, Ueber Mithrasdienst. Stralsund, Progr. 1905 (30 S.). — Dill, Cumont und andere in den oben Anm. 27 genannten Werken. — Die Inschriften der Stadt Rom s. *Corp. Inscr. Lat. t.* VI *n.* 713—754, und bei *Cumont*, *Textes et monuments figurés t.* II, *p.* 92—116.

39) *Goehler*, *De Matris Magnae apud Romanos cultu. Diss. Lips.* 1886. — Rapp, Art. „Kybele" und Drexler, Art. „Meter" in Roschers Lex. der griech. und röm. Mythologie. — *Sayous*, *Le Taurobole* (*Revue de l'histoire des religions t.* XVI, 1887, *p.* 137—156). — *Cumont*, *Le Taurobole et le culte d'Anahita* (*Revue archéol. trois. Série t.* XII, 1888, *p.* 132—136). — Zippel, Das Taurobolium (Festschrift zum fünfzigjährigen Doctorjubiläum Ludwig Friedländer dargebracht, 1895, S. 498—520). — Dessau, *Inscr. lat. sel.* II, 1, *p.* 137—152 (*mater deum*). — *Dill*, *Roman society from Nero to Marcus Aurelius p.* 547—559 (*mater magna*).

40) Vgl. hierüber z. B. Marquardt III, 84 ff. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern S. 139 ff. 147 ff.

jene Punkte ein Hauptgewicht legten. Von der antiken griechisch-römischen Religion kann dies nicht in gleicher Weise gesagt werden. Allerdings war auch sie damals auf demselben Wege, aber mehr tastend und unsicher, nicht in den populär-greifbaren Formen wie die orientalischen Religionen[41]. — Demselben Bedürfnisse kam nun aber das Judentum, man darf sagen, in viel vollkommenerer Weise entgegen. Was Wunder also, wenn selbst diese *taeterrima gens* für ihre Religion doch Anhänger gewann? Der Erfolg würde ohne Zweifel ein noch viel größerer gewesen sein, wenn nicht die verachtete soziale Stellung der Juden, der Mangel eines das sinnlich-ästhetische Bedürfnis befriedigenden Kultus, verbunden mit der Last drückender, scheinbar zweckloser und sinnloser Satzungen, wiederum ein starkes Hindernis gewesen wäre.

Die jüdische Propaganda scheint in der hellenistisch-römischen Zeit eine sehr lebhafte gewesen zu sein. Man sollte eigentlich meinen, daß das korrekte pharisäische Judentum gar nicht das Bestreben haben konnte, über den Kreis der Volksgenossen hinaus Anhänger zu werben. Denn wenn die Verheißung doch nur den Kindern Abrahams galt, was sollten dann die Heiden durch ihre Bekehrung zu jüdischen Sitten gewinnen? Aber dieser Partikularismus, welcher auf der Anschauung von Jahve als dem Sondergott Israels beruht, war im Grunde schon durch die prophetische | Gottesidee überwunden. Denn der alleinige Gott, der Herr Himmels und der Erde, kann nicht der Gott und Vater nur eines einzelnen Volkes sein, so daß er nur dieses einen sich annähme. Wenn Gott einer ist, so ist er nicht nur der Gott der Juden, sondern auch der Heiden. Diese Konsequenz hat nicht erst Paulus gezogen (*Rom.* 3, 28—29), sie tritt auch schon bei dem größten und tiefsten der alttestamentlichen Propheten, bei Deutero-Jesaja, deutlich hervor. Das Volk Israel ist zwar von Gott zu seinem Knechte erwählt,

---

41) Über die griechische Religiosität jener Zeit vgl. die treffende Skizze bei Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier (1887) S. 559—561. — Rohde, Die Religion der Griechen, Heidelberger Prorectoratsrede 1905 (= Kleine Schriften II, 314—339). — Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. II, S. 21—31. — Über den Unsterblichkeitsglauben: L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. III, 1871, S. 613—652 (speziell über den Unsterblichkeitsglauben der ausgehenden Antike; in der 7. Aufl. II, 1901, S. 605—632 sind die Quellenbelege weggelassen). — Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 2 Bde., 2. Aufl. 1898 (bes. II, 379—396 über den Volksglauben der späteren Zeit). — Maaß, Orpheus, Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895 (dagegen: Rohde, Neue Heidelberger Jahrbb. VI, 1ff. = Kleine Schriften II, S. 293—313). — *Dill, Roman society from Nero to Marcus Aurelius*, 1904, *p.* 484—528.

dem er sein „Gesetz“ und „Recht“ (תּוֹרָה und מִשְׁפָּט) zunächst übergeben hat. Aber Israel hat nun die Aufgabe, dieses auch den Völkern zu verkündigen (*Jes.* 42, 1—4. 49, 1—6). Es soll ein Licht werden für die Heiden (*Jes.* 42, 6. 49, 6). Die Religion Israels soll zur Weltreligion werden[42]. Und die Heiden werden dann auch von Gott angenommen werden (*Jes.* 56, 1—8). Dieser Universalismus ist freilich im Judentum nicht wirklich durchgedrungen. Es ist daneben doch die Anschauung von Jahve als dem Sondergott Israels, der nur dieses Volk zum Heil erwählt hat, festgehalten worden. Durch das Nebeneinander beider Anschauungen ist eine Spannung eingetreten, in welcher bald das eine, bald das andere Moment stärker sich geltend gemacht hat[43]. In der Theorie, namentlich des palästinensischen Judentums, überwog zweifellos der partikularistische Gedanke. In der Praxis war es anders. Der natürliche Trieb jeder lebendigen Religiosität, den Besitz des eigenen Gutes anderen mitzuteilen, erwies sich hier mächtiger als die dogmatischen Voraussetzungen. Wenn die Heiden durch ihre Bekehrung zum Judentum auch nicht Vollbürger in Israel wurden, so wurden sie damit doch herausgenommen aus der Masse der Verdammten und dem Volke der Verheißung wenigstens angegliedert. So haben selbst die Pharisäer in Palästina einen regen Bekehrungseifer entwickelt. „Sie durchziehen Meer und Land, um einen Proselyten zu machen“ (*Matth.* 23, 15). Noch ganz anders standen die Dinge in der Diaspora. Hier war schon die Theorie weitherziger als bei den Pharisäern Palästinas. Die Ansätze zu einer „Entschränkung des Judentums“[44] waren

---

42) Daß der „Knecht Gottes“ bei Deutero-Jesaja das Volk Israel (nach seiner idealen Seite) ist, ist von der neueren Exegese mehr und mehr anerkannt und kann nicht wohl bezweifelt werden. S. z. B. Stade, Biblische Theologie des A. T. I, 1905, § 133, und die hier genannten Arbeiten von Giesebrecht, Budde, Zillessen.

43) Auf diese Antinomie hat besonders Siegfried hingewiesen, Jahrbb. für prot. Theol. 1890, S. 435—453: „Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen“. — Über den universalistischen Zug des jüdischen Monotheismus s. bes. auch Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte S. 180—182, 4. Ausg. S. 224—226 (Kap. XV gegen Ende). Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (bes. S. 91—122, 191—195). Löhr, Der Missionsgedanke im Alten Testamente, 1896. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 119—121. 221 ff. Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898, S. 90 ff. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, 1908 (hier S. 17—36: Der Universalismus des A. T., S. 36—49: Das zeitgenössische Judentum). Hoennicke, Das Judenchristentum 1908, S. 44—77.

44) Ein meines Wissens zuerst von Harnack gebrauchter treffender Ausdruck. S. Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. I, 8—16.

hier stärker als bei den Palästinensern (s. oben S. 136f.). Vollends in der Praxis herrschte eine große Weitherzigkeit. Das Judentum der Diaspora hat den Gedanken des Deutero-Jesaja, daß es ein Licht für die Heidenwelt sein soll, wirklich als Verpflichtung empfunden. Die überlegene Religion, in deren Besitz man war, sollte auch den andern zugute kommen. Eine mannigfaltige Literatur entstand, welche direkt den Zweck verfolgte, das Heidentum von der Torheit des Götzendienstes zu überzeugen und für den Glauben an den einen wahren Gott zu gewinnen, es zugleich auch zu einem ernsteren sittlichen Wandel zu bekehren durch den Hinweis auf die künftige Vergeltung (s. § 33, bes. Abschn. VI u. VII). Dabei ging man keineswegs immer darauf aus, die Heiden zur vollen Annahme des Gesetzes und zum Eintritt in die jüdischen Gemeinden zu gewinnen. Vielfach war das Ziel nur die Bekehrung zu den allgemeinen Grundanschauungen des Judentums in der eben bezeichneten Art (Näheres s. unten). In der einen oder andern Weise fühlte sich Israel als Lehrer der Völkerwelt. Aus Justins Dialog mit Trypho wissen wir, daß man das Wort *Jes.* 49, 6: *τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν* usw. in diesem Sinne verstanden hat[45]. Die Sibylle sagt, daß die Juden „allen Sterblichen Führer zum Leben sein werden" (*Sib.* III, 195: *οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται*). In vollen Tönen beschreibt Paulus dieses stolze Selbstbewußtsein des Judentums *Röm.* 2, 19—20: *πέποιθας σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ.* Und wie rührig man in der Praxis war, beweist allein der Spott des Horaz über den Bekehrungseifer der Juden[46]. |

Der Erfolg dieser Bestrebungen war ein sehr erheblicher[47].

---

45) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 121—122.

46) *Horat. Sat.* I, 4, 142—143: *ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.* — Vgl. *Danz*, *Cura Judaeorum in conquirendis proselytis, ad Matth.* 23, 15 (*Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum* 1736, *p.* 649—676). — Wetstein, *Nov. Test.* zu *Matth.* 23, 15, und überhaupt die Ausleger zu dieser Stelle. — Eine verkehrte Auslegung derselben gibt Grätz, Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 1869, S. 169f. — Die Geschichtlichkeit der in Matth. 23, 15 vorausgesetzten Tatsache wird auch von Kuenen aufrecht erhalten (Volksreligion und Weltreligion, deutsche Ausg. 1883, S. 332—334).

47) Vgl. über das Proselytenwesen: *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 407—411. — *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3, *lib.* II *c.* 3. — *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 31—52 der Anmerkungen (daselbst *p.* 51*sq.* auch die ältere Literatur). — *Deyling*, *De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). — Verschiedene Dissertationen bei Ugolini, *Thesaurus T.* XXII. — Lübkert, Die Proselyten der Juden (Stud. und Krit. 1835, S. 681—700). —

Nach allen Andeutungen, die wir haben, darf angenommen werden, daß in der hellenistisch-römischen Zeit die Zahl derer, welche den jüdischen Gemeinden in engerer oder freierer Form sich anschlossen, am jüdischen Gottesdienst teilnahmen und die jüdischen Satzungen bald mehr bald weniger vollkommen beobachteten, eine sehr große war. „Viele der Hellenen — so rühmt Josephus — sind zu unseren Gesetzen über|gegangen; die einen sind dabei geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen“[48]. „Auch bei der Menge — so sagt er an einer anderen

Winer RWB. II, 285—287. — Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) S. 349ff. — Leyrer, Art. „Proselyten“ in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 237—250. In der 2. Aufl. bearb. von Delitzsch XII, 293—300. — De Wette, Lehrb. der hebr.-jüdischen Archaeologie (4. Aufl.) S. 374—377. — Keil, Handb. der bibl. Archaeologie (2. Aufl.) S. 339—342. — Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik Bd. I (1863), S. 210—227. — Holtzmann, in: Weber und Holtzmanns Gesch. des Volkes Israel II, 268ff. — Hausrath, Zeitgesch. 2. Aufl. II, 111—123. — *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine p.* 220—229. — Grünebaum, Die Fremden nach rabbinischen Gesetzen (Geigers Jüd. Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1870, S. 43—57. 1871, S. 164—172). — Steiner in Schenkels Bibellex. IV, 629—631. — Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni* 1877, *p.* 563—569; auch in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, II, 71—80). — Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 73—76. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s § 557. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abth. Art. „Proselyt“; auch die Artikel: Nichtisraelit, Noachiden, Helene, Izates, Monobaz. Ders., Supplementbd. 1886, S. 69f. Art. „Fromme unter den Völkern der Welt“. — Grätz, Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminares zu Breslau 1883). — Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (deutsche Ausg. 1883) S. 224—227. — *Weill*, *Le proselytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud, Strasb.* 1880. — Bacher, Die Agada der Tannaiten (2 Bde. 1884—1890); Ders., Die Agada der Palästinensischen Amoräer (3 Bde. 1892—1899) Sachregister *s. v.* „Proselyten“. — Siegfried, Prophetische Missionsgedanken und jüdische Missionsbestrebungen (Jahrbb. für prot. Theol. 1890, S. 435—453). — *Friedlaender*, *La propagande religieuse des juifs grecs avant l'ère chrétienne* (*Revue des études juives t.* XXX, 1895, *p.* 161—181). — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (Hauptwerk). — Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums 1896, S. 227—234. — Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission (in: Missionswissenschaftl. Studien, Festschr. für Warneck, 1904). — *Porter*, Art. *Proselyte* in: *Hastings Dictionary of the Bible* IV, 1902. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 88ff. — Dobschütz, Art. „Proselyten“ in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 1905, S. 112—123. — *Isr. Lévi*, *Le prosélytisme juif* (*Revue des études juives t.* L, 1905, *p.* 1—9. LI, 1906, *p.* 1—31. LIII, 1907, *p.* 56—61). — Hirsch, Art. *Proselyte* in: *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 220—224.

48) *Apion.* II, 10: πολλοὶ παρ' αὐτῶν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους συνέ-

Stelle — ist schon seit lange ein großer Eifer für unsere Gottesverehrung zu finden; und es gibt keine Stadt, weder bei Hellenen noch bei Barbaren, noch sonst irgendwo, und kein Volk, wohin nicht die Feier des Sabbaths, wie wir sie haben, gedrungen wäre, und das Fasten und das Anzünden der Lichter und viele unserer Speiseverbote beobachtet würden" [49]. Ebendasselbe, nur von anderem

---

βησαν εἰσελθεῖν, καί τινες μὲν ἐνέμειναν, εἰσὶ δ' οἳ τὴν καρτερίαν οὐχ ὑπομείναντες πάλιν ἀπέστησαν.

49) *Apion.* II, 39: *καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται.* — Vgl. *Tertullian. ad nationes* I, 13: *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum solem recepistis, et ex diebus ipso priorem praelegistis, quo die lavacrum subtrahatis aut in vesperam differatis, aut otium et prandium curetis. Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judaei enim festi sabbata et coena pura et Judaici ritus lucernarum et jejunia cum axymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris.* — Tertullian spricht hier freilich nur von Heiden, welche einzelne jüdische Sitten beobachteten. Auch bei Josephus hat man den Eindruck, daß es sich um Beobachtung jüdischer Sitten außerhalb des Kreises der jüdischen Gemeinden handelt. Er will zeigen, wie die jüdischen Gesetze auch bei Nicht-Juden Anklang gefunden hätten. Zum Beweise dafür erwähnt er zunächst die Tatsache, daß die griechischen Philosophen vieles daraus geschöpft hätten; und dann führt er in der angegebenen Weise aus, wie auch bei der Menge vielfach Beobachtung jüdischer Sitten zu finden sei. Es ist aber doch deutlich, daß er dabei nicht bloße Analoga heidnischer Sitten mit jüdischen im Auge hat (etwa die siebentägige Woche als Mittel der Zeiteinteilung und die orphisch-pythagoreische Askese). Denn Josephus findet ja gerade die jüdische Art der Sabbathfeier und die Beobachtung jüdischer Speiseverbote auch bei Nicht-Juden. Am meisten spricht aber die Sitte des Lichteranzündens (*λύχνων ἀνακαύσεις*, *ritus lucernarum* bei Tertullian) dafür, daß es sich um wirkliche Nachahmung jüdischer Sitten handelt. Denn damit ist offenbar die Sitte gemeint, vor Anbruch des Sabbaths Lichter anzuzünden, um nicht während des Sabbaths veranlaßt zu sein, gegen das Verbot des Feueranzündens (*Exod.* 35, 3) zu handeln. Vgl. über dieses „Sabbath-Licht" (נֵר הַשַּׁבָּת) *Mischna Schabbath* II, 6—7. *Vitringa, De synagoga vetere p.* 194—199 (daselbst auch *p.* 1123 die Stelle aus *Schabbath* 35). *The Jewish Encyclopedia* VII, 600f. (Art. *Lamp*). *Seneca, epist.* 95, 47 (*ed. Haase*): *Quomodo sint di colendi, solet praecipi: accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus etc.* Sehr drastisch schildert die Sache der Satiriker Persius (*Sat.* V, 179—184): „Aber wenn die Tage des Herodes kommen (d. h. die vom König Herodes gefeierten jüdischen Sabbathe), und die am schmierigen Fenster aufgestellten Lampen ihren dicken Qualm ausspeien (*unctaque fenestra ‖ dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae*), und in der roten Schüssel der Schwanz eines Thunfisches schwimmt und der weiße Krug von Wein strotzt, dann bewegst du stumm die Lippen und erbleichst vor dem beschnittenen Sabbath". — Josephus spricht also von Beobachtung spezifisch-jüdischer Sitten bei ge-

Standpunkte | aus, bezeugen Seneca[50] und Dio Cassius[51]. Um die Anhäufung großer Schätze im Tempel zu Jerusalem zu erklären, beruft sich Josephus nicht nur auf die reichlichen Abgaben der Juden in der ganzen Welt, sondern ebenso auf die der „Gottesfürchtigen", d. h. der Proselyten[52]. Diese allgemeinen Zeugnisse werden durch vielfaches Detail unterstützt. In Antiochia „zogen die Juden fortwährend eine große Menge Hellenen zu ihren Gottesdiensten heran und machten sie in gewissem Sinne zu einem Bestandteil ihrer | selbst"[53]. In Antiochia Pisidiae redete Paulus

borenen Nicht-Juden; und er unterscheidet dabei diese Leute, welche einen „Eifer für unsere Religion" (ζῆλος τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας) haben, von den Philosophen, welche zwar vieles aus Moses entlehnten, aber dabei „dem Anscheine nach die väterlichen Sitten beibehielten" (τῷ δοκεῖν τὰ πάτρια διεφύλαττον). Er hat demnach Leute im Auge, welche die jüdischen Sitten als solche mit Bewußtsein aufnahmen. Freilich scheint er sie nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden zu rechnen; und Tertullian spricht vollends von solchen, welche nur einzelnes Jüdische gedankenlos aufnahmen. Man sieht also hier, wie fließend die Grenzen sind. — Ein merkwürdiger Beleg für die Verbreitung des jüdischen Sabbaths im Anfang der Kaiserzeit ist ein Erlebnis des Tiberius in Rhodus. Er wurde von einem Grammatiker namens Diogenes nicht vorgelassen, weil dieser nur am Sabbath zu disputieren pflegte (*Sueton. Vita Tiberii* 32: *Diogenes grammaticus, disputare sabbatis Rhodi solitus, venientem eum, ut se extra ordinem audiret, non admiserat ac per servolum suum in septimum diem distulerat*). — In der Umgegend von Elaeusa im westlichen Cilicien kommt eine Genossenschaft der *Σαββατισταί* vor, welche *τὸν θεὸν τὸν Σαββατιστήν* verehrten (*Journal of Hellenic Studies vol.* XII, 1891, *p.* 233*sq.* = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. selectae n.* 573). Da *σαββατίζειν* das gewöhnliche Wort für „Sabbathfeiern" ist (*Exod.* 16, 30. *Levit.* 23, 32. 26, 35. II *Chron.* 36, 21. II *Makk.* 6, 6), so scheint es mir kaum zweifelhaft, daß darunter solche zu verstehen sind, welche den Sabbath feiern. So auch *Cumont*, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1906, *p.* 65, und Dittenberger a. a. O. Auch der namenlose Gott, der nur als der „sabbatistische" bezeichnet wird, spricht für jüdischen Einfluß (doch s. auch unten den Abschnitt über die Sibylle „Sambethe"). — Vgl. überhaupt über die Verbreitung der Sabbathfeier bei Nicht-Juden: Selden, *De jure naturali et gentium lib.* III *c.* 15*sqq.* M. Friedländer, Das Judenthum in der vorchristl. griech. Welt (1897) S. 39—46.

50) *Seneca* bei *Augustinus*, *De civitate Dei* VI, 11: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit, victi victoribus leges dederunt .... Illi tamen causas ritus sui noverunt; major pars populi facit, quod cur faciat ignorat.*

51) *Dio Cass.* XXXVII, 17: *Ἥ τε γὰρ χώρα Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὠνομάδαται. Ἡ δὲ ἐπίκλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ' ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι.*

52) *Antt.* XIV, 7, 2.

53) *Bell. Jud.* VII, 3, 3: *ἀεί τε προσαγόμενοι ταῖς θρησκείαις πολὺ πλῆθος Ἑλλήνων κἀκείνους τρόπῳ τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποίηντο.*

die in der Synagoge Versammelten an: *ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (*Act.* 13, 16), *ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν* (*Act.* 13, 26). Nach Beendigung des Gottesdienstes folgten ihm *πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων* (*Act.* 13, 43; vgl. auch 13, 50). In Thessalonich wurden von Paulus bekehrt *τῶν σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ* (*Act.* 17, 4). In Athen predigt Paulus in der Synagoge *τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις* (*Act.* 17, 17). Überall finden wir also bei den jüdischen Gemeinden einen Anhang von Proselyten. Daß auch in Rom die jüdische Propaganda nicht ohne Erfolg war, wissen wir aus den Spottreden eines Horaz und Juvenal[54]. Am meisten erwiesen sich auch hier, wie bei jeder religiösen Bewegung, die Frauenherzen empfänglich. In Damaskus war fast der ganze weibliche Teil der Einwohnerschaft dem Judentum zugetan[55]. Und nicht selten waren es gerade vornehme Frauen, welche diesem Zuge folgten[56]. Auch von Bekehrung hochgestellter Männer werden wenigstens einzelne Beispiele berichtet[57]. |

54) *Horat. Sat.* I, 9, 68—72 (wo der die jüdischen Sabbathe Beobachtende sich bezeichnet als *unus multorum*). *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106. — Eine *Beturia Paulina . . . . quae bixit an.* LXXXVI *meses* VI *proselita an.* XVI *nomine Sara* wird erwähnt auf einer römischen Inschrift bei *Orelli, Inscr. Lat. n.* 2522 = *Corp. Inscr. Lat.* VI, *n.* 29756; eine andere Proselytin bei *Garrucci, Dissertazioni* II, 166 (*Mannacius sorori Chrusidi dulcissime proselyti*); eine dritte auf einer noch unedierten Inschrift von Nic. Müller *n.* 77 (*Felicitas proselita . . . peregrina quae vixit ann.* XLVII. *Patronus vene merenti*). N. Müller bemerkt dazu: „Unsere Inschrift erinnert an das in dem Cömeterium der Vigna Randanini zum Vorschein gekommene Epitaphium *Nicete proselyto digno et bene merenti Dionysias patrona fecit* (*Marucchi* in: *Armellini, Cronichetta mensile* 1883, *p.* 188 *n.* 1)". — Auch die auf einer römischen Grabschrift (*Corp. Inscr. Graec.* 9903 = *Fiorelli, Catalogo del Museo di Napoli, Iscr. Lat. n.* 1960) erwähnte *Φλαβία Ἀντωνῖνα γυνὴ Δατίβου τοῦ ζὰ βίου ἀπὸ τῆς συναγωγῆς τῶν Αὐγουστησίων* ist wohl keine geborene Jüdin. — Vgl. überh. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 274f.

55) *Bell. Jud.* II, 20, 2.

56) Apgesch. 13, 50. 17, 4. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. An der letzteren Stelle wird erzählt, wie ein paar jüdische Schwindler eine vornehme Römerin namens Fulvia, welche das jüdische Gesetz angenommen hatte, um große Summen betrogen unter dem Vorwande, sie an den Tempel nach Jerusalem zu schicken. — Über die Kaiserin Poppäa s. oben S. 64.

57) Apgesch. 8, 26ff. (der Kämmerer der Königin Kandake), *Joseph. Antt.* XX, 7, 1. 3 (Azizus von Emesa und Polemon von Cilicien, die beiden Schwäger Agrippas II.). — Nur als Analogon ist hier zu erwähnen der Konsul Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, denn diese beiden sind wahrscheinlich nicht zum Judentum, sondern zum Christentum übergetreten. S. darüber: *Dio Cass.* LXVII, 14; *Sueton. Domitian. c.* 15, und über eine andere Domitilla, die Nichte jenes Konsuls Clemens, von der ausdrücklich

Der höchste Triumph des jüdischen Bekehrungseifers war der Übertritt des Königshauses von Adiabene zum Judentum, worauf Josephus mit sichtlichem Stolze wiederholt zurückkommt (*Antt.* XX, 2—4. *Bell. Jud.* II, 19, 2. IV, 9, 11. V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. 6, 1. VI, 6, 3. 4)[58]. Das Königreich Adiabene, an der Grenze des römischen und parthischen Reiches gelegen und zu letzterem in

---

gesagt wird, daß sie Christin war: *Euseb. Hist. eccl.* III, 18, 4—5, *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 160, 163 *ad ann. Abr.* 2112 (wo als Gewährsmann der Chronograph *Bruttius* oder *Brettius* genannt wird, über welchen zu vgl. *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 352; Gelzer, Julius Africanus I, 282; *Lightfoot, The apost. fathers Part* I *vol.* I *p.* 46*sq.* Klebs in: *Prosopographia imperii Romani* I, 240*sq.*). Zur Zeit des Hieronymus zeigte man auf der Insel Pontia *cellulas in quibus illa longum martyrium duxerat* (*Peregrinatio Paulae c.* 7, *opp. ed. Vallarsi* I, 695). Eine wahrscheinlich ebenfalls christliche Domitilla auch auf den Inschriften *Corp. Inscr. Lat. t.* VI, *n.* 948 und 8942. Vgl. über den christlichen Clemens und seine Verwandten überh.: Volckmar, Theol. Jahrbücher 1856, S. 297ff. Zahn, Der Hirt des Hermas (1868) S. 44ff. Ders., Zeitschr. für die histor. Theologie 1869, S. 627ff. Grätz, Gesch. der Juden IV, 435ff. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (1869) S. 147—162. Seyerlen, Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom (1874) S. 56ff. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, 282ff. 293ff. *De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana* 1875 (hierüber: Theol. Literaturzeitung 1876, 290f.). *Harnack, Clementis Romani epistulae* (2. *ed.* 1876), *prolegom. p.* LXII *sq.* Renan, *Les évangiles* (1877) *p.* 226*sqq.* Erbes, Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 690ff. Funk, Theol. Quartalschr. 1879, S. 531ff. Neubaur, Beiträge zu einer Gesch. der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten (Elbing 1880, Schulprogr.) S. 18f. 37. Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert (Jahrbb. für prot. Theol. 1882, S. 34ff. 230ff.). Heuser, Art. „Domitilla" in Wetzer und Weltes Kirchenlex. 2. Aufl. Bd. III (1884), S. 1953ff. Keim, Rom und das Christenthum (1881) S. 211ff. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 577f. Lightfoot, *The apostolic fathers, Part* I: *S. Clement of Rome, vol.* I, 1890, *p.* 14—103 (erschöpfendste Behandlung). *Gsell, Essai sur le règne de l'empereur Domitien* 1894 (*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc.* 65) *p.* 296—303. *Darmesteter, Katia bar Schalom et Flavius Clemens* (*Revue israelite* 1870, *Nr.* 17—18, hieraus abgedr. in: *Darmesteter, Reliques scientifiques vol.* I, 1890, *p.* 54—61). *Dessau* in: *Prosopographia imperii Romani* II 1897, *p.* 66 u. 81. Uhlhorn, in Herzog-Hauck, Real-Enc. 3. Aufl. IV, 165f. Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat 1905, S. 77—80.

58) Vgl. auch: Jost, Geschichte des Judenthums I, 341ff. Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 531ff. *Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 223*sqq.* Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur Bd. I, 1874, S. 58—86. Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 241ff. 289ff. Ders., Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 403ff. 783—788. Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, II. Abt. Art. Helene, Izates, Monobaz. Delitzsch, Das Königshaus von Adiabene (Deutsche Revue 1885, Nov. S. 187—192; unter demselben Titel auch in: Saat auf Hoffnung 1887, S. 178—187).

einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis stehend, wurde zur Zeit des Claudius von einem gewissen Izates beherrscht, der samt seiner Mutter Helena zum Judentum übertrat und später auch seinen Bruder Monobazus samt den übrigen Verwandten nach sich zog[59]. Infolge ihrer Bekehrung knüpfte diese Königsfamilie | mannigfache Beziehungen mit Jerusalem an. Izates ließ fünf seiner Söhne daselbst erziehen[60]. Helena wallfahrtete dorthin und ließ zur Zeit der Hungersnot unter Claudius reichliche Spenden von Lebensmitteln unter das Volk verteilen[61]. Nach rabbinischer Überlieferung soll Helena vierzehn Jahre lang — nach Meinung anderer sogar einundzwanzig Jahre lang — Nasiräerin gewesen sein[62]. Sowohl Helena als Monobazus (der seinem Bruder in der Regierung folgte) hatten einen Palast in Jerusalem[63]. Beide stifteten in den Tempel zu Jerusalem kostbare Geschenke[64]. Als Izates und seine Mutter gestorben waren, ließ Monobazus sie in einem prächtigen, von Helena selbst erbauten Grabmale zu Jerusalem beisetzen[65]. Im jüdischen Kriege

---

59) *Jos. Antt.* XX, 2—4. — Izates wird als König von Adiabene zur Zeit des Claudius auch erwähnt bei *Tacitus, Annal.* XII, 13. 14. Monobazus zur Zeit Neros: *Tacitus, Annal.* XV, 1. 14. *Dio Cass.* LXII, 20. 23. LXIII, 1. — Vgl. über beide, namentlich über Izates, auch: Gutschmid, Kleine Schriften III, S. 45. 73f. 80f. 88f. 90f. 186. Dessau in: *Prosopographia imperii Romani* II, 256*sq.* 385. Über die spätere Geschichte: Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 1881, S. 435ff. Mommsen, Röm. Gesch. Bd. V Cap. IX.

60) *Antt.* XX, 3, 4.

61) *Antt.* XX, 2, 6.

62) *Nasir* III, 6: „Wenn jemand eine längere Zeit Nasir zu sein gelobt hat, und kommt, nachdem er seine Zeit Nasir gewesen, nach dem Lande Israel, so ist er nach der Schule Schammais Nasir auf dreißig Tage, nach der Schule Hillels wieder von vorne an. Die Königin Helena hatte, als ihr Sohn in den Krieg zog, gelobt: Wenn mein Sohn glücklich vom Kriege zurückkehrt, will ich sieben Jahre Nasiräerin sein. Er kam zurück und sie ward Nasiräerin sieben Jahre; und erst nach Ablauf der sieben Jahre kam sie nach dem Lande Israel. Damals erklärte die Schule Hillels, sie sei verpflichtet, noch sieben Jahre Nasiräerin zu sein; und da sie am Ende dieser sieben Jahre verunreinigt ward, war sie also im ganzen einundzwanzig Jahre Nasiräerin. Rabbi Juda sagt: Sie war es nur vierzehn Jahre".

63) *Bell. Jud.* V, 6, 1. VI, 6, 3. — Auch eine Verwandte des Izates namens Grapte hatte einen Palast in Jerusalem, *B. J.* IV, 9, 11.

64) *Joma* III, 10: „Der König Monobaz (מונבז) ließ alle Handhaben der am Versöhnungstage zu gebrauchenden Geräte aus Gold machen. Seine Mutter Helena ließ über der Pforte des Tempels eine goldene Leuchte (נברשת, dasselbe Wort *Daniel* 5, 5) anbringen; auch ließ sie eine goldene Tafel machen, worauf der Abschnitt von der Ehebrecherin geschrieben stand".

65) *Antt.* XX, 4, 3. *Bell. Jud.* V, 2, 2. 3, 3. 4, 2. — Das Grabmal bestand aus drei Pyramiden (*Antt.* XX, 4, 3). Eusebius, der es selbst noch gekannt

hat, spricht von *στῆλαι* (*Euseb. Hist. eccl.* II, 12, 3: *τῆς γέ τοι Ἑλένης ... εἰσέτι νῦν στῆλαι διαφανεῖς ἐν προαστείοις δείκνυνται τῆς νῦν Αἰλίας*). Es war so berühmt, daß *Pausanias*, *Descr. Graeciae* VIII, 16 es mit dem Grabmal des Mausolus zusammenstellt. Die Beschreibung, die er davon gibt, klingt freilich märchenhaft: die steinerne Türe des Grabmals habe sich vermöge eines wunderbaren Mechanismus einmal im Jahre zu einer bestimmten Zeit von selbst geöffnet und dann wieder ebenso geschlossen; zu anderer Zeit habe es überhaupt nicht geöffnet werden können, ohne daß es zerstört worden wäre. Zur Erklärung dieses wunderbaren Mechanismus hat Vincent (*Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1866, *p.* 120—122) auf eine Stelle des Mathematikers Heron verwiesen, in welcher ein Mechanismus beschrieben wird, vermittelst dessen die Türe eines Tempelchens sich von selbst öffnete resp. schloss, sobald ein Feuer angezündet resp. ausgelöscht wurde. (*Veteres mathematici* 1693, *p.* 191—193, Text mit deutscher Übersetzung auch in: Herons von Alexandria Druckwerke und Automatentheater, griech. u. deutsch hrsg. v. Wilh. Schmidt, 1899, S. 175—183: „Druckwerke" Buch I *c.* 38—39). Vincent hält diesen Mechanismus für leicht ausführbar und glaubt, daß ein solcher im Grabmal der Helena angebracht gewesen sei. Die Beschreibung des Pausanias wäre dann freilich ins Wunderbare gesteigert. — Aus den Stellen des *Bell. Jud.* geht hervor, daß das Grabmal im Norden der Stadt lag, nach *Antt.* XX, 4, 3 drei Stadien von der Stadt entfernt. Nach *Hieronymus*, *Peregrinatio S. Paulae c.* 6 lag es, wenn man vom Norden her kam, links (also östlich) von der Straße (*ad laevam mausoleo Helenae derelicto . . . ingressa est Hierosolymam*). Dies alles macht es sehr wahrscheinlich, daß es identisch ist mit den heutigen sogenannten Königsgräbern, der großartigsten alten Grabanlage in der Umgebung Jerusalems. S. hierüber: Robinson, Palästina II, 183 ff. Ders., Neuere biblische Forschungen in Palästina S. 327 ff. (für die Identität). Ritter, Erdkunde XVI, 475 ff. (desgl.). Tobler, Topographie von Jerusalem II, 276—323 (gegen die Identität). *Raoul Rochette*, *Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 22—37 (für die Identität). *Quatremère*, *ibid. p.* 92—113, 157—169 (hält die Königsgräber für das Grabmal des Herodes). *De Saulcy*, *Revue archéologique t.* IX, 1 (1852) *p.* 229 *sqq.* IX, 2 (1853) *p.* 398—407. Derselbe, *Voyage autour de la mer morte*, Atlas (1853) *pl.* XXVIII bis XXXIII (zahlreiche Abbildungen der architektonischen Details). Derselbe, *Voyage en Terre Sainte* (1865) I, 345—410. Derselbe, *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1866, *p.* 105—113, und die hierdurch veranlaßte Diskussion ebendas. *p.* 113—138 (de Saulcy hält die sog. Königsgräber für die Gräber der alten Könige von Juda und setzt das Grabmal der Helena weiter südlich. In der Diskussion erklärte sich Renan *p.* 113—117 für die Identität der Königsgräber mit dem Grab der Helena). Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 913 ff. Sepp, Jerusalem Bd. I, 2. Aufl. 1873, S. 307—317 (für die Identität). Bädeker-Socin, Palästina (3. Aufl. 1891) S. 110 f. *Schick*, *Quarterly Statements of the Pal. Expl. Fund* 1897, *p.* 182 ff. Pfennigsdorf, Zeitschr. des DPV. XXVII, 1904, S, 173—187 (über die Außenanlagen). — Ein starkes Argument für die Identität der Königsgräber mit dem Grabmal der Helena ist ein von de Saulcy in den Königsgräbern gefundener Sarkophag mit einer zweizeiligen Inschrift, deren erste Zeile lautet: צדן מלכתא (die Königin Zaddan), die zweite צדה מלכתה (die Königin Zadda). Die Sprache beider Zeilen ist aramäisch, die Schrift aber im ersten Falle echt syrisch (Estrangelo), im zweiten Falle hebräische Quadratschrift. Dies läßt sich doch nur daraus erklären, daß die, jedenfalls jüdische, Königin Zaddan oder Zadda

kämpften | Verwandte des Monobazus auf Seite der Juden gegen die Römer[66].

Die Form des Anschlusses von Heiden an das Judentum und das Maß der Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes von Seite derselben war allem Anscheine nach sehr verschieden. Tertullian spricht von Heiden, die ihre heidnischen Götter verehrten, dabei aber einzelne jüdische Satzungen beobachteten (s. oben Anm. 49). Andererseits übernahmen diejenigen, welche sich beschneiden ließen, damit die Verpflichtung, das ganze Gesetz in seinem vollen Umfange zu beobachten (*Gal.* 5, 3: *μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι*). Zwischen diesen beiden Endpunkten hat es vermutlich eine mannigfaltige Reihe von Zwischenstufen gegeben. Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht die vierzehnte Satire des Juvenal, wo er den Gedanken durchführt, wie verderblich das böse Beispiel der Eltern auf die Kinder wirke. Die schlechten Sitten der ersteren vererben sich auf die letzteren, und zwar in der Regel in gesteigertem Maße. Als Beispiel dafür erwähnt er auf dem Gebiete der Superstition die Neigung zum Judentum. Wenn der Vater jeden siebenten Tag faullenzte und Schweinefleisch für ebenso wertvoll hielt wie Menschenfleisch, so tut der Sohn nicht nur dasselbe, sondern er läßt sich auch beschneiden, verachtet die römischen Gesetze und studiert und beoachtet mit Scheu das von Moses überlieferte jüdische Gesetz: daß man nur Glaubensgenossen den Weg zeigen und nur Beschnittene zur gesuchten Quelle führen solle[67]. Man sieht hier deutlich, daß es verschiedene Stufen in

---

einem syrischen Königshause angehörte; und dies kann nur das adiabenische sein. S. Renan, *Journal asiatique, sixième série t.* VI (1865) *p.* 550 *sqq.* Ewald, Göttinger gel. Anz. 1866, S. 1573f. Ders., Gesch. des Volkes Israel VI, 535. Chwolson, *Corp. Inscr. Hebraicarum* (1882) *col.* 72 *sq.* und Faksimile *n.* 8. *Corp. Inscr. Semiticarum P. II Inscr. Aram. T.* I *n.* 156 (hier auch noch mehr Literatur). Der Sarkophag befindet sich seit 1864 im Louvre zu Paris (Sepp I, 316). Eine Abbildung desselben und der Inschrift s. bei de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte* I, 377. 385. Photographie der Inschrift im *Corp. Inscr. Semiticarum P. II Inscr. Aram.* T. I *Tab.* XXII *n.* 156. — Ebenfalls in den Königsgräbern ist im Schutt ein Bruchstück eines Tongefäßes mit dem Stempel הלנא (Helena) in althebräischer Schrift gefunden worden (Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 679 *n.* 44 u. Taf. IX). Das Zusammentreffen des Namens ist merkwürdig, während die Schrift auf höheres Alter zu weisen scheint (s. Euting a. a. O.).

66) *Bell. Jud.* II, 19, 2. VI, 6, 4.

67) *Juvenal. Sat.* XIV, 96—106:

Quidam sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et coeli numen adorant,

der Beobachtung des jüdischen Gesetzes gab. Der jüdische Bekehrungseifer hat sich eben mit dem Erreichbaren begnügt. Es war schon viel gewonnen, wenn jemand sich zur bildlosen Verehrung des allein wahren Gottes bekehrte. Hinsichtlich des Zeremonialgesetzes hat man zunächst nur gewisse Hauptpunkte gefordert. So stellt z. B. das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das um 80 nach Chr. verfaßt und höchst wahrscheinlich jüdischen Ursprungs ist, in seiner Predigt an die Heiden nur die Verehrung des wahren Gottes und den Glauben an ein künftiges Gericht in den Vordergrund und verlangt von den sich bekehrenden Heiden nicht etwa die Beschneidung, sondern nur ein Reinigungsbad[68]. Sehr lehrreich ist auch die Bekehrungsgeschichte des Königs Izates. Dieser hatte seinerseits den vollen Eifer für das jüdische Gesetz und wollte sich beschneiden lassen. Da war es aber ein Jude selbst namens Ananias, der ihm aufs dringendste davon abriet. Der Jude fürchtete für sich selbst Gefahr, wenn sich die Meinung verbreitete, daß er den König zur Beschneidung veranlaßt habe. Er stellte daher dem König vor, daß er auch ohne Beschneidung Gott verehren könne, wenn er nur im allgemeinen die jüdischen Satzungen beobachte; dies sei wichtiger als die Beschneidung. Gott werde es ihm aber verzeihen, wenn er aus Scheu vor seinen Untertanen die Sache unterlasse[69]. Izates hat sich nun freilich doch beschneiden lassen; und die Anschauungen des Kaufmanns Ananias sind nicht korrekt jüdisch. Aber es haben offenbar viele so gedacht wie er. Die Folge davon war, daß sich an die jüdischen Gemeinden in der Diaspora fast überall ein Anhang „gottesfürchtiger" Heiden anschloß, welche die jüdische (d. h. monotheistische und bildlose) Art der Gottesverehrung sich aneigneten, die jüdischen Synagogen besuchten, in der Beobachtung des Zeremonialgesetzes aber sich auf gewisse Haupt-

---

Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit; mox et praeputia ponunt:
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses:
Non monstrare vias eadem nisi sacra colenti,
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.
Sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux
Ignava et partem vitae non attigit ullam.

68) *Orac. Sibyll.* IV, 164. Über den jüdischen Ursprung dieses Buches s. Badt, Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, 1878; und dazu Theol. Literaturzeitung 1878, 358f.

69) *Jos. Antt.* XX, 2, 5.

punkte beschränkten und daher auch gar nicht zum Verband der jüdischen Gemeinden gezählt wurden. Derartige gottesfürchtige Heiden haben wir sicherlich zu verstehen unter den bei Josephus und namentlich in der Apostelgeschichte öfters erwähnten *φοβούμενοι τὸν θεόν* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*[70]. Auch die *Ἕλληνες ἀναβαί-*

---

70) *φοβούμενοι τὸν θεόν·* Apgesch. 10, 2. 22. 13, 16. 26. *σεβόμενοι τὸν θεόν· Joseph. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 13, 43. 50. 16, 14. 17, 4. 17, 17. 18, 7. Die Formeln variieren hier zwischen dem volleren *σεβόμενοι τὸν θεόν* (*Jos. Antt.* XIV, 7, 2. Apgesch. 16, 14. 18, 7) und dem bloßen *σεβόμενοι* (Apgesch. 13, 50. 17, 4. 17, 17). Einmal findet sich die Verbindung *σεβόμενοι προσήλυτοι* (Apgesch. 13, 43). — Sehr merkwürdig ist eine von Deißmann (Licht vom Osten 1908, S. 326f.) veröffentlichte Sitzplatz-Inschrift vom Theater in Milet, welche lautet: *Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίον* (*sic!*). Wenn hier der Text korrekt ist, müssen die Juden als solche auch *Θεοσέβιοι* genannt worden sein. Vielleicht ist aber *τῶν καὶ* Fehler für *καὶ τῶν*. — Bernays (*Commentationes philol. in honorem Th. Mommseni p.* 565 = Ges. Abhandlungen II, 74) vergleicht auch die Inschrift *Corp. Inscr. Lat. t.* V, 1 *n.* 88: *Aur. Soteriae matri pientissimae religioni(s) judeicae metuenti.* Dazu kommt noch: *Ephemeris epigr.* IV, 1881, *p.* 291 *n.* 838: *Aemilio Valenti Eq. Romano metuenti*, 15 Jahre alt (in der Nähe von Rom gefunden). *Corp. Inscr. Lat.* VI *n.* 29759: *Larciae Quadrati[llae natione] Romanae metue[nti]*, *Ib.* 29760: *Dis Manib. Maianiae homeridi dae* (*l. deum?*) *maetuenti*, *Ib.* 29763: [*De*]*um metuens* (diese drei in Rom). *Corp. Inscr. Lat.* VIII *n.* 4321 u. *Addenda p.* 956: [*fidel*]*is metu*[*ens*] (in Numidien). Die Formeln bei Juvenal, die Bernays ebenfalls heranzieht (*metuentem sabbata .... Judaicum metuunt jus*), sind doch wesentlich anders. — Mehr als bloß *metuens* ist *juste legem colens*, wie eine *Jul. Irene Arista* auf einer römischen Inschrift heißt (*Marucchi, Di un nuovo cimitero giudaico* 1887 *p.* 7 = *Corp. Inscr. Lat.* VI, 29758). — S. überh. *Deyling, De σεβομενοις τον θεον* (*Observationes sacrae* II, 462—469). *Thilo, Codex apocryphus Nov. Test. p.* 521. Bernays a. a. O. — Mit den Kreisen der *σεβόμενοι τὸν θεόν* hängen auch die griechischen Kultvereine zusammen, welche den Kultus des *θεὸς ὕψιστος* pflegten. Sie sind nicht jüdisch, aber jüdisch beeinflußt. Solche Vereine finden wir im Anfang des dritten Jahrh. nach Chr. in Tanais (an der nordöstlichen Ecke der Palus Maeotis). An den jüdischen Sprachgebrauch erinnert hier namentlich die Bezeichnung der Neubekehrten als *εἰσποιητοὶ ἀδελφοὶ σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*. Vgl. meinen Aufsatz: „Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst" (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 200—225). Dazu Theol. Litztg. 1897, 236, und *Cumont, Hypsistos* (*Supplément à la Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897, vgl. Theol. Litztg. 1897, 505). Verwandt mit ihnen sind die von den Kirchenvätern erwähnten *Ὑψιστάριοι, Ὑψιστιανοί* und *Θεοσεβεῖς* (Sitzungsberichte a. a. O. S. 221—224). Verehrer des höchsten Gottes, welche halb Juden, halb Hellenen waren und sich selbst *Θεοσεβεῖς* nannten, kennt Cyrillus Alexandrinus in Phönicien und Palästina. Aus ihren Kreisen stammt der auf einer römischen Inschrift vorkommende *Ἀγρίππας Φούσκου Φαινήσιος θεοσεβής* (Kaibel, *Inscriptiones Graecae Sicil. et Ital. n.* 1325); Phaena ist der Hauptort von Trachonitis (s. oben Bd. II, S. 228).

νουντες | *ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ Ev. Joh.* 12, 20 gehören hierher (beachte das Präsens: welche hinaufzugehen pflegten). Wenn wir uns fragen, welche Punkte des Zeremonialgesetzes etwa von diesen Heiden beobachtet wurden, so geben uns die schon zitierten Stellen des Josephus, Juvenal und Tertullian einen deutlichen Fingerzeig (s. Anm. 49 und 67). Alle drei stimmen darin überein, daß es in erster Linie das Sabbathgebot und die Speisegesetze sind, welche in diesen Kreisen am allgemeinsten durchdrangen. Gerade diese beiden Punkte hebt ja auch Juvenal hervor bei dem Vater dessen, der dann ein ganzer Jude wird (*metuentem sabbata patrem .... carne suillam, qua pater abstinuit*). Daran wird sich dann bald mehr, bald weniger angeschlossen haben; feste Grenzen hat es schwerlich gegeben. — Von diesen *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* sind nun zu unterscheiden die eigentlichen | גֵּרִים oder *προσήλυτοι*. Mit diesen Ausdrücken bezeichnet nämlich das spätere Judentum diejenigen Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die jüdische Gemeinschaft eingetreten sind. Im Alten Testamente, sowohl in der hebräischen als in der griechischen Bibel, sind die גֵּרִים resp. *προσήλυτοι* nichts anderes als was im attischen Staat die Metöken sind, nämlich Fremde, die im Lande Israel dauernd wohnen, ohne aber zur Gemeinde Israels zu gehören (*advenae, incolae*). Der spätere Sprachgebrauch verwendet aber beide Ausdrücke ohne näheren Zusatz konstant zur Bezeichnung solcher Heiden, welche durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung völlig in die religiöse Gemeinschaft Israels eingetreten sind[71]. Wie groß deren Zahl war, |

71) Für die Geschichte des Begriffes vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 349ff. und bes. die erschöpfende Untersuchung von Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896 (S. 178: „In der Zeit zwischen Priesterkodex und dem Chronisten hat sich der Schritt vollzogen"). — In der Mischna kommt גֵּר in dem angegebenen Sinne an folgenden Stellen vor: *Demai* VI, 10. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Bikkurim* I, 4—5. *Pesachim* VIII, 8. *Schekalim* I, 3. 6. VII, 6. *Kethuboth* IX, 9. *Kidduschin* IV, 1. 6. 7. *Baba kamma* IV, 7. IX, 11. *Baba mezia* IV, 10. *Baba bathra* III, 3. IV, 9. *Edujoth* V, 2. *Horajoth* I, 4. III, 8. *Chullin* X, 4. *Kerithoth* II, 1. *Nidda* VII, 3. *Sabim* II, 1. 3. *Jadajim* IV, 4. — Das *femininum* lautet גִּיּוֹרֶת *Jebamoth* VI, 5. VIII, 2. XI, 2. *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. *Kidduschin* IV, 7. *Baba kamma* V, 4. *Edujoth* V, 6. גיירת auch auf einer Inschrift (*Clermont-Ganneau, Revue archéologique, troisième Série t.* I, 1883, *p.* 275*sq.* = Euting, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1885, S. 683, Tafel XI Nr. 64 = *Clermont-Ganneau, Archaeological Researches vol.* I 1899, *p.* 418). — Die Bedeutung: „bekehrter Fremdling" steht für גֵּר so fest, daß davon sogar ein *Verbum* gebildet wird: נִתְגַּיֵּר = „sich bekehren" *Pea* IV, 6. *Schebiith* X, 9. *Challa* III, 6. *Pesachim* VIII, 8. *Jebamoth* II, 8. XI, 2. *Kethu-*

entzieht sich unserer Kenntnis. In der Anfangszeit der jüdischen Propaganda ist sie vermutlich sehr groß gewesen, denn die un-

---

both I, 2. 4. III, 1. 2. IV, 3. IX, 9. *Gittin* II, 6. *Kidduschin* III, 5. *Chullin* X, 4. *Bechoroth* VIII, 1. *Negaim* VII, 1. *Sabim* II, 3. — Die aramäische Form für גֵּר ist גִּיּוֹרָא, was auch bei den LXX zweimal vorkommt (*γειώρας Exod.* 12, 19. *Jesaja* 14, 1); Philo hat das Wort auch *Exod.* 2, 22 gelesen, wo unser Septuagintatext *πάροικος* hat (*De confus. linguar.* § 17, *Mang.* I, 417, nach dem richtigen, von Wendland hergestellten Text, vgl. Nestle, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1904, S. 263f.); es kommt ferner vor bei *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 122 (*γηόρας*) und Julius Africanus, *epist. ad Aristidem* bei *Euseb. Hist. eccl.* I, 7, 13 (= *Routh, Reliquiae sacrae* II, 236 = Spitta, Der Brief des Jul. Afr. an Aristides 1877, S. 121): *τὸ γένος ἀνάγειν ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ προσηλύτους, τούς τε καλουμένους γειώρας τοὺς ἐπιμίκτους.* Vgl. auch *Schleusner, Lexicon in* LXX *s. v. γειώρας*, und Otto zu Justin a. a. O. In der Geschichte des jüdischen Krieges wird bei Josephus häufig erwähnt *ὁ τοῦ Γιώρα Σίμων.* — Zur Bezeichnung des einfachen Metöken im alttestamentlichen Sinne gebraucht die Mischna den auch schon im A. T. vorkommenden Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב *Baba mezia* V, 6. IX, 12. *Makkoth* II, 3. *Negaim* III, 1. — Denselben Bedeutungswandel wie גֵּר hat auch das griechische *προσήλυτος* durchgemacht. Vgl. über dessen Gebrauch bei den LXX: Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 353f. *Allen, On the meaning of προσήλυτος in the Septuagint* (*Expositor* 1894, *October p.* 264—275). Bertholet S. 260. Die von Allen aufgestellte Ansicht, daß dasselbe niemals die Bedeutung von *πάροικος* gehabt habe, sondern überall nur die eines zum Judentum Übergetretenen, läßt sich nicht durchführen. Es ist ursprünglich = *πάροικος, advena* (welche Bedeutung Geiger auch bei den LXX überall voraussetzt), später aber soviel wie ein zum Judentum Bekehrter (ein *νομίμοις προσεληλυθὼς τοῖς Ἰουδαϊκοῖς Antt.* XVIII, 3, 5). Bei den LXX läßt sich noch erstere Bedeutung nachweisen (s. Bertholet); vielfach scheinen sie aber schon an letztere Bedeutung gedacht zu haben. *Philo* erklärt, indem er dem alttestamentlichen Worte den zu seiner Zeit üblichen Sinn unterlegt, *De monarchia* I § 7 (*Mangey* II, 219): *τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ κ. τ. λ.* Vgl. auch das Katenenfragment zu *Exod.* 22, 20 bei *Mangey* II, 677 = *Harris, Fragments of Philo* 1886, *p.* 49 *sq.*; überhaupt das Material aus Philo bei Bertholet S. 285—290. Im *Evang. Nicodemi c.* 2 (*Thilo, Cod. apocr. p.* 532 = *Tischendorf, Evang. apocr. ed.* 2. *p.* 226) heißt es: *τί ἐστιν προσήλυτοι; λέγουσιν αὐτῷ· Ἑλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν καὶ νῦν γεγόνασιν Ἰουδαῖοι. Suidas Lex. s. v.* gibt folgende Erklärung: *οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ νόμον ποθήσαντες πολιτεύεσθαι.* — Im Neuen Testamente: *Matth.* 23, 15. *Act.* 2, 10. 6, 5. 13, 43 (an letzterer Stelle ist jedoch wegen des Zusatzes *σεβόμενοι* wohl nicht an Beschnittene zu denken). — *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 122. — *Irenaeus* III, 21, 1 (Theodotion und Aquila *ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι*). — *Tertullian. adv. Judaeos c.* 1. — *Clemens Alexandr. Quis dives salvetur c.* 28 (*Dindorf* III, 405). — *Hilarius in Matth.* XV, 3 (*Migne, Patrol. lat.* IX, 1004). — Auf römischen Grabschriften ist die Bezeichnung *proselytus* oder *proselyta* bis jetzt viermal nachgewiesen (s. oben Anm. 54). — Statt *προσήλυτος* kommen auch noch vor: *ἐπήλυτος* (LXX *Job* 20, 26, *Philo, De creat. princip.* § 6 *M.* II, 365, *epist. Barnabae c.* 3 *fin.*), *ἐπηλύτης* (*Philo, De monarchia* I § 7 *M.* II, 219, *de vict.*

geheure Ausbreitung des Judentums läßt sich aus der Vermehrung des Volkes allein kaum erklären (vgl. oben S. 3). In der römischen Zeit dagegen scheinen formelle Bekehrungen zum Judentum nicht so häufig gewesen zu sein wie der freie Anschluß in der Form der *σεβόμενοι*[72]. Seit Hadrian hat die römische Gesetzgebung den Übertritt zum Judentum durch Annahme der Beschneidung überhaupt verboten (s. oben S. 118).

Mit diesen beiden Kategorien der *σεβόμενοι* und der eigent-|lichen *προσήλυτοι* haben viele christliche Gelehrte zwei scheinbar allerdings verwandte Kategorien identifiziert, die uns in der rabbinischen Literatur begegnen. Man sagt (und so ist auch noch in der ersten Auflage dieses Buches geschehen), die *σεβόμενοι* hießen im Rabbinischen „Proselyten des Tores" (גֵּרֵי הַשַּׁעַר), die eigentlichen *προσήλυτοι* aber „Proselyten der Gerechtigkeit" (גֵּרֵי הַצֶּדֶק)[73]. In Wahrheit ist nur das letztere richtig, während die *σεβόμενοι* und die גרי השער gar nichts mit einander zu tun haben. Dem Sprachgebrauch der Mischna sind jene Bezeichnungen überhaupt noch fremd; sie unterscheidet nur zwischen גֵּר schlechthin und גֵּר תּוֹשָׁב. Ersteres ist ein zum Judentum bekehrter Heide, letzteres das, was im Alten Testamente ein גֵּר heißt, nämlich ein im Lande Israel wohnender Fremder (s. Anm. 71). Um der größeren

---

offerent. § 10 *M.* II, 258, *de septenario* § 14 *M.* II, 290, *de caritate* § 12 *M.* II, 392, *de poenitentia* § 2, *M.* II, 406) und ἔπηλυς (*Philo, de caritate l. c., de execrat.* § 6 *M.* II, 433, *fragm. ad Exod.* 22, 20 bei *Harris, Fragments p.* 50).

72) Bertholet erkennt zwar S. 295—302 an, daß es Heiden gegeben hat, welche in freierer Weise jüdische Anschauungen und Gebräuche aufgenommen hatten, er bestreitet aber S. 328ff., daß diese unter den *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* zu verstehen seien, hält vielmehr letztere für identisch mit den eigentlichen *προσήλυτοι*. Entscheidend scheint für ihn namentlich der Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, welche wiederholt neben den Juden oder Israeliten nur die *σεβόμενοι* oder *φοβούμενοι* nennt. „Wo bleiben die Proselyten erster Ordnung, wenn sie nicht selber unter den *σεβόμενοι* begriffen sind", so frägt B. S. 330. Wir antworten: sie gehören zu den „Juden" oder „Israeliten", von denen die *σεβόμενοι* sehr scharf unterschieden werden als solche, die offenbar nicht zum jüdischen Gemeindeverbande gehörten, was bei den „Proselyten" sicher der Fall war. Bertholets Meinung scheitert schon an der Charakteristik des Hauptmanns Cornelius *Act.* 10, 2 u. 22, mit welcher B. sich nur durch die gewaltsame Annahme abfinden kann, daß *φοβούμενος τὸν θεὸν* hier nicht *terminus technicus* sei. Gegen Bertholet s. auch *Isr. Lévi, Revue des études juives t.* L, 1905, *p.* 2 *sqq.*

73) So z. B. Deyling in der oben (Anm. 70) genannten Abhandlung, *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu *Act.* 13, 16, und viele Spätere. — Es will mir scheinen, als ob Deyling der Urheber dieser Ansicht sei. Bei Früheren habe ich die Gleichsetzung der *σεβόμενοι* mit den „Proselyten des Tores" nicht gefunden.

Deutlichkeit willen hat man dann später statt גר auch גר צדק gesagt (ein gerechter, d. h. das Gesetz beobachtender Fremder und statt גר תושב auch גר שער, ein in den Toren oder im Lande Israels wohnender Fremder (nach *Exod.* 20, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14). Letzteres ist also genau dasselbe, was im A. T. einfach ein גר heißt. Es scheint jedoch, daß auch dem talmudischen Sprachgebrauch der Ausdruck גר שער noch fremd ist. Wenigstens an allen Talmudstellen, welche in der mir bekannten Literatur zitiert werden, wird immer nur der Ausdruck גֵּר תּוֹשָׁב gebraucht[74]. Erst bei mittelalterlichen Rabbinen findet sich auch גר שער[75]. Bleiben wir also beim talmudischen Sprachgebrauch, so kann die Frage nur so gestellt werden, ob die *σεβόμενοι* mit den גרי תושב identisch sind? Die Frage ist durch das Bisherige schon von selbst verneint. Die גרי תושב sind natürlich auch im Talmud nichts anderes als was sie im A. T. sind: die im Lande Israels wohnenden Nicht-Juden. Dies wird | auch bestätigt durch die Forderungen, die in betreff ihrer gestellt werden. Es heißt nämlich, daß sie verpflichtet seien, „die sieben Gebote der Kinder Noas“ zu beobachten[76]. Unter diesem Namen haben die talmudischen Gelehrten diejenigen Gebote zusammengestellt, welche nach ihrer Ansicht schon für die vor- und außerabrahamidische Menschheit (die „Kinder Noas“) gelten[77]. Wenn also

74) So namentlich *Sanhedrin* 96b: „Naeman (II *Reg.* 5, 1) war ein גר תושב, Nebusaradan (II *Reg.* 25, 8) war ein גר צדק“ (*Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 410). — Auch in allen anderen Talmudstellen, welche z. B. *Buxtorf* (*Lex. s. v.* גר), Levy (Neuhebr. Wörterb. *s. v.* גר), Hamburger (Real-Enc. Art. „Proselyt“) u. a. zitieren, kommen nur die Ausdrücke גר תושב und גר צדק vor.

75) Wenn man die neueren Behandlungen unseres Gegenstandes (bis zur 2. Aufl. dieses Buches) liest, sollte man meinen, der Ausdruck גר שער sei höchst geläufig. In der ganzen mir bekannten Literatur konnte ich aber nur eine Belegstelle dafür finden, nämlich R. Bechai (13. Jahrh.) in seinem *Kad ha-Kemach* bei *Buxtorf*, *Lex. col.* 410.

76) *Aboda sara* 64b: „Wer ist ein גר תושב? Nach R. Meir jeder, der in Gegenwart von drei Chaberim sich verpflichtet, keinen Götzendienst zu treiben. Die Gelehrten sagen aber: Jeder, der auf sich nimmt die sieben Gebote, welche die Nachkommen Noas (בני נח) auf sich genommen haben. Andere sagen: Ein גר תושב ist ein Fremder, welcher gefallenes Aas ißt (נבלות *Lev.* 22, 8; *Deut.* 14, 21); welcher alle Gebote der Thora beobachtet außer jenem Verbot des gefallenen Aases“. — S. auch *Buxtorf*, *Lex. col.* 409. Hamburger, Real-Enc. II, 941 (Art. Proselyt). *Slevogt*, *De proselytis Judaeorum c.* 41, bei *Ugolini*, *Thes.* XXII, 842 (nach Maimonides). Leyrer in Herzogs Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, Ebendas. 2. Aufl. XII, 300. *Isr. Lévi*, *Revue des études juives* LIII, 1907, *p.* 56—58 (meint wieder: *qu'il y a un véritable lien entre les σεβόμενοι et les* גרי תושב).

77) *Sanhedrin* 56b oben: „Sieben Gebote wurden den Nachkommen Noa (בני נח) gegeben in bezug auf: 1) דינין („Gerichte“, d. h. Gehorsam gegen die-

deren Beobachtung von dem גֵּר תּוֹשָׁב gefordert wird, so hat dies keinen anderen Sinn als den, daß ein Nicht-Jude, der im Lande Israel dauernd wohnt, mindestens die auch für die nichtjüdische Menschheit geltenden Gebote zu beobachten habe. Natürlich war dies eine recht unfrucht|bare Theorie. Denn die in Palästina wohnenden Griechen und Römer werden sich um dieses jüdische Recht schwerlich viel bekümmert haben. Für das praktische Leben haben also diese sogenannten Proselytengebote gar keine Bedeutung. Sie stellen nur eine juristische Theorie auf, die niemals zur Wirklichkeit geworden ist[78]. Mit den *σεβόμενοι*

---

selben), 2) ברכת השם (Lästerung des Namens Gottes), 3) עבודה זרה (Götzendienst), 4) גלוי עריות (Aufdeckung der Blöße, d. h. Unzucht), 5) שפיכות דמים (Blutvergießen, d. h. Mord), 6) גזל (Raub), 7) אבר מן החי („ein Stück vom Lebendigen", d. h. blutiges Fleisch, dessen Genuß nach Gen. 9, 4 verboten ist)". — Dieselbe Aufzählung *Tosephta Aboda sara* IX. An einigen Stellen des Midrasch (z. B. *Bereschith rabba c.* 16 *fin.* bei Wünsche, Der Midrasch Bereschit rabba ins Deutsche übertragen 1881, S. 72) werden nur die ersten sechs als die noachidischen Gebote aufgezählt, die schon dem Adam befohlen worden seien (s. Levy, Neuhebr. Wörterb. *s. v.* מצוה, Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie S. 253f. Hamburger, Real-Enc. Art. Noachiden S. 864). Daher sagt Maimonides, daß die ersten sechs dem Adam gegeben, das siebente aber zur Zeit Noas hinzugefügt sei. Übrigens ist auch von dreißig Geboten die Rede, welche den Noachiden gegeben worden seien, wovon sie aber nur drei beobachtet hätten (*Chullin* 92a unten, s. *Waehner*, *Antiqu. Ebr.* II, 163. Hamburger a. a. O. S. 865). Daß dies alles keine alten und festen Theorien sind, sieht man besonders aus dem Buch der Jubiläen 7, 20, wo sich eine ganz andere Aufzählung von Geboten findet, welche Noa seinen Nachkommen gegeben habe (eine ähnliche Aufzählung der Hauptgebote 20, 2—9). S. überh. *Selden*, *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, *Lond.* 1640. *Argentorat.* 1665. *Slevogt*, *De proselytis Judaeorum c.* 40 (in *Ugolini*, *Thes.* XXII, 841f.). *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 268 *sqq.* *Deyling*, *Observationes sacrae* II, Nr. 38 *p.* 464 *sq. ed. Lips.* 1722 (daselbst auch andere Literatur). *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 40 *sq.* (daselbst auch andere Literatur). *Waehner*, *Antiquitates Ebraeorum* II, 163 *sq.* Leyrer in Herzogs Enc. 1. Aufl. XII, 250. Delitzsch, ebendas. 2. Aufl. XII, 300. Weber, System etc. S. 253f. Hamburger, Real-Enc. II, 863—866 (Artikel „Noachiden"). *S. Krauß*, *Les préceptes des Noachides* (*Revue des études juives t.* XLVII, 1903, *p.* 32—40). *Greenstone*, Art. *Laws Noachian* in: *The Jewish Encyclopedia* VII, 1904, *p.* 648—650.

78) Die Theorie ist auch, wie die angeführte Stelle *Aboda sara* 64b zeigt, nur beiläufig hingeworfen, gar nicht ernsthaft durchdacht. Eine Zusammenstellung der alttestamentlichen Bestimmungen über die גרים würde andere Resultate ergeben haben (s. überh. *Exod.* 12, 43—50. 20, 10. 22, 20. 23, 9. 12. *Levit.* 17, 8. 10. 13. 15. 18, 26. 19, 10. 19, 33—34. 20, 2. 24, 16—22. *Num.* 15, 14—16. 19, 10. *Deut.* 5, 14. 14, 21. 24, 14. *Ezechiel* 14, 7. Genaueres, mit Unterscheidung der verschiedenen Zeitperioden, bei Bertholet a. a. O., speziell über die Bestimmungen des Priesterkodex S. 152ff.; vgl. auch Ed. Meyer,

τὸν θεόν haben demnach, wie man sieht, die גרי תושב gar nichts zu tun, wie ja auch das, was wir aus der Geschichte über die *σεβόμενοι* wissen, gar nicht mit den rabbinischen Forderungen in betreff der גרי תושב übereinstimmt[79].

Über die Unterweisung der Proselyten vor ihrer Aufnahme wissen wir nichts. Sie werden inhaltlich denselben Unterricht genossen haben, wie die heranwachsenden Gemeindeglieder, nach Zeit und Ort gewiß sehr verschieden. Selbstverständlich hat sich der Unterricht nicht auf die religiösen und moralischen Grundwahrheiten beschränkt, sondern sich ganz wesentlich auch auf den rituellen Inhalt des Gesetzes erstreckt. Die Versuche, aus der urchristlichen Literatur Näheres über den Inhalt der Proselytenunterweisung zu ermitteln, geben uns im günstigsten Falle nur ein Bild von einzelnen Seiten dieses Unterrichts, nämlich von der religiösen und moralischen, nicht aber vom Unterricht im Gesetz, der sicher ein Hauptpunkt war[80]. Selbst die *σεβόμενοι* wurden

---

Die Entstehung des Judenthums S. 232f. Benzinger, Art. „Fremdlinge" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VI, 262ff.). Man sieht also, daß die jüdischen Gelehrten sich mit dieser Materie gar nicht *ex professo* beschäftigt haben. Auch die verschiedenen Antworten, welche *Aboda sara* 64b auf die aufgeworfene Frage gegeben werden, zeigen, daß es sich nur um eine beiläufig ausgesprochene Ansicht, nicht um eine in der Praxis feststehende Sitte handelt.

79) Den obigen Ausführungen haben z. B. zugestimmt: *Porter* in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 135. v. Dobschütz in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 120.

80) Vgl. bes. Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, 2. Aufl. 1896. Ders., Artikel „Apostellehre" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. I, 1896, S. 723—726. — In verschiedenen altchristlichen Schriften, bes. im Barnabasbrief *c.* 18—20, in der *Διδαχή c.* 1—6 und in der sog. apostolischen Kirchenordnung (s. über diese Achelis in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. I, 730ff. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 1903, S. 262ff.) finden sich parallele Abschnitte, welche unter dem Titel der „beiden Wege" (*δύο ὁδοί*) einen kurzen Katechismus der Moral darbieten (vgl. dazu auch Hilgenfeld, *Nov. Testam. extra canonem receptum fasc.* IV, *ed.* 2. 1884). Das Verhältnis der parallelen Texte zu einander macht es sehr wahrscheinlich, daß keiner der vorliegenden Texte die Quelle der anderen war, daß sie vielmehr alle auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen. Und diese Quelle ist vielleicht, wie man nach dem Zurücktreten des Christlichen vermuten kann, eine jüdische gewesen (die vorhandenen Texte haben freilich bereits die beiden Grundgebote der Gottes- und Nächstenliebe in Verbindung miteinander, was doch als spezifisch christlich zu betrachten sein wird, s. Hennecke, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1901, S. 61. Seeberg, Die beiden Wege S. 33f.; andererseits ist das Bild von den „zwei Wegen" allerdings schon alttestamentlich-jüdisch, s. *Jerem.* 21, 8. *Testam.* XII *Patr. Aser* 1, 3—5: *δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Pirke Aboth* II, 9). Auf Grund dieser Be-

ja zur Beobachtung der elementarsten Ritualgebote angehalten. Von den eigentlichen Proselyten gilt das Wort des Paulus, daß, wer sich beschneiden läßt, schuldig ist, das ganze Gesetz zu tun (*Gal.* 5, 3), wenn dies auch mit sehr verschiedener Strenge gehandhabt worden ist.

Bei der Aufnahme wirklicher Proselyten in die jüdische Gemeinde waren nach dem Talmud drei Stücke erforderlich: 1) מִילָה Beschneidung, 2) טְבִילָה Taufe, d. h. ein Tauchbad zum Zweck levitischer Reinigung, 3) הַרְצָאַת דָּמִים ein Opfer (eigentl. gnädige Annahme von Blut). Bei Frauen kamen nur die beiden letzteren in Betracht[81]. Nach der Zerstörung des Tempels fiel

---

obachtung nimmt Harnack, nach dem Vorgang von Taylor, *The teaching of the twelve apostles*, 1886, an, daß die beiden Wege „ein für Proselyten bestimmter Katechismus" waren (für jüdischen Ursprung z. B. auch: Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung von 1884—1900, S. 48 bis 58; Kohler, Art. *Didache* in: *The Jewish Encyclopedia* IV, 1903, *p.* 585 bis 588 [hält die ganze Didache für eine jüdische Schrift in christlicher Bearbeitung]; Scherman, Eine Elfapostelmoral oder die X-Recension der beiden Wege, 1903 [dazu Theol. Litztg. 1905, 75]; *Bartlet* in *Hastings' Dictionary of the Bible, Extra-Volume* 1904, *p.* 438—451; Drews in Henneckes Neutestl. Apokryphen 1904, S. 184f. Wichtig für die Quellenkritik ist auch der altlateinische Text der beiden Wege, herausgeg. von Schlecht, *Doctrina XII apostolorum* 1900, Ders., Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche 1901; dazu Harnack, Theol. Litztg. 1900, 638, v. d. Goltz, Theol. Litztg. 1903, 448. Mit Hilfe des alten Lateiners hat Hennecke die Grundschrift zu rekonstruieren versucht, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1901, S. 58—72; er hält dieselbe aber für christlich; auch andere, wie z. B. Hoennicke, Das Judenchristentum 1908, S. 272—274, haben die Hypothese des jüdischen Ursprungs abgelehnt). — Auf der Voraussetzung, daß die beiden Wege jüdischen Ursprungs sind, hat dann Alfr. Seeberg weitergebaut und diesen Katechismus des Judentums, den er übrigens nicht als schriftlichen, sondern nur als stereotypen mündlichen Lehrstoff sich vorstellt, auch mit elementaren Ritualgeboten und mit einer „Gotteslehre" und einem „eschatologischen Lehrstück" ausgestattet (Alfr. Seeberg, Die beiden Wege und das Aposteldekret, 1906. Ders., Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, 1908). Dadurch gewinnt die Hypothese ein wesentlich anderes Aussehen als bei Harnack. Aber der von Seeberg gesammelte Stoff zeigt im günstigsten Falle nur, wie wir uns ungefähr den jüdischen Unterricht in der Diaspora vorzustellen haben. Greifbare Resultate im einzelnen, auch nur von annähernd solcher Bestimmtheit, wie Seeberg sie glaubt erreichen zu können, lassen sich nicht gewinnen. Und auf alle Fälle hat der Unterricht im Zeremonialgesetz einen breiteren Raum eingenommen, als es nach den Ausführungen Seebergs (Die Didache des Judentums S. 2—4) der Fall gewesen wäre.

81) *Kerithoth* 81[a] (nach anderen Ausgaben 9[a]; es ist die Erläuterung zu Mischna *Kerithoth* II, 1): „Eure Väter traten nicht anders in den Bund ein als durch Beschneidung, Tauchbad und Darbringung von Blut. Auch jene (die Fremdlinge) sollen nicht anders in den Bund eintreten als durch Beschnei-

selbstverständlich auch das Opfer weg. Alle drei werden schon in der Mischna als herkömmlich vorausgesetzt[82]; ja sie sind für das rabbinische Judentum so selbstverständlich, daß sie auch ohne bestimmte Zeugnisse schon für das Zeitalter Christi als herrschend anzunehmen wären. Denn wie man nur durch die Beschneidung in die Gemeinschaft Israels eintreten konnte, so war es auch selbstverständlich, daß ein Heide, der ja als solcher unrein war, weil er die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, bei seinem Eintritt in die jüdische Gemeinschaft ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen hatte. Ebenso war aber ein Heide als solcher auch מְחֻסַּר כַּפָּרָה „ermangelnd der Sühne", und blieb dies so lange „bis für ihn Blut gesprengt wurde"[83]. Seltsamerweise ist in betreff eines dieser Stücke, nämlich der Taufe, seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bei christlichen Gelehrten die Ansicht herrschend geworden, daß sie im Zeitalter Christi noch nicht üblich gewesen sei. Ursprünglich waren es dogmatische Motive, welche zu dieser Behauptung geführt hatten; in neuerer Zeit ist es nur mangelnde Sachkenntnis, welche dem einmal herrschend gewordenen Vorurteil eine so zähe Dauer verliehen hat[84]. Man

dung, Tauchbad und Darbringung (eigentl. gnädige Annahme) von Blut". S. die Stelle auch bei *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 34 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselyten-Taufe S. 20, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 138. — *Jebamoth* 46[a]: לעולם אין גר עד שימול ויטבול „Ein Proselyte ist dies erst dann, wenn er beschnitten ist und ein Tauchbad genommen hat..... Von einem Proselyten, der beschnitten ist, aber nicht gebadet hat, sagt R. Elieser, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wirs bei unseren Vätern, daß sie beschnitten wurden, aber nicht badeten. Von einem, der gebadet hat, aber nicht beschnitten ist, sagt R. Josua, er sei doch ein Proselyte; denn so finden wirs bei unseren Müttern, daß sie badeten, aber nicht beschnitten wurden. Die Gelehrten sagen aber, der eine wie der andere ist kein Proselyte". S. die Stelle auch bei *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 35 *ed. Londin.*), bei Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 22, und bei Schneckenburger, Ueber das Alter der jüd. Proselyten-Taufe S. 136 f. — Im Anschluß an diese talmudischen Bestimmungen fordert auch Maimonides dreierlei: מילה, טבילה und קרבן, wobei er ausdrücklich bemerkt, daß auch die Frauen zu den beiden letzteren verpflichtet seien. S. die Stelle bei *Selden*, *De synedriis lib.* I *c.* 3 (*t.* I *p.* 37 bis 40 *ed. Londin.*). Überh.: *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 3, 6. *Slevogt*, *De proselytis c.* 11 (*Ugolini* XXII, 815). *Danz*, *Baptismus proselytorum c.* 16 (bei *Meuschen*, *Nov. Test. etc. p.* 250). *Carpzov*, *Apparatus p.* 43. Leyrer in Herzogs Enc. XII, 242 ff. *Isr. Lévi*, *Revue des études juives t.* LIII, 1907, *p.* 59—61.

82) Beschneidung und Tauchbad: *Pesachim* VIII, 8 = *Edujoth* V, 2. Opfer: *Kerithoth* II, 1.

83) *Kerithoth* II, 1.

84) Die Literatur hierüber verzeichnen: *Carpzov*, *Apparatus historico-*

braucht doch nur einigermaßen das pharisäische Judentum im Zeitalter Christi zu kennen, um zu wissen, wie oft auch ein geborener Jude auf Grund der Gesetze Lev. 11—15 und Num. 19 genötigt war, ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen: *Judaeus quotidie lavat quia quotidie inquinatur*, sagt Tertullian mit Recht[85]. Ein Heide aber, der die levitischen Reinheitsgesetze nicht beobachtete, war selbstverständlich als solcher unrein. Wie war es also möglich, ihn in die jüdische Gemeinschaft aufzunehmen, ohne daß er sich einer טְבִילָה (einem levitischen „Tauchbade") unterzogen hätte? Diese allgemeine Erwägung ist für sich allein so zwingend, daß auf die einzelnen Zeugnisse gar kein großes Gewicht zu legen ist. Es ist aber doch auch unverkennbar, daß in der Mischna das „Tauchbad" für einen Proselyten bereits als gültige Regel vorausgesetzt wird[86]. Ebenso kann die vielbesprochene Stelle aus Arrian

criticus p. 46*sq.* Bengel, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe S. 1—13. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe S. 4—32. Winer RWB. II, 286 (Art. Proselyten). Leyrer in Herzogs Real-Enc. XII, 245. De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, 4. Aufl. (1864) S. 376. Meyer, Commentar zu Matth. 3, 6. — Hervorzuheben sind: *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu Matth. 3, 6. *Danz*, *Baptismus proselytorum Judaicus* (bei *Meuschen*, *Nov. Test. ex Talmude illustratum p.* 233—287). Ders., *Antiquitas baptismi initiationis Israelitarum vindicata* (ebendas. *p.* 287—305). *Carpzov*, *Apparatus historico-criticus p.* 46—50. Bengel, Ueber das Alter der jüdischen Proselytentaufe, Tübingen 1814. Schneckenburger, Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus, Berlin 1828. Lübkert, Theol. Stud. und Krit. 1835, S. 690ff. Winer RWB. II, 285f. Leyrer in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 242—249. Delitzsch ebendas. 2. Aufl. XII, 297—299. Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik I, 216ff. *Edersheim*, *The life and times of Jesus the Messiah* (2. *ed.* 1884) II, 745—747. *Renan*, *Marc-Aurèle* 1882, *p.* 526*sq.* *S. Krauß*, Art. *Baptism* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 499*sq.* Alfr. Seeberg, Das Evangelium Christi 1905, S. 97—109 (mit Mitteilungen von Chwolson). — Unter diesen sind Lightfoot, Danz, Bengel, Delitzsch, Zezschwitz, Edersheim, Renan, Krauß, Seeberg für das hohe Alter der Proselytentaufe, die übrigen dagegen; unter ihnen hat namentlich Schneckenburger das Urteil der Neueren beherrscht.

85) *Tertullian. De baptismo c.* 15.

86) *Pesachim* VIII, 8 (= *Edujoth* V, 2): „Ein Leidtragender kann sogleich abends, nachdem er gebadet hat, das Passa mitessen; andere heilige Opfer aber nicht ..... Wenn sich ein Heide am Tage vor Passa hatte beschneiden lassen, so sagt die Schule Schammais: er darf (noch an demselben Tage) baden und Abends sein Passa mitessen (טובל ואוכל את פסחו לערב); die Schule Hillels aber sagt: wer von der Vorhaut herkommt, ist wie einer, der von einem Grabe herkommt". — Das hier erwähnte Tauchbad des Proselyten soll nach Gabler vorgeschrieben sein, „weil der Proselyte durch die Beschneidung(!) verunreinigt war, und ein Unreiner unter den Juden eigentlich an

(erste Hälfte des zweiten Jahrh. nach Chr.), wie mir scheint, nicht anders als von der Proselytentaufe verstanden werden[87]. Auch das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, dessen jüdischer Ursprung wenigstens wahrscheinlich ist, verlangt von den sich bekehrenden Heiden als äußeres Zeichen ihrer Bekehrung die Wassertaufe[88]. Die beiden letzteren Zeugnisse sind deshalb besonders bemerkenswert, weil sie nur von dem Tauchbad, nicht von der Beschneidung sprechen. Also selbst da, wo eine volle Aufnahme in die Gemeinschaft Israels nicht stattgefunden hat, ist wenigstens das Wasserbad gefordert worden. Gegenüber all diesen Argumenten will das „Schweigen" des Philo und Josephus, auf welches man so großes Gewicht gelegt hat, schlechterdings nichts besagen. Denn es hat bis jetzt noch niemand eine Stelle nachzuweisen vermocht, wo diese notwendig davon sprechen müßten. In neuerer

---

dem Passamahl nicht teilnehmen durfte" (Gabler, Journal für auserlesene theologische Literatur, dritten Bandes zweites Stück, Nürnberg 1807, S. 436—440). So auch Bengel, Proselytentaufe S. 90 Anm. Schneckenburger S. 116ff. Winer RWB. II, 286. Leyrer XII, 246. Wenn diese seltsame Meinung von einer Verunreinigung durch die Beschneidung auch richtig wäre, so würde ja doch auch nach dieser Auffassung die Vorschrift eines Tauchbades für jeden Proselyten ohne Unterschied gelten, gleichviel ob er am 14. Nisan oder wann sonst beschnitten worden ist. In Wahrheit wird aber das Tauchbad aus dem Grunde als selbstverständlich vorausgesetzt, weil der Heide als solcher unrein ist; und es wird nur darüber disputiert, ob ein Heide wie ein einfach Unreiner zu behandeln ist, so daß die Unreinheit, nachdem er ein Tauchbad genommen hat, am Abend desselben Tages aufhört, oder ob er wie ein im schwereren Grade, also auf sieben Tage Unreiner zu behandeln ist („wie einer, der von einem Grabe herkommt" nach *Num.* 19). Vgl. Delitzsch a. a. O. XII, 299. Ad. Schwarz, Die Erleichterungen der Schammaiten und die Erschwerungen der Hilleliten (auch unter dem Titel: Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten, I), Wien 1893, S. 88—90.

87) *Arrian. Dissertat. Epicteti* II, 9: *Ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα εἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν· οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται. Ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* — Arrian will hier zeigen, daß einer nur dann ein wahrer Philosoph sei, wenn er nach seinen Grundsätzen auch wirklich handele. So sei es ja auch mit den Juden. Wenn einer sich einen Juden nenne, aber nicht als solcher lebe, so lasse man ihn nicht als Juden gelten. „Wenn einer aber die Lebensweise des Getauften und Erwählten (in die Religionsgemeinschaft Aufgenommenen) annimmt, dann ist er wirklich und heißt er ein Jude". — Die bildliche Fassung von *βεβαμμένου* (eingeweiht) ist hier doch ebenso unwahrscheinlich wie die Meinung, daß Arrian Juden und Christen verwechsle. Vgl. bes. die gründliche Erörterung bei Bengel S. 91—99. Die Erklärung Schneckenburgers aber „das *παθος* eines Solchen, der stets sich taufen muß" (S. 86, überh. S. 78—89) ist wegen des *Perfect.* unmöglich.

88) *Orac. Sibyll.* IV, 164.

Zeit hat man denn auch anerkannt, daß die aufzunehmenden Proselyten wohl ein levitisches Reinigungsbad zu nehmen hatten. Dies sei aber, so meint man, von der „Taufe" verschieden[89]. Leider weiß jedoch niemand anzugeben, worin denn der Unterschied bestehen soll. Er besteht auch wirklich nur im deutschen Ausdruck. Denn im Hebräischen ist es dem Namen und der Sache nach dasselbe, nämlich eine טְבִילָה, für deren Wesen es sehr unerheblich ist, ob sie mit etwas mehr oder etwas weniger liturgischem Zeremoniell ausgestattet ist[90].

Die zum Judentum Übergetretenen haben zuweilen auch einen hebräischen Namen angenommen. Ein sehr merkwürdiges altes Beispiel hierfür bieten die jüdisch-aramäischen Urkunden von Assuan aus der Perserzeit (s. oben S. 28 f.). Auf einer dieser Urkunden vom J. 420 vor Chr. kommt ein Ägypter Namens As-Hor, Sohn des Teos (oder Tachos) vor. Derselbe Mann heißt vier Jahre später, 416 vor Chr., Nathan (die Identität ergibt sich aus der Identität seiner Frau und Söhne, s. oben S. 29). Offenbar war er inzwischen zum Judentum übergetreten und hat dabei den Namen Nathan angenommen. — Ein anderes Beispiel ist die auf einer römischen Grabschrift vorkommende *Beturia Paulina*, welche als Proselytin *Sara* heißt (s. oben S. 168).

Auf zwei römischen Grabschriften kommen Patrone von Proselyten vor (s. oben S. 168: *Felicitas proselita . . . Patronus vene merenti.* — *Nicete proselyto . . . Dionysias patrona fecit*). Sollten diese ein Analogon unserer Taufpathen sein?

---

89) So z. B. Winer RWB. II, 286. Leyrer in Herzogs RE. XII, 247. Keil, Bibl. Archäologie 2. Aufl. (1875) S. 341. Übrigens auch Schneckenburger S. 176. 184f.

90) Die älteste Beschreibung des Ritus, welche wir haben, ist meines Wissens die im Traktat *Gerim c.* I (deutsch in: Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons Bd. I, 1894, S. 617; der Traktat ist nachtalmudisch); vgl. ferner: *Buxtorf*, *Lex. col.* 407 *sq.* *Slevogt*, *De proselytis c.* 13 (bei *Ugolini*, *Thes.* XXII, 817 *sq.*). Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums (1851) S. 349. Delitzsch in Herzogs RE. 2. Aufl. XII, 297. — Das Wesentlichste ist dabei die Anwesenheit von Zeugen, die gewiß auch schon für die vortalmudische Zeit vorauszusetzen ist. Übrigens gibt meines Wissens auch der Talmud noch keine nähere Beschreibung des Zeremoniells. Es ist also völlig aus der Luft gegriffen, wenn behauptet wird, die im Talmud erwähnte טבילה sei eine andere als die in der Mischna erwähnte. — Richtig ist dagegen, daß die johanneische und die christliche Taufe etwas wesentlich anderes ist als die jüdische Proselytentaufe, nämlich deshalb, weil sie nicht Herstellung levitischer Reinheit zum Zweck hat, sondern Symbol der sittlichen Reinigung ist. Die Wahl dieses Symbols ist aber allerdings durch die Sitte der jüdischen Waschungen veranlaßt.

Die Pflichten und Rechte der Proselyten sind von den jüdischen Gelehrten in manchen Einzelheiten genau festgestellt worden[91]. Im allgemeinen ist es nach korrekt pharisäischer Anschauung selbstverständlich, daß sie das ganze Gesetz zu beobachten haben (Gal. 5, 3); so namentlich auch in betreff der heiligen Abgaben[92]. Der Scharfsinn der Gelehrten hat aber hierbei doch sehr sorgfältig gewisse Grenzen gezogen, besonders in betreff des *terminus a quo*, von dem an die Verpflichtung eintritt. Abgabepflichtig sind nur diejenigen Einkünfte des Proselyten, die nach seinem Übertritt in abgabepflichtigen Zustand kommen[93]. Brüder, die vor dem Übertritt der Mutter geboren sind, sind nicht zur Leviratsehe verpflichtet[94]. Auf Mädchen, welche vor dem Übertritt der Mutter geboren sind, findet das Gesetz *Deut.* 22, 13—21 keine Anwendung[95]. Die letztere Bestimmung zeigt schon, wie mit der Abgrenzung der Pflichten auch eine Abgrenzung der Rechte verbunden ist. So stehen auch in manchen eherechtlichen Beziehungen nur diejenigen Proselytinnen, welche beim Übertritt noch nicht drei Jahre und einen Tag alt waren, den geborenen Jüdinnen gleich[96]. Zur Ehe mit Priestern können Proselytinnen niemals zugelassen werden; und die Töchter von Proselyten nur dann, wenn der eine Teil der Eltern Israelite von Geburt war, | was selbst bis ins zehnte Glied gilt[97]. Andererseits dürfen Proselytinnen einen Entmannten oder Verstümmelten heiraten, was geborenen Jüdinnen nach *Deut.* 23, 2 verboten ist[98]. Die rechtliche Bestimmung, daß jemand, der aus Fahrlässigkeit eine Frau schlägt, so daß ihr das Kind abgeht, Schadenersatz zu leisten hat, gilt nicht in bezug auf Proselytinnen[99]. Dagegen gilt das Gesetz

---

91) Die Stellen der Mischna s. oben Anm. 71. — Vgl. auch den Traktat *Gerim* in den von Raphael Kirchheim herausgegebenen *Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani*, Frankfurt a/M. 1851 (einige Proben in deutscher Übersetzung geben: Winter und Wünsche a. a. O. I, 616—618). Im allgemeinen: Bertholet S. 315-349.

92) *Bikkurim* I, 4. *Schekalim* I, 3. 6. *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6. *Chullin* X, 4.

93) *Pea* IV, 6. *Challa* III, 6. *Chullin* X, 4.

94) *Jebamoth* XI, 2.

95) *Kethuboth* IV, 3.

96) *Kethuboth* I, 2. 4. III, 1. 2.

97) *Jebamoth* VI, 5. *Kidduschin* IV, 7. *Bikkurim* I, 5.

98) *Jebamoth* VIII, 2.

99) *Baba kamma* V, 4. Die Kommentatoren beschränken dies auf den Fall, daß der Mann der Frau bereits tot ist und selbst Proselyte war. In diesem Falle sei den Erben nicht Schadenersatz zu leisten (s. Surenhusius' Mischna IV, 40). Für diese einschränkende Erklärung bietet der Zusammen-

vom Trinken des Eiferwassers (*Num.* 5, 11ff.) auch für Proselytinnen[100].

Gerade die Sorgfalt, mit welcher diese Grenzen gezogen werden, zeigt uns, daß im wesentlichen die Proselyten in bezug auf Pflichten und Rechte doch als den geborenen Israeliten gleichstehend betrachtet werden. Die Kluft freilich, die zwischen einem geborenen Kinde Abrahams und einem Nichtabrahamiden durch die Geburt begründet war, konnte doch niemals überbrückt werden. Ein Proselyte kann die Väter Israels niemals „seine“ Väter nennen[101], und in der Rangliste der Theokratie kommt ein Proselyte sogar nach einem Nathin[102]. Wenn das humane jüdische Recht auch mit Berufung auf *Exod.* 22, 20 einschärft, man solle den Sohn eines Proselyten niemals in liebloser Weise an den früheren Wandel seiner Väter erinnern[103], so haben die Proselyten im großen und ganzen doch niemals die gleiche Achtung genossen wie die geborenen Juden. Was Rabbi Juda von den Proselyten in Rekem voraussetzt, daß sie nämlich | in der Gesetzesbeobachtung nachlässig seien[104], das ist wohl auch die nicht unbegründete Durchschnittsmeinung gewesen, wie denn im Talmud viel über die Proselyten geklagt wird.[105].

---

hang nur teilweise eine Handhabe, insofern vorher von dem Falle die Rede ist, daß der Mann der Frau bereits tot ist. Für die andere Voraussetzung, daß er selbst Proselyte war, fehlt jede Berechtigung, und damit fällt die Erklärung überhaupt dahin (dies gegen Rosenthal, *Revue des études juives* XIII, 318).

100) *Edujoth* V, 6.

101) *Bikkurim* I, 4: „Ein Proselyt bringt die Erstlinge dar, ohne das Bekenntnis *Deut.* 26, 3ff. zu sprechen, weil er nicht sagen kann: Welches du unsern Vätern geschworen hast, uns zu geben. Wenn aber seine Mutter aus Israel war, so spricht er das Bekenntnis. Wenn ein solcher für sich allein betet, so sagt er: Der Gott der Väter Israels. Und wenn er in der Synagoge ist, so sagt er: Der Gott eurer Väter. Wenn aber seine Mutter aus Israel ist, so sagt er: Der Gott unserer Väter“.

102) *Horajoth* III, 8: „Ein Priester geht einem Leviten (im Range) vor, ein Levite einem Israeliten, ein Israelite einem Bastard, ein Bastard einem נָתִין, ein Nathin einem Proselyten, ein Proselyt einem freigelassenen Sklaven“.

103) *Baba mexia* IV, 10.

104) *Nidda* VII, 3.

105) Günstige und ungünstige Urteile stellt zusammen: *Isr. Lévi*, *Les rabbins de l'époque talmudique étaient-ils favorables ou hostiles au prosélytisme?* (*Revue des études juives t.* LI, 1906, *p.* 1—29). — Sehr stark schärft Philo die Pflicht ein, die Proselyten als Brüder aufzunehmen, *De caritate* § 12 (*Mang.* II, 392): *κελεύει* [*scil.* Moses] *ἀγαπᾶν τοὺς ἐπήλυδας, μὴ μόνον ὡς φίλους καὶ συγγενεῖς ἀλλὰ καὶ ὡς ἑαυτούς* usw.

Nach der deuteronomischen Gesetzgebung sollten zwei Völker, die Ammoniter und Moabiter, niemals in die Gemeinde Israels aufgenommen werden, auch nicht im zehnten Gliede (*Deut.* 23, 4). Aus Anlaß dieser Bestimmung soll einmal zur Zeit Gamaliels II. die Frage kontrovers geworden sein, ob ein ammonitischer Proselyt, der in die Gemeinde eintreten wollte, zugelassen werden dürfe. Gamaliel entschied verneinend, R. Josua aber bejahend, weil die alten Ammoniter längst nicht mehr da seien. Die Ansicht R. Josuas fand die Zustimmung der Gelehrten[106].

---

§ 32. Die palästinensisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

So zweifellos es einerseits ist, daß der Eifer für Gottes Gesetz und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft die beiden charakteristischen Merkmale des Judentums in unserer Periode bildeten, so darf andererseits doch nicht übersehen werden, daß diese Interessen in sehr mannigfaltiger Weise sich äußerten, und daß daneben auf dem Gebiete des geistigen Lebens auch noch andere Bestrebungen einhergingen, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit jenen standen. In welchem Maße dies der Fall war, lehrt uns ein Blick auf die jüdische Literatur in unserer Periode. Das Aussehen derselben ist ein so mannigfaltiges, daß es schwer ist, alle einzelnen Züge zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Und zwar gilt dies schon von der Literatur des palästinensischen Judentums; noch viel mehr aber, wenn wir auch die Literatur des hellenistischen Judentums mit in Betracht ziehen. Es öffnet sich dann vor unseren Blicken ein Gebiet, so weitumfassend, so verschiedenartig gestaltet, daß man die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Gebilde fast nicht mehr zu erkennen vermag.

Zwei Hauptgruppen lassen sich in dieser bunten Mannigfaltigkeit zunächst unterscheiden: die palästinensische und die hellenistische. Wir wählen diese Bezeichnungen in Ermangelung von besseren und teilen darnach auch unsern Stoff in zwei Hauptabschnitte. Es ist dabei aber nachdrücklich zu betonen, daß die Grenze zwischen beiden Gruppen eine fließende ist und die Bezeichnungen sehr *cum grano salis* zu verstehen sind. Wir verstehen unter der palästinensisch-jüdischen Literatur diejenige, welche im wesentlichen (aber auch nur im

106) *Jadajim* IV, 4.

wesentlichen) den Standpunkt des pharisäischen Judentums vertritt, wie es in Palästina sich ausgebildet hat; unter der hellenistisch-jüdischen diejenige, welche entweder in der Form oder im Inhalt in irgendwie bemerkenswerter Weise hellenistische Beeinflussung zeigt. Die Produkte der ersteren Gruppe sind der Mehrzahl nach in hebräischer Sprache geschrieben; aber die Abfassung in dieser kann nicht das entscheidende Merkmal bilden, schon deshalb nicht, weil in manchen Fällen es sich nicht mehr konstatieren läßt, ob das Hebräische oder das Griechische die Ursprache war; sodann aber auch deshalb nicht, weil die griechische Sprache bei einigen etwas rein Äußerliches und Zufälliges ist. Wir stellen daher in diese Gruppe auch einige Schriften, welche vielleicht, ja wahrscheinlich von vornherein griechisch geschrieben sind, und behalten der anderen Gruppe nur diejenigen vor, bei welchen der hellenistische Einfluß entweder in der Form oder im Inhalt einigermaßen deutlich hervortritt. Die Grenze zwischen beiden läßt sich aber nicht scharf fixieren: man kann einige Schriften fast mit demselben Recht zu der einen wie zu der anderen Gruppe zählen. Und wie unsere Unterscheidung nicht besagt, daß die einen hebräisch, die anderen griechisch geschrieben sind, so soll auch mit der Bezeichnung „palästinensisch“ nicht gesagt sein, daß diese alle in Palästina geschrieben sind. Es hat palästinensisches Judentum auch außerhalb Palästinas gegeben, wie umgekehrt auch hellenistisches Judentum in Palästina.

Dem „palästinensischen“ Judentum haben literarische Bestrebungen als solche in unserer Periode im Grunde fern gelegen. Man könnte fast sagen: es hat überhaupt keine Literatur gehabt. Denn die einzelnen literarischen Erzeugnisse, die es hervorgebracht hat, verfolgen der Mehrzahl nach praktische Zwecke und stehen nur in einem sehr losen Zusammenhang unter einander. Hier zeigt sich eben doch, daß der Eifer für das Gesetz und den väterlichen Glauben das Hauptinteresse absorbierte. Wer zur Feder griff, tat es in der Regel, um in irgend einer Form zum Festhalten an diesen Gütern zu ermahnen oder indirekt auf Befestigung der gesetzestreuen Gesinnung hinzuwirken. Literarische Tätigkeit als solche und Pflege der Literatur im Interesse der allgemeinen Bildung kennt das genuine Judentum nicht. Seine „Bildung“ besteht in der Kenntnis und Ausübung des Gesetzes.

Von diesem Standpunkte aus war es schon etwas Außergewöhnliches, daß man in der Blütezeit der hasmonäischen Dynastie die vaterländische Geschichte aufzeichnete (erstes Makkabäerbuch, Chronik Hyrkans). Es setzt dies ein patrio-

tisches Selbstgefühl voraus, welchem die vaterländische Geschichte als solche von Wert ist. Später, seit dem Niedergang der hasmonäischen Dynastie, finden wir keine Spur mehr von solcher jüdischen Geschichtschreibung: Josephus ist für diese Zeit ganz auf außerjüdische Quellen angewiesen. — In näherem Zusammenhang mit den Bestrebungen des gesetzlichen Judentums steht es bereits, wenn die Psalmendichtung in unserer Periode nach älteren Mustern fortgesetzt wurde (makkabäische Psalmen, Psalter Salomonis). Diese Lieder haben ja alle den Zweck der religiösen Erbauung, also — da man unter Religion damals das Festhalten am Gesetz verstand — mehr oder weniger den Zweck, die gesetzestreue Gesinnung zu pflegen und zu beleben. — Direkt auf Befestigung dieser Gesinnung wirkt in unserer Periode die Spruchweisheit hin. Denn so mannigfaltig auch die Lebensweisheit ist, die in den Sprüchen des Jesus Sirach dargelegt ist: ihr Anfang und Ende ist doch: Fürchte Gott und halte seine Gebote. Vollends in den Sprüchen der Schriftgelehrten aus der Zeit der Mischna, die in den Pirke Aboth zusammengestellt sind, erklingt in allen Tonarten die Mahnung zu strenger Gesetzeserfüllung. — Demselben Zweck dient aber auch eine Literaturgattung ganz anderer Art: die paränetische Erzählung (Judith, Tobit). Wenn hier in freier Dichtung die Taten und Schicksale von Personen vorgeführt werden, die durch heroischen Glaubensmut oder exemplarische Frömmigkeit sich auszeichneten und sich dabei des Beistandes Gottes zu erfreuen hatten, so ist der Zweck der Erzählung nicht die Unterhaltung des Lesers, sondern die Einschärfung der Wahrheit, daß Gottesfurcht auch die höchste Weisheit sei, und zwar eine Gottesfurcht im Sinne des gesetzlichen, pharisäischen Judentums. — Noch beliebter als die paränetische Erzählung war in unserer Periode die eigentliche prophetische Mahnrede, und zwar eine Mahnrede, welche sich stützte auf angebliche besondere Offenbarungen in betreff der künftigen Geschicke des Volkes. Man liebte es, solche Offenbarungen anerkannten Autoritäten der Vorzeit in den Mund zu legen, um dadurch den darauf gegründeten Mahnungen und Tröstungen besonderes Gewicht zu verleihen. Der Zweck dieser prophetischen Pseudepigraphen (Daniel, Henoch, Himmelfahrt Mosis, Apokalypse Baruchs, Apokalypse Esras, Testamente der zwölf Patriarchen u. a.) war also immer ein eminent praktischer: Tröstung über die Leiden der Gegenwart und Ermunterung zum festen Ausharren beim Gesetz durch Hinweisung auf die Gewißheit von Lohn und Strafe in der Zukunft. — Alle diese literarischen Erzeugnisse stehen mit der berufsmäßigen Tätigkeit der Schrift-

gelehrten nicht in unmittelbarem Zusammenhang. Sie dienen zwar der Beförderung gesetzestreuer Gesinnung, haben es aber mit dem Gesetz und den heiligen Schriften als solchen nicht zu tun; vielmehr sind sie freie literarische Erzeugnisse von sehr verschiedenartiger Form, meist in Anlehnung an ältere Muster. Die Tätigkeit der Schriftgelehrten, welche sich auf den Text der heiligen Schriften bezog und diesen entweder nach seiner gesetzlichen oder nach seiner geschichtlichen und dogmatischen Seite bearbeitete, ist in unserer Periode noch vorwiegend mündlich ausgeübt worden. Namentlich gilt dies von der Bearbeitung des Gesetzes. Erst gegen Ende unserer Periode, zur Zeit R. Akibas, hat man angefangen, die Resultate dieser gelehrten Bearbeitung des Gesetzes schriftlich zu fixieren (s. oben Bd. II, S. 443 f.)[1]. Dagegen hat es literarische Bearbeitungen der heiligen Geschichte im Geiste der Schriftgelehrsamkeit allerdings schon in unserer Periode gegeben. Schon das Buch der Chronik kann hierher gerechnet werden, insofern es die ältere Geschichte Israels nach den Idealen des späteren Judentums umarbeitet (s. oben Bd. II, S. 401 f.). Ein klassisches Muster des haggadischen Midrasch ist aber das Buch der Jubiläen, welches jedenfalls noch in unsere Periode gehört. Es bearbeitet die Geschichte der kanonischen Genesis ganz in der Weise des rabbinischen Midrasch. Andere literarische Erzeugnisse, die wahrscheinlich auch noch unserer Zeit angehören, greifen einzelne Episoden oder Personen der heiligen Geschichte heraus und verherrlichen diese durch frei erdichtete Legenden (Adambücher, Geschichte des Jannes und Jambres und anderes). Es scheint jedoch, daß auf diesem Gebiete zunächst | das hellenistische Judentum mehr geleistet hat als das rabbinische. Für letzteres beginnt die Blüte der haggadischen Dichtung erst im talmudischen Zeitalter. Der Zweck aller dieser Bearbeitungen oder Ausschmückungen der heiligen Geschichte ist nun nicht so unmittelbar, wie bei der Mehrzahl der bisher genannten Schriften, ein praktischer. Sie

1) Epiphanius spricht zwar mehrmals von einer Mischna der Hasmonäer (*haer.* 33, 9: *δευτέρωσις . . . τῶν υἱῶν ᾽Ασαμωναίου*, ebenso *haer.* 15 und ähnlich *haer.* 42 *p.* 332 *ed. Petav.*). Die betreffende Notiz ist aber so konfus, daß sie sich nicht historisch verwerten läßt. — Dunkel ist auch die Angabe der *Megillath Taanith*, daß am 14. Tammus „das Buch der Dekrete" (ספר גזירתא) abgeschafft worden sei (*Derenbourg, Histoire de la Palestine p.* 103, 443, 445. Grätz, Gesch. der Juden III, 3. Aufl. S. 606, 4. Aufl. S. 567 f.). Nach gewöhnlicher Ansicht soll damit ein sadducäisches Strafgesetzbuch gemeint sein. — Jedenfalls haben wir keine sichere Spur davon, daß schon vor der Zeit Akibas die pharisäische Gesetzestradition schriftlich fixiert worden wäre.

verdanken ihre Entstehung zunächst dem allgemeinen Interesse, das man für die heilige Geschichte überhaupt hatte: dem Trieb, diese möglichst genau und vollständig und richtig zu kennen, wobei aber sofort sich auch die Tendenz der Verherrlichung derselben geltend macht. Und diese Tendenz hat nun doch auch wieder eine praktische Spitze. Indem die heilige Geschichte in möglichstem Glorienscheine dargestellt wird, soll deutlich gemacht werden, in welchem Maße Israel je und je sich der wunderbaren Fürsorge seines Gottes zu erfreuen hatte, namentlich aber wie die heiligen Patriarchen durch exemplarischen Lebenswandel und wunderbare Taten sich als wahre Gottesmänner dokumentierten.

So dient also doch die literarische Tätigkeit des palästinensischen Judentums vorwiegend praktischen Zwecken. Am wenigsten gilt dies von der Geschichtschreibung, mit deren Darstellung wir hier beginnen.

I. Die Geschichtschreibung.

1. Das erste Makkabäerbuch.

Über die Geschichte der makkabäischen Erhebung und die damit zusammenhängende Geschichte der makkabäischen Brüder Judas, Jonathan und Simon müssen schon bald nach den Ereignissen selbst Aufzeichnungen gemacht worden sein. Denn der Verfasser des ersten Makkabäerbuches ist darüber so genau unterrichtet, wie es bei einem etwa zwei Generationen später lebenden Verfasser nicht möglich ist, wenn ihm nicht schriftliche Quellen vorgelegen haben[2]. Diese Quellen des ersten Makkabäer-|buches, über deren Ursprung und Beschaffenheit wir freilich nichts Näheres wissen, sind also vor allem zu nennen, wenn es sich um vollständige Verzeichnung der historischen Literatur unserer Periode handelt.

---

2) Eine Hinweisung auf diese Quellen liegt wahrscheinlich vor in der Stelle I *Makk.* 9, 22: *καὶ τὰ περισσὰ τῶν λόγων Ἰούδα καὶ τῶν πολέμων καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν ὧν ἐποίησε καὶ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ οὐ κατεγράφη, πολλὰ γὰρ ἦν σφόδρα.* Bei *οὐ κατεγράφη* kann entweder ergänzt werden: „in diesem Buche“ oder „in der vorhandenen Literatur“. Wahrscheinlich ist es im letzteren Sinne gemeint, s. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXII *sq.* Die Benützung schriftlicher Quellen im ersten Makkabäerbuche wird z. B. auch anerkannt von Nöldeke (Die alttestamentliche Literatur S. 67) und Mendelssohn (*Acta societatis phil. Lips. ed. Ritschelius t.* V, 1875, *p.* 99).

Unser erstes Makkabäerbuch selbst erzählt in zusammenhängender, sehr detaillierter und anschaulicher Weise die Ereignisse, welche zu der makkabäischen Erhebung geführt haben, dann den Verlauf dieser Erhebung selbst, besonders die Taten und Schicksale Judas' des Makkabäers, ferner die weitere Geschichte der national-jüdischen Bestrebungen unter Führung Jonathans, des Bruders des Judas, und die Begründung sowohl des hasmonäischen Hohenpriestertums als der jüdischen Unabhängigkeit durch diesen, endlich die Geschichte Simons, des Bruders und Nachfolgers Jonathans, welcher durch Errichtung des erblichen Priester-Fürstentums der Hasmonäer und durch völlige Loslösung des jüdischen Volkes von der syrischen Oberhoheit das Werk Jonathans nach beiden Seiten hin zum Abschluß gebracht hat. Die Erzählung geht bis zum Tode Simons, umfaßt also im ganzen einen Zeitraum von vierzig Jahren (175—135 vor Chr.). — Der Standpunkt des Erzählers ist der des gläubigen, gesetzestreuen Judentums. Es ist aber doch bemerkenswert, daß die Erfolge der makkabäischen Bestrebungen fast nirgends auf ein unmittelbares, wunderbares Eingreifen Gottes zurückgeführt werden, sondern durchgängig als Resultat der kriegerischen Tüchtigkeit und politischen Klugheit der makkabäischen Fürsten erscheinen. Allerdings handeln diese Fürsten stets im unerschütterlichen Vertrauen auf Gottes mächtigen Schutz und Beistand. Man würde also irren, wenn man dem Verfasser religiösen Sinn absprechen wollte. Aber er äußert sich doch in anderer Weise, als in der älteren Geschichtschreibung des Alten Testaments. Deutlich tritt dabei das dynastische Interesse des Verfassers hervor. Er will die Verdienste der makkabäischen Fürsten um die Freiheit und Selbständigkeit des jüdischen Volkes hervorheben. Die Schilderung der mißlungenen Expedition des Joseph und Asarja (5, 55—62) schließt mit der Bemerkung, daß diese geschlagen wurden, weil sie gegen den Willen des Judas den Kampf unternommen hatten (5, 61 vgl. 5, 18—19). „Sie waren aber nicht aus dem Geschlecht jener Männer, durch welche Israel gerettet werden sollte“ (5, 62: *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἦσαν ἐκ τοῦ σπέρματος τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, οἷς ἐδόθη σωτηρία Ἰσραὴλ διὰ χειρὸς αὐτῶν*). Vgl. auch 13, 2—6. 14, 26[3]. Auch in der Rede des sterbenden Mattathias c. 2 äußert sich das dynastische Interesse, insofern hier 2, 65 Simon in den Vordergrund gerückt ist, der im Anfang der Geschichte keineswegs im Vordergrund

3) Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 206: „Der Verf. des ersten Makkabäerbuches ist der Reichshistoriograph der hasmonäischen Dynastie“.

gestanden hat[4]. — Der Stil ist schlicht erzählend, | in der Weise der alttestamentlichen Geschichtschreibung. Dabei verfügt der Verfasser über eine solche Fülle spezieller Daten, daß über die Glaubwürdigkeit im großen und ganzen kein Zweifel obwalten kann. Der Wert des Buches wird auch nicht dadurch beeinträchtigt, daß der Verfasser über die Verhältnisse der auswärtigen Völker sich sehr mangelhaft orientiert zeigt. Man erkennt daran eben nur den naiven Standpunkt des ausschließlich die jüdischen Verhältnisse überblickenden Beobachters, beziehungsweise seiner Quellen. Auch die Freiheit, mit welcher die Zahlen behandelt und den auftretenden Personen Reden in den Mund gelegt werden, kann kaum zuungunsten des Verfassers ins Gewicht fallen. In solchen Dingen war die alte Geschichtschreibung überhaupt nicht sehr ängstlich. Besonders wertvoll ist es, daß alle wichtigeren Ereignisse nach einer festen Ära, nämlich nach der seleucidischen Ära vom J. 312 vor Chr., chronologisch fixiert werden (über die Frage, ob diese nach dem gewöhnlichen, oder nach einem etwas abweichenden Anfangstermine berechnet werde, s. § 3). — Ein besonderes Problem wird der Kritik durch die starken Abweichungen zwischen dem ersten und zweiten Makkabäerbuche gestellt. Während die meisten Kritiker dem 1. Makkabäerbuche entschieden den Vorzug geben, hat Niese (1900) die entgegengesetzte Beurteilung zu begründen versucht. Seine Auffassung hat fast allgemeinen Widerspruch erfahren und beruht ohne Zweifel auf einer starken Überschätzung des zweiten Buches. Immerhin ist seine am 1. Buche geübte Kritik eine berechtigte Warnung vor einseitiger Überschätzung desselben (vgl. auch oben Bd. I, S. 202. 207f.). — In betreff der Abfassungszeit ist man darin einig, daß der Verfasser noch vor der römischen Eroberung, also vor dem J. 63 vor Chr. geschrieben haben müsse. Denn er kennt die Römer nur als Freunde und Beschützer des jüdischen Volkes gegenüber den syrischen Königen. Andererseits kennt er bereits eine Chronik der Geschichte des Johannes Hyrkanus, hat also frühestens gegen Ende von dessen Regierung, wahrscheinlich erst nach derselben geschrieben. Hiernach würden sich für die Abfassung die ersten Dezennien des ersten Jahrhunderts vor Chr. ergeben. — Das Buch ist ursprünglich hebräisch (oder aramäisch) geschrieben, wie aus dem sprachlichen Charakter mit Sicherheit geschlossen werden darf und überdies durch das Zeugnis des Origenes und Hieronymus bestätigt

4) Niese, Hermes XXXV, 1900, S. 456f. = Kritik der beiden Makkabäerbücher 1900, S. 43f.

wird. Der von Origenes mitgeteilte hebräische (oder aramäische) Titel *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* ist bis zur Zeit noch ein ungelöstes Rätsel. — Erhalten ist uns nur eine griechische Übersetzung, die wahrscheinlich schon Josephus gekannt hat. Dadurch, daß sie der griechischen Bibel einverleibt und mit dieser in der christlichen Kirche gelesen wurde, ist das Buch vom Untergang gerettet worden.

Origenes sagt am Schlusse seiner Beschreibung des hebräischen Kanons (bei *Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2): *Ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαβαναιέλ*. Er hat also das erste Makkabäerbuch (denn dieses ist sicherlich gemeint) hebräisch gekannt, aber als nicht zum hebräischen Kanon gehörig. — *Hieronymus*, *Prologus galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Opp. ed. Vallarsi* IX, 459*sq.*): *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest.* — Über den Sinn des von Origenes mitgeteilten Titels sind die verschiedensten Hypothesen aufgestellt worden (s. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* III, 745; Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XVII; Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer S. 22; *Curtiss, The name Machabee* 1876 *p.* 30; *Derenbourg, Histoire de la Palest. p.* 450*sq.*; D. Hoffmann, Magazin für die Wissensch. des Judenth. XV, 1888, S. 179f.; Sachs, *Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 161—166; Böhmer, Theol. Stud. u. Krit. 1903, S. 332—338; und überhaupt die unten genannte allgemeine Literatur). Sie beruhen aber fast alle auf der seit Stephanus herrschend gewordenen Lesart *Σαρβὴθ Σαρβανεέλ*, während nach dem Zeugnis der Handschriften nur die Lesart *Σαρβὴθ Σαβαναιέλ* in Betracht kommen kann (so auch der christliche *Josephus*, *Hypomnest. c.* 25, bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test. t.* II, Anhang *p.* 48. Über die Überschrift in der syr. Übers. s. Gottfr. Schmidt, Ueber die beiden syrischen Uebersetzungen des 1. Makkabäerb., Göttingen, Diss. 1896, S. 19). Es ist daher zu erwägen, ob nicht *Σαβαναιελ* dasselbe Wort ist wie *Σαραμελ* 1 *Makk.* 14, 27.

Aus einer Pariser Handschrift (*Hebr.* 326, vgl. über dieselbe: Neubauer, Monatsschr. f. GuWdJ. 1887, S. 502—505) hat Chwolson Auszüge aus einem hebräischen Texte des 1. Makkabäerbuches herausgegeben (Schriften des Vereins *Mekize Nirdamim*, Bd. VII, Jahrgang XII—XIII, 1896/97: „Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften"). Diesen Text glaubte Abr. Schweizer als Rest des hebräischen Originales nachweisen zu können. S. Abraham Schweizer, Untersuchungen über die Reste eines hebräischen Textes vom ersten Makkabäerbuch, Berlin 1901. Es darf als erwiesen gelten, daß dieses angebliche Original eine mittelalterliche Übersetzung nach einer lateinischen Vorlage ist. S. Nöldeke, Lit. Centralbl. 1901, Nr. 13 (30. März). Nestle, Theol. Litztg. 1901, 605. *Isr. Lévi*, *Revue des études juives t.* XLIII, 1901, *p.* 215—221. (Anders: Vetter, Theol. Quartalschr. 1901, S. 600—605).

Die Bekanntschaft des Josephus mit dem ersten Makkabäerbuche ist im allgemeinen zweifellos; dagegen seine Bekanntschaft mit unserem griechischen Texte nicht unbestritten. Michaelis hat in seiner deutschen Übersetzung des 1. Makkabäerbuches (1778) die Ansicht aufgestellt, daß Josephus den hebräischen Text benützt habe. Seine Beweise sind jedoch nicht stringent. Neuerdings hat Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882, S. 60—91) die Vermutung ausgesprochen, daß dem Josephus (oder viel-

mehr, wie Destinon meint, dem Anonymus, dessen Werk Josephus nur überarbeitet habe) eine ältere Redaktion des 1. Makkabäerbuches vorgelegen habe, die einerseits in manchen Punkten noch vollständiger war als unser Buch, andererseits den ganzen letzten Abschnitt Cap. 14—16, der als eine spätere Ergänzung zu betrachten sei, noch nicht hatte. Der erste Punkt läßt sich aber nicht ausreichend begründen; denn die Notizen, die Josephus mehr hat, sind entweder aus anderen Quellen geschöpft oder aus der Phantasie des Josephus entsprungen. Die andere Frage dagegen, ob Josephus den Schlußabschnitt des Buches gekannt hat, verdient bei der auffallenden Kürze, mit welcher er über die Regierung Simons hinweggeht, allerdings Erwägung. Doch s. gegen Destinon: Niese, Hermes Bd. XXXV, 510—513 = Kritik der beiden Makkabäerbücher S. 97—100. — Für die Bekanntschaft des Josephus mit unserem griechischen Texte s. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. S. XXVIII. Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus 1879, S. 80—90. Drüner, Untersuchungen über Josephus, Marburg, Dissert. 1896, S. 35—50 (über die Art, wie Jos. das 1. Makkabäerbuch bearbeitet hat).

In der christlichen Kirche ist unser Buch von Anfang an gelesen worden. S. *Tertullian. adv. Judaeos c.* 4: *Nam et temporibus Maccabaeorum sabbatis pugnando fortiter fecerunt etc.* (vgl. I *Makk.* 2, 41ff.). — *Hippolytus, Comment. in Daniel* IV *c.* 3 *fin.* (*ed. Bonwetsch* 1897, *p.* 194) nimmt auf I *Makk.* 1, 5—9 Bezug mit der Formel *ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῶν Μακκαβαϊκῶν ἀναγέγραπται*, und macht im weiteren Verlaufe seiner Auslegung Daniels den reichlichsten Gebrauch von unserem Buche (*ed. Bonwetsch l.* IV *c.* 26. 42—47, nur ein Auszug davon steht in *Hippolyti opp. ed. Lagarde p.* 155. 163—165). — *Origenes* (außer der bereits erwähnten Stelle bei *Euseb. hist. eccl.* VI, 25, 2) bes. *Comment. in epist. ad Rom. l.* VIII *c.* 1 (bei *Lommatzsch* VII, 193): *sicut Mathathias, de quo in primo libro Machabaeorum scriptum est, quia „zelatus est in lege Dei etc.“* (I Makk. 2, 24). Beachte die Bezeichnung unseres Buches als erstes Buch der Makkabäer, wie bei Hippolytus und Hieronymus an den angeführten Stellen und bei *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 72 *ed. Gaisford: ἡ πρώτη καλουμένη τῶν Μακκαβαίων βίβλος.* — *Cyprianus* zitiert in seinen *testimoniis* verschiedene Stellen, stets mit der Formel: *in Machabaeis* (*testimon.* III, 4. 15. 53). — Über die weitere Geschichte des Buches in der christlichen Kirche s. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahns Einleitung in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel „Apokryphen des A. T.“ in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 624—629. In der protestantischen Kirche ist es bekanntlich üblich geworden, die dem hebräischen Kanon fremden Bücher der Bibel, zu welchen eben das unsrige gehört, nach dem Vorgange des Hieronymus als „Apokryphen“ zu bezeichnen.

Der griechische Text ist uns, gemäß dieser Geschichte des Buches, nur durch die Handschriften der griechischen Bibel überliefert. Doch fehlen die Makkabäerbücher in der wichtigsten Handschrift der griechischen Bibel, im *Vaticanus* 1209. Sie waren darin nie enthalten, wie Nestle, Theol. Litztg. 1895, 148f. gezeigt hat, und zwar deshalb, weil der *Vaticanus* ganz dem Kanon des Athanasius folgt (s. Rahlfs, Nachrichten der Göttinger Ges. der Wissensch. phil.-hist. Kl. 1899, S 72ff.; aus demselben Grunde fehlen die Makkabäerbücher auch in der äthiopischen Bibel, s. Rahlfs, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1908, S. 63f.). Die wichtigsten griechischen Handschriften des

1. Makkabäerbuches sind daher: der *Sinaiticus* (in Fritzsches Ausgabe der Apokryphen unter der Signatur X angeführt) und der *Alexandrinus* (bei Fritzsche, wie schon bei Holmes und Parsons, Nr. III); demnächst ein *Venetus* (in den kritischen Apparaten: Nr. 23). Alle übrigen Handschriften sind Minuskel-Handschriften. Näheres s. in meinem Artikel „Apokryphen" in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 629—630. — Gedruckt ist der Text unseres Buches, wie überhaupt der sogenannten Apokryphen, in den meisten Ausgaben der Septuaginta. Der Vulgärtext stammt aus der sixtinischen Ausgabe (*Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum, Romae* 1587). Den reichhaltigsten kritischen Apparat gibt *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons*, 5 Bde., *Oxonii* 1798—1827 (die Apokryphen stehen zusammen im 5. Bande). Eine bequeme Handausgabe: *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes, ed. Tischendorf*, 2 Bde., *Lips.* 1850 (6. Ausg. 1880, 7. Ausg. 1887, diese beiden mit Supplement von Nestle). Sowohl Holmes und Parsons als Tischendorf folgen dem sixtinischen Texte. Nur handschriftliches Material gibt dagegen: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by Swete*, 3 *voll. Cambridge* 1887—1894 (druckt als Text den Wortlaut des Vaticanus und, wo dieser fehlt, den des Alexandrinus, unter dem Text die Varianten der wichtigsten anderen Handschriften). — Separatausgaben der Apokryphen: *Libri Vet. Test. apocryphi, textum graecum recognovit Augusti, Lips.* 1804. *Libri Vet. Test. apocryphi graece, accurate recognitos ed. Apel, Lips.* 1837. *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, recensuit et cum commentario critico edidit Fritzsche, Lips.* 1871 (Fritzsche gibt eine eigene Rezension auf Grund des von Holmes und Parsons gebotenen Materiales und des neu hinzugekommenen Sinaiticus sowie der Fragmente des Codex Ephrämi). Die wichtigste Bibelhandschrift, der Vaticanus, ist bei Fritzsche für einige Bücher noch gar nicht verglichen, da Holmes und Parsons keine vollständige Kollation hatten. Diese Handschrift ist zwar schon für die sixtinische Ausgabe benützt und hat insofern auf die Gestaltung des Vulgärtextes Einfluß geübt. Mit einiger Zuverlässigkeit ist aber ihr Text überhaupt erst bekannt geworden durch die neue römische Ausgabe (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex vaticanus, edd. Vercellone et Cozza*, 6 Bde., Rom 1868—1881; vgl. Theol. Litztg. 1882, 121) und durch die phototypische Reproduktion der ganzen Handschrift (*Novum Testamentum e codice Vaticano* 1209 . . . . *phototypice repraesentatum* 1889, vgl. Gebhardt, Theol. Litztg. 1890, 393. *Vetus Testamentum juxta* LXX *interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano* 1209 *phototypice repraesentatum* 1890, vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1895, 146; und dessen Septuagintastudien II, Progr. Ulm 1896). Eine neue phototypische Reproduktion erschien 1904—1907 (*Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus* 1209, *denuo phototypice expressus*, zuerst das N. T., dann das A. T., s. Nestle, Theol. Litblatt 1905, Nr. 1). Die Ausgabe von Mai (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano*, 5 Bde., Rom 1857) ist unbrauchbar. Auf Grund der Ausgabe von Vercellone und Cozza hat Nestle der Tischendorfschen Septuagintaausgabe eine Kollation beigegeben (auch separat unter dem Titel: *Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880, 2. Aufl. 1887)[5]. — Mehr über die Ausgaben s. in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 634f. und III, 4—10.

5) Die obigen Bemerkungen über den Vaticanus sind hier eingefügt wegen

Von den alten Übersetzungen sind für die Geschichte der Textüberlieferung von Interesse: 1) Die lateinischen, deren es zwei gibt: a) die in die Vulgata aufgenommene, und b) eine andere bis Cap. 13 erhalten in einem *cod. Sangermanensis*, beide bei Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. Der vollständige Text der im *Sangerm.* verstümmelten Übersetzung ist von Berger entdeckt worden in der sog. ersten Bibel von Alcalá, jetzt in Madrid, Univ.-Bibl. *n.* 31, *saec.* IX/X (Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* 1893, *p.* 68, vgl. 22*sq.* Ders. in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 147*sqq.*). Einen aus beiden Versionen gemischten Text gibt die Bibel von Lyon *n.* 356, *saec.* IX *init.* (Berger, *Histoire de la Vulgate p.* 62, *Notices et extraits p.* 150). Vgl. über das handschriftliche Material auch Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Cl. 1899, Bd. II, Heft II, S. 238. — 2) Die syrischen, deren es ebenfalls zwei gibt: a) die der Peschito. Über deren Ausgaben und Handschriften s. Ceriani, *Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento (Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere, vol.* XI, 1870). Nestle, Art. „Syrische Bibelübersetzungen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XV, 192ff. 3. Aufl. III, 167ff. Gwynn in *Wace, Apocrypha, London* 1888, *vol.* I, *p.* XLIII—XLVI. Separatausgabe der Apokryphen: *Libri Vet. Test. apocryphi Syriace ed. Lagarde, Lips.* 1861. b) In der großen, von Ceriani in photolithographischer Nachbildung herausgegebenen Mailänder Peschito-Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano ed. Ceriani*, 2 Bde., Mailand 1876—1883) liegt bis Cap. 14 eine vom gedruckten Vulgärtext abweichende syrische Übersetzung vor; s. Cerianis Vorbemerkungen, Nestle, Theol. Literaturztg. 1884, *col.* 28, Gottfr. Schmidt, Ueber die beiden syrischen Uebersetzungen des 1. Maccabäerbuches, Göttingen, Diss. 1896 (auch in: Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XVII, 1897, S. 1—47, 233—262). — Mehr über die alten Übersetzungen s. in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 630—634. Die Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV.

Über ein äthiopisches Makkabäerbuch (ein spätes Machwerk, welches mit den Makkabäerbüchern der griechischen Bibel nichts zu tun hat) s. Horovitz, Das äthiopische Maccabäerbuch, Zeitschr. für Assyriologie Bd. 19, 1905/1906, S. 194—233.

Exegetische Hilfsmittel. — 1) Speziallexikon: *Wahl, Clavis librorum Veteris Testamenti apocryphorum philologica, Lips.* 1853. — 2) Neuere Übersetzungen: Deutsche Übersetzungen der Apokryphen geben: De Wette (Die heil. Schrift des A. und N. T.s übersetzt, 4. Aufl. 1858), Holtzmann (in Bunsens Bibelwerk für die Gemeinde, Bd. 7, Leipzig 1869), Zöckler (in: Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes, *A.* Altes Test. 9. Abth. Die Apokryphen, 1891; dazu Gunkel, Theol. Litztg. 1892, 126), Reuß, Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert, hrsg. aus dem Nachlaß des Verf. von Erichson und Horst, 1892—1894 (Die Apokryphen in Bd. 6 und 7, 1894, wie in dem unten genannten französischen Werke.), Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen

seiner Bedeutung für den Text der Septuaginta und der Apokryphen überhaupt. Gerade für das erste Makkabäerbuch kommt das Gesagte nicht in Betracht, da dieses im Vaticanus fehlt.

des Alten Testaments in Verbindung mit usw. übersetzt und herausgegeben, 2 Bde. 1900 (das erste Makkabäerbuch in Bd. 1, von Kautzsch bearbeitet). — Übersetzungen in andere moderne Sprachen: *Dijserinck, De apocriefe boeken des ouden verbonds, uit het grieksch opnieuw vertaald en met opschriften en eenige aanteekeningen voorzien, Haarlem* 1874. — *Reuss, La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Ancien Testament*, VIe *partie: philosophie religieuse et morale des Hébreux, Paris* 1878 (enthält u. a.: Sirach, Weisheit, Tobit, Zusätze zu Daniel, Baruch, Gebet Manasses); desselben Werkes VIIe *partie: littérature politique et polémique, Paris* 1879 (enthält u. a.: die Makkabäerbücher, Judith, Bel und der Drache, Brief Jeremiä). — *Bissell, The Apocrypha of the Old Testament with historical introductions, a revised translation, and notes critical and explanatory, New York* 1880. *Ball, The ecclesiastical or deutero-canonical books of the Old Testament commonly called The Apocrypha, edited with various renderings and readings from the best authorities, London s. a.* [1892] (bildet eine Ergänzung der „*Variorum Bible*", über welche zu vgl. Theol. Litztg. 1878, 177 und 1891, 244). *Churton, Uncanonical and Apocryphal Scriptures,* 1884 (kenne ich nur aus *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 123). — Über Luthers Übersetzung: Grimm, Luthers Übersetzung der ATl. Apokr. (Stud. und Krit. 1883, S. 375—400). — 3) Kommentare: J. D. Michaelis, Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer mit Anmerkungen, 1778. — Grimm, Das erste Buch der Maccabäer erklärt | (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.s, 3. Thl.), Leipzig 1853 (noch immer die gediegenste Arbeit, die wir haben). — Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer, Leipzig 1875. — G. Rawlinson in dem sog. *Speakers Commentary* (Genauer Titel: *The Holy Bible according to the authorized version with an explanatory and critical commentary and a revision of the translation by Clergy of the Anglican Church. Apocrypha ed. by H. Wace, 2 voll. London* 1888; die Makkabäerbücher stehen hier *vol.* II, *p.* 373—648). — *Fairweather and Black, The first book of Maccabees. Cambridge* 1897. — *Knabenbauer, Commentarius in duos libros Machabaeorum* (in: *Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer, Cursus scripturae sacrae*) *Paris* 1907. — Noch mehr exegetische Literatur s. bei Grimm S. XXXIV f. *Fürst, Bibliotheca Judaica* II, 317 f. und in Herzogs Real-Enc. I, 635 f.

Kritische Untersuchungen: *Frölich, Annales compendiarii regum et rerum Syriae, Viennae* 1744. — *E. F. Wernsdorf, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio, Lips.* 1746. — *Frölich, De fontibus historiae Syriae in libris Maccabaeorum prolusio Lipsiae edita in examen vocata, Viennae* 1746. — *Gottl. Wernsdorf, Commentatio historico-critica de fide historica librorum Maccabaicorum, Wratislav.* 1747. — (*Khell*), *Auctoritas utriusque libri Maccabaici canonico-historica adserta, Viennae* 1749. — Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch, Leipzig 1867. — Schnedermann, Ueber das Judenthum der beiden ersten Makkabäerbücher (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1884, S. 78—100). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 69—76 (erklärt sämtliche Briefe und Urkunden für eine freie Erfindung des griechischen Bearbeiters). Ders., Judaica, 1900, S. 51—85 (die Urkunden sind aus einer Sammlung von Fälschungen vom Interpolator des 1. Makkabb. ins Hebräische übersetzt und dem 1. Makkabb. einverleibt worden S. 81). — Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher (Hermes Bd. XXXV, 1900, S. 268—307, 453—527, auch separat unter gleichem Titel). — *Sluys, De Maccabaeorum libris I et II,*

Amstelodami 1904 (nur über das 2. Buch und die Seleuciden-Ära in beiden). — Wellhausen, Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs im Verhältnis zum ersten (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1905, S. 117—163). — Elhorst, Die beiden Makkabäerbücher und die Vorgeschichte des jüdischen Freiheitskrieges (Vierteljahrsschrift für Bibelkunde Jahrg. II, Heft 4, 1905, S. 367—394) [auch holländisch in *Teylers Theol. Tijdschrift* 1905]. — Materialien zur Kritik enthalten auch die älteren und neueren Streitschriften über den Wert der Apokryphen von Rainold, Keerl, Stier, Hengstenberg, Vincenzi u. a.; s. Herzogs Real-Enc. I, 628.

Über die Entstehungsverhältnisse unseres Buches und der Apokryphen überhaupt handeln: Jahn, Einleitung in die göttl. Bücher des A. B. | 2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. Wien 1803. — Eichhorn, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipzig 1795. — Bertholdt, Historisch-kritische Einl. in die sämtl. kanon. und apokr. Schriften des A. und N. T.s, 6 Bde. Erlangen 1812—1819. — Welte, Specielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher des A. T.s, Freiburg 1844 (auch u. d. T. Einl. in die heil. Schriften des A. T.s von Herbst, II. Theil, 3. Abth.). — Scholz, Einleitung in die heil. Schriften des A. und N. T.s, 3 Bde. Köln 1845—1848. — Nöldeke, Die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig 1868. — De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.s, 8. Aufl. bearb. von Schrader, Berlin 1869. — Reusch, Lehrb. der Einl. in das A. T., 4. Aufl. Freiburg 1870. — Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einleitung in die kanon. und apokryph. Schriften des A. T.s, 3. Aufl. 1873. — Kaulen, Einleitung in die heil. Schrift A. und N. T.s, 2. Hälfte, 1. Abth.: Besondere Einl. in das A. T., Freiburg 1881, 3. Aufl. 1893. — Kleinert, Abriß der Einleitung zum A. T. in Tabellenform, Berlin 1878. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881. — Vatkes Historisch-kritische Einleitung in das A. T., hrsg. von Preiß, 1886. — *Cornely (S. J.), Historica et critica introductio in U. T. libros sacros, vol.* II, 1—2: *Introductio specialis in Vet. Test. libros. Paris* 1887. — König, Einleitung in das A. T. mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments, 1893. — *André, Les apocryphes de l'Ancien Testament, Florence* 1903 (348 *p.*). — Bertholet in Buddes Geschichte der althebräischen Litteratur 1906, S. 335 ff. — — Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, S. 200 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 602 ff. — Fritzsche in Schenkels Bibellex. IV, 89 ff. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 100 ff. — *Fairweather*, Art. „*Maccabees, books of*" in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 187—196. — *Torrey*, Art. „*Maccabees, books*" in: *Encyclopaedia Biblica* III, 1902, *col.* 2857—2886. — *Beurlier*, Art. „*Maccabées, livres des*" in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* IV, 1908, *col.* 488—497.

2. Die Geschichte des Johannes Hyrkanus.

Ein ähnliches Werk wie das erste Makkabäerbuch ist wahrscheinlich die Geschichte des Johannes Hyrkanus gewesen, die am Schlusse des ersten Makkabäerbuches erwähnt wird, I. Makk. 16, 23—24: *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰωάννου καὶ τῶν πολέμων*

αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνδραγαθιῶν αὐτοῦ ὧν ἠνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὧν ᾠκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἰδοὺ ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ, ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ. Abgesehen von dieser Notiz fehlt uns jede Kunde von dem Werke. Da die Regierung des Johannes Hyrkanus für die folgenden Generationen nicht dasselbe Interesse hatte wie die Epoche, in welcher durch die Taten der Makkabäer die jüdische Freiheit begründet wurde, so ist jenes Werk wohl nur wenig verbreitet worden und bald verloren gegangen. Schon Josephus hat es offenbar nicht gekannt; denn die Meinung, daß er es in seiner Archäologie benützt habe[6], ist mehr als unwahrscheinlich. Die spärlichen Notizen, die er über die Regierung des Johannes Hyrkanus überhaupt gibt, sind entweder, soweit sie die äußere politische Geschichte betreffen, aus griechischen Historikern geschöpft, oder, sofern sie die inneren Verhältnisse betreffen, rein legendarischen Charakters. Von der Benützung einer gleichzeitigen jüdischen Quelle findet sich keine Spur. — Bei diesem frühzeitigen Verschwinden der Chronik Hyrkans ist es auch undenkbar, daß sie noch im 16. Jahrhundert handschriftlich existiert haben sollte, wie von manchen nach dem Vorgange des Sixtus Senensis angenommen worden ist.

Sixtus Senensis beschreibt in seiner *Bibliotheca sancta* (*Venetiis* 1566) *p.* 61 *sq.* ein viertes Makkabäerbuch, welches er in der Bibliothek des Santes Pagninus zu Lyon gesehen habe, und das mit den Worten begann: *Καὶ μετὰ τὸ ἀποκτανθῆναι τὸν Σίμωνα ἐγενήθη Ἰωάννης υἱὸς αὐτοῦ ἀρχιερεὺς ἀντ' αὐτοῦ.* Nach der Inhaltsangabe, welche Sixtus Senensis davon macht, war darin einfach die Geschichte des Johannes Hyrkanus erzählt, und zwar genau so wie bei Josephus (dieselben Tatsachen und in derselben Reihenfolge). Dabei bemerkt er selbst: *Historiae series et narratio eadem fere est quae apud Josephum libro Antiquitatum decimo tertio; sed stylus, hebraicis idiotismis abundans, longe dispar.* Er spricht daher die Vermutung aus, daß es eine griechische Übersetzung der am Schlüsse des ersten Makkabäerbuches erwähnten Chronik Hyrkans sei. In dieser Vermutung sind ihm manche Neuere gefolgt und haben daher bedauert, daß die Handschrift bald darauf durch den Brand der Bibliothek verloren gegangen ist (s. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graeca* III, 748. Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makk. 16, 24). Allein schon nach der Inhaltsangabe des Sixtus Senensis scheint es mir kaum fraglich, daß das Buch lediglich eine Reproduktion des Josephus war, vielleicht durch Vermittelung eines hebräischen Textes.

3. Josephus Geschichte des jüdischen Krieges.

In der nachhasmonäischen Zeit scheint der Trieb zur Geschichtschreibung in den Kreisen des genuinen Judentums erloschen zu

6) So Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879), S. 90—94.

sein. Wenigstens begegnet uns nirgends eine Notiz darüber, daß zusammenhängende historische Aufzeichnungen unternommen worden wären[7]. Erst die gewaltigen Ereignisse des Krieges vom J. 66—70 n. Chr. haben wieder Veranlassung zu solchen gegeben. Der jüdische Priester Joseph, Sohn des Matthias, bekannter unter dem Namen Flavius Josephus, hat über die Geschichte | dieses Krieges, den er handelnd und leidend miterlebt hat, ein Werk in seiner Muttersprache, also wohl in aramäischer Sprache verfaßt, welches hauptsächlich für die *ἄνω βάρβαροι*, d. h. die Juden Mesopotamiens und Babyloniens bestimmt war. Wir kennen dasselbe nur aus der Notiz, die er selbst darüber in seiner griechischen Bearbeitung der Geschichte des jüdischen Krieges gibt, *Bell. Jud. prooem.* 1: *προυθέμην ἐγὼ τοῖς κατὰ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν, Ἑλλάδι γλώσσῃ μεταβαλών, ἃ τοῖς ἄνω βαρβάροις τῇ πατρίῳ συντάξας ἀνέπεμψα πρότερον, ἀφηγήσασθαι.* — Die griechische Bearbeitung dieses Werkes, wie überhaupt die uns erhaltenen Werke des Josephus gehören dem Gebiete der hellenistisch-jüdischen Literatur an, sind also im nächsten § zu erwähnen.

Kottek, Das sechste Buch des *Bellum Judaicum* nach der von Ceriani photolithographisch edierten Peschittahandschrift übersetzt und kritisch bearbeitet, Berlin 1886, hat die Meinung aufgestellt, daß diese syrische Übersetzung nicht aus dem griechischen, sondern aus dem aramäischen Original des Josephus geflossen sei. Gegen diesen kritiklosen Einfall s. Nöldekes Rezension im Lit. Centralbl. 1886, Nr. 26. — Nicht besser ist die Meinung von Berendts, daß gewisse Erweiterungen, die sich in einer freien slavischen Bearbeitung des *Bellum Judaicum* finden, auf diese erste in aramäischer Sprache geschriebene Darstellung des Josephus zurückgehen sollen (Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen *De bello Judaico* des Josephus [Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, N. F. XIV, 4], 1906. Vgl. auch die Mitteilungen von Berendts in der Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1908, S. 47—70). Diese Erweiterungen stammen zweifellos von der Hand eines christlichen Interpolators, s. Theol. Litztg. 1906, 262 ff.

7) Es sind überhaupt aus jener Zeit nur zweierlei Arten historischer Aufzeichnungen bekannt: 1) Die Geschlechtsregister der Familien, deren Erhaltung und Fortsetzung aus religiösen Gründen von Wichtigkeit war (s. darüber oben Bd. II, S. 280 und 282). — 2) Der Fastenkalender, *Megillath Taanith*, d. h. das Verzeichnis der Tage, an welchen wegen der Erinnerung an irgend ein freudiges Ereignis nicht gefastet werden durfte (Näheres darüber s. § 3). — Beide Arten von Aufzeichnungen fallen aber, wenn sie auch historische Urkunden sind, doch nicht unter den Begriff der historischen Literatur.

II. Die Psalmendichtung.

1. Die Psalmen der Makkabäerzeit.

Schon Calvin bemerkt zu Ps. 44: *Querimoniae quas continet, proprie conveniunt in miserum illud et calamitosum tempus, quo grassata est saevissima tyrannis Antiochi.* Seitdem ist die Frage, ob sich in unserem Kanon auch Psalmen aus der makkabäischen Zeit befinden, oft erwogen und mehr und mehr im bejahenden Sinne entschieden worden. Namentlich waren es Hitzig, Lengerke und Olshausen, später auch Reuß und Duhm, welche eine große Menge von Psalmen in die Zeit der makkabäischen Kämpfe und noch später (unter die Regierung der hasmonäischen Fürsten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vor Chr.) verlegten. Andere haben die Zahl der makkabäischen Psalmen auf einige wenige beschränkt. Die Tatsache aber, daß wir im Kanon auch Psalmen aus der Makkabäerzeit haben, wird mehr und mehr anerkannt. Irgend welche plausible Gründe dagegen lassen sich in der Tat nicht vorbringen. Denn die Behauptung, daß jene Zeit nicht religiös und poetisch produktiv gewesen sei, ist eine reine *petitio principii;* und nicht besser steht es mit der anderen Behauptung, daß der Kanon damals schon abgeschlossen gewesen sei; denn darüber wissen wir eben schlechterdings gar nichts, oder vielmehr: das Buch Daniel allein beweist schon das Gegenteil. Steht also die Möglichkeit makkabäischer Psalmen | außer Frage, so kann nur auf Grund des Inhaltes der einzelnen Psalmen entschieden werden, ob jene Möglichkeit auch Wirklichkeit ist. Und in dieser Hinsicht hat sich bereits ein weitgehender Konsensus darüber gebildet, daß namentlich bei Ps. 44, 74, 79 und 83 die stärksten Gründe für deren Entstehung in der Makkabäerzeit sprechen. Nur in der damaligen Zeit konnte mit Fug und Recht behauptet werden, wie es in Ps. 44 geschieht, daß das Volk treu den Bund mit Jahve gehalten habe und nicht von ihm abgewichen sei, und daß es gerade deshalb, also um der Religion willen verfolgt werde (Ps. 44, Vers 18. 19. 23). Nur in die damalige Zeit paßt es, wenn wir hören, daß die „Gotteshäuser" (מוֹעֲדֵי־אֵל), d. h. die Synagogen im Lande verbrannt worden seien, und daß kein Prophet mehr da sei (Ps. 74, 8—9). Von keiner anderen Zeit paßt so gut wie von der makkabäischen alles, was in Ps. 79 über die Verunreinigung, nicht Zerstörung, des Tempels und die Verwüstung Jerusalems, und in Ps. 83 über die Verfolgung Israels gesagt wird. Sind aber diese vier Psalmen in der makkabäischen Zeit entstanden, dann werden

derselben Zeit auch noch manche andere verwandte zuzuweisen sein. — Es kann also im Grunde nicht das „ob?“ sondern nur das „wieviel?“ streitig sein. Und dieses wird immer streitig bleiben, da nur die wenigsten Psalmen so deutliche zeitgeschichtliche Merkmale tragen, wie die genannten. Uns kann es hier genügen, die Tatsache konstatiert zu haben, daß die fromme Gemeinde der Makkabäerzeit auch auf dem Gebiete der religiösen Lyrik ihre produktive Kraft bewährt hat, indem sie in neuen Psalmliedern vor Gott ihre Not klagte und von dem Allmächtigen Schutz und Errettung erflehte.

Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (ins Deutsche übertragen von Rothstein 1894), S. 192—194, 417—420, erkennt an, daß die Psalmen 44, 74, 79 und 83 ihrem Inhalte nach in die Makkabäerzeit passen würden, bezweifelt aber ihre Herkunft aus dieser Zeit wegen ihrer Stellung innerhalb der ersten drei Bücher des Psalters und ist deshalb geneigt, sie in die Zeit des Artaxerxes Ochus zu verlegen, der die Juden in ähnlicher Weise bekämpfte wie Antiochus Epiphanes. Ihm folgen *Cheyne*, *Introduction to the book of Isaiah* 1895, und Budde, Theol. Litztg. 1896, 287. Aber das Wenige, was wir über die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden wissen (s. oben S. 7), macht es nicht wahrscheinlich, daß es sich damals um eine Religionsverfolgung wie unter Antiochus Epiphanes gehandelt hat.

Die Literatur über unsere Frage s. in den Einleitungen ins Alte Testament, z. B. bei De Wette-Schrader, Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T.s (1869) § 334; Kleinert, Abriss der Einl. zum A. T. (1878) S. 45.

Für die Annahme makkabäischer Psalmen im Kanon haben sich ausgesprochen: Rüdinger (1580). — Venema (1762—67). — *E. G. Bengel*, *Dissertatio ad introductiones in librum Psalmorum supplementa quaedam exhibens, Tubing.* 1806. — Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert, Heidelb. 1831. Ders., Die Psalmen, 2 Thle. Heidelb. 1835—1836. Ders., Ueber die Zeitdauer der hebräischen Psalmenpoesie (Züricher Monatsschrift 1856, S. 436—452). — *Hesse*, *De psalmis Maccabaicis, Vratisl.* 1837. — Lengerke, Die fünf Bücher der Psalmen, 2 Bde. Königsberg 1847. — Olshausen, Die Psalmen erklärt, Leipzig 1853 (als 14. Lieferung des Exeget. Handbuchs zum A. T.). — *De Jong*, *Disquisitio de psalmis Maccabaicis, Lugd. Bat.* 1857. — Steiner, Art. „Psalmen“ in Schenkels Bibellex. V, 1—9. — Grätz, Gesch. der Juden II, 2 (1876) S. 443—451. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 481. Vgl. auch: *Reuss*, *La Bible, Ancien Testament* V^e^ *partie, Paris* 1875 (deutsch: Das Alte Testament, Bd. V, 1893). — Giesebrecht, Ueber die Abfassungszeit der Psalmen (Stades Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. Bd. I, 1881, S. 276—332). — Kessler, Die asaphitische Psalmengruppe in Beziehung auf makkabäische Lieder untersucht, Halle, Diss. 1889 (nur Ps. 74 und 79 makkab.). — Cornill, Einl. in das A. T. (1891), § 36, 10. — *Cheyne*, *The origin and religious contents of the Psalter, London* 1891 (setzt 27 Psalmen in die makkabäische Zeit; hat aber diese Meinung schon 1895 wieder zurückgenommen, s. oben). — Mühlmann, Zur Frage der makkabäischen Psalmen, Berlin, Progr. des k. Wilhelms-Gymnasium 1891. — Baethgen, Handkommentar zum A. T. II, 2: Die Psalmen, 1892. — Well-

hausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1894. 4. Ausg. 1901 (reiht nicht wenige Psalmen in die Gesch. des 2. Jahrh. vor Chr. ein). — Merx, Psalm IX u. X und andres Maccabaeische (*Recueil des travaux rédigés en mémoire du Jubilé de M. Chwolson, Berlin* 1899, *p.* 198—225). — Duhm, Die Psalmen erklärt (Kurzer Hand-Commentar zum A. T. XIV) 1899 [setzt die meisten Psalmen 200—80 vor Chr.]. — Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T. 1901, S. 669—672. — *Cheyne*, Art. *Psalms* in: *Encyclopedia Biblica* III, 1902, *col.* 3921 ff., bes. § 18 u. 23 (schwankend in betreff der „Ochus-Theorie"). — Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, 1906, S. 266 bis 269 (skeptisch). — Staerk, Zwei makkabäische Liederbücher im Psalter (Zeitschr. für wiss. Theol. 1907, S. 81—91). — Die Existenz einzelner makkabäischer Psalmen hat auch Delitzsch in den späteren Auflagen seines Kommentares anerkannt. In ähnlicher beschränkter Weise Smend, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1888, S. 59 Anm. Schwankend: Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T.; deutsche Übers. 1896, S. 416 f.

Gegen die Annahme makkabäischer Psalmen: Gesenius in den Ergänzungsblättern zur „Allgemeinen Literaturzeitung" 1816, Nr. 81. — *Hassler*, *Comment. crit. de psalmis Maccab.* 2 Thle. Ulm 1827—1832. — Ewald, Jahrbücher der bibl. Wissensch. VI, 1854, S. 20—32. VIII, 1857, S. 165 ff. — Dillmann, Jahrbb. für deutsche Theol. 1858, S. 460 ff. — Hupfeld, Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt, 4 Bde., Gotha 1855—1862. — Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen historisch-kritisch untersucht, Leipzig 1869. — *Wanner*, *Étude critique sur les Psaumes* 44, 74, 79 *et* 83, *considérés par plusieurs théologiens comme provenant de l'époque des Maccabées, Lausanne* 1876 (vgl. die Anzeige in der *Revue de Théologie et de philosophie* 1877, 399 f.).

2. Die Psalmen Salomos.

In mehreren Verzeichnissen des christlichen Bibelkanons Alten Testamentes werden auch ψαλμοὶ Σολομῶντος aufgeführt, und zwar teils unter der Rubrik der ἀντιλεγόμενα neben den Makkabäerbüchern, Weisheit Salomonis, Jesus Sirach, Judith, Tobith u. a. (so in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii*), teils unter der Rubrik der ἀπόκρυφα neben Henoch, Patriarchen, Moses- und Esra-Apokalypsen u. a. (so in einem anonymen, mehrfach handschriftlich vorhandenen Kanonsverzeichnisse).| Aus der zuerst genannten Stellung sehen wir, daß sie in manchen Kreisen der christlichen Kirche zum Kanon gerechnet wurden. Sie werden nur als ἀντιλεγόμενα bezeichnet, weil sie im hebräischen Kanon fehlen und darum von denen, welche diesen als Maßstab anlegten, ausgeschlossen wurden. Entsprechend diesen Kanonsverzeichnissen sind uns noch einige griechische Bibelhandschriften erhalten, in welchen diese Psalmen Salomos neben der Weisheit Salomos und Jesus Sirach stehen. Die Zahl dieser Psalmen beträgt achtzehn. Gedruckt wurden sie zuerst von de la Cerda (1626) und

hiernach von Fabricius (1713); in neuerer Zeit von Hilgenfeld, dessen Ausgabe aber auch nur auf der einen Wiener Handschrift ruht, aus welcher die *editio princeps* geflossen ist. An Hilgenfeld schließen sich die Ausgaben von Geiger, Fritzsche und Pick an. Eine Bereicherung des handschriftlichen Apparates brachte erst die Ausgabe von Ryle und James (1891) und noch mehr die von Gebhardt (1895). Das Material beider ist auch verwertet in den beiden Ausgaben von Swete (1894 und 1899).

Die Zurückführung der Psalmen auf Salomo ist lediglich Sache der späteren Abschreiber. Die Psalmen selbst machen nicht den mindesten Anspruch darauf, verraten vielmehr sehr deutlich die Zeit ihrer Entstehung. Diese ist freilich nicht wie Ewald, Grimm, Oehler, Dillmann (früher), Weiffenbach, Anger und neuerdings wieder Frankenberg wollten, die Zeit des Antiochus Epiphanes, aber auch nicht, wie Movers, Delitzsch Keim und Schlatter annahmen, die Zeit des Herodes, sondern, wie jetzt fast allgemein — z. B. von Langen, Hilgenfeld, Nöldeke, Geiger, Carriere, Wellhausen, Reuß, Dillmann (später) und überhaupt fast allen Neueren — anerkannt ist, die Zeit bald nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus. Daß die Psalmen in dieser Zeit entstanden sind, geht aus den deutlichen Anzeichen besonders im zweiten, achten und siebenzehnten Psalm mit zweifelloser Gewißheit hervor. Die Zeitverhältnisse, welche diese Psalmen voraussetzen, sind nämlich folgende: Ein Geschlecht, welchem die Herrschaft über Israel nicht verheißen war, hat sich derselben mit Gewalt bemächtigt (XVII, 6). Sie haben Gott nicht die Ehre gegeben, sondern sich die Königskrone aufgesetzt und den Thron Davids eingenommen (XVII, 7—8). Ganz Israel verfiel zu ihrer Zeit in Sünde. Der König war in Ungesetzlichkeit, und der Richter nicht in Wahrheit und das Volk in Sünde (XVII, 21—22). Aber Gott wirft jene Fürsten darnieder, indem gegen sie aufgestanden ist ein fremder Mann, der nicht vom Geschlechte Israels ist (XVII, 8—9). Vom Ende der Erde führte Gott einen gewaltig Schlagenden herbei, der Krieg verhängte über Jerusalem und über sein Land. Die Fürsten des Landes gingen in ihrer Verblendung ihm mit | Freuden entgegen und sprachen zu ihm: „Erwünscht ist dein Weg, komme hierher, tritt ein im Frieden". Sie öffneten ihm die Tore, so daß er einzog wie ein Vater in das Haus seiner Söhne (VIII, 15—20). Nachdem er sich aber in der Stadt festgesetzt, nahm er auch die Burgen und warf die Mauer Jerusalems nieder mit dem Widder (VIII, 21. II, 1). Jerusalem ward von den Heiden zertreten (II, 20); ja selbst auf den Altar Gottes stiegen fremde Völker (II, 2). Die

angesehensten Männer und jeder Weise im Rat wurden getötet; und das Blut der Bewohner Jerusalems vergossen wie Wasser der Unreinigkeit (VIII, 23). Die Bewohner des Landes wurden gefangen hinweggeführt ins Abendland, und die Fürsten zur Verspottung (XVII, 13—14. II, 6. VIII, 24). Zuletzt aber wurde der Drache, der Jerusalem erobert hatte (II, 29), selbst ermordet am Gebirge Ägyptens, auf dem Meere. Sein Leichnam aber blieb unbeerdigt liegen (II, 30—31). — Es bedarf kaum noch eines Kommentares, um nachzuweisen, daß wir es hier mit der Zeit der Eroberung Jerusalems durch Pompejus zu tun haben, und daß nur auf sie die vorausgesetzten Verhältnisse passen. Die Fürsten, welche sich das Königtum Israels angemaßt und den Thron Davids eingenommen haben, sind die Hasmonäer, die seit Aristobul I. den Königstitel führten. Die letzten Fürsten aus diesem Hause, Alexander Jannäus und Aristobul II., begünstigten offen die sadduzäische Partei und sind darum in den Augen des pharisäisch gesinnten Verfassers Sünder und Ungesetzliche. Der „fremde Mann" und der „gewaltig Schlagende", welchen Gott vom Ende der Erde herbeiführt, ist Pompejus. Die Fürsten, welche ihm entgegengehen, sind Aristobul II. und Hyrkan II. Von der Partei des letzteren werden dem Pompejus die Tore der Stadt geöffnet, worauf er den übrigen Teil der Stadt, in welchem die Partei Aristobuls sich verschanzt hatte, mit Gewalt (*ἐν κριῷ* II, 1) erobert. Auch alles Folgende, die Betretung des Tempels durch die Eroberer, die Niedermetzelung der Bewohner, die Hinrichtung der angesehensten Männer[8], die Wegführung der Gefangenen ins Abendland und der Fürsten zur Verspottung (*εἰς ἐμπαιγμόν* XVII, 14, d. h. zum Triumph in Rom), entspricht der wirklichen Geschichte. Besonders der Umstand, daß die Gefangenen ins Abendland abgeführt werden (XVII, 14), beweist, daß nur an die Eroberung durch Pompejus gedacht werden kann. Denn außerdem war dies nur noch bei der Eroberung durch Titus der Fall, auf welche aber alle anderen Umstände nicht passen[9]. Vollends schwindet aber jeder Zweifel, wenn wir schließlich hören, daß der Eroberer an der ägyptischen Küste, auf dem Meere (*ἐπὶ κυμάτων*), ermordet wird und daß sein Leichnam unbeerdigt liegen bleibt (II, 31). Denn dies war ja in der Tat genau so bei Pompejus der Fall (i. J. 48

8) *Ps.* VIII, 23: *ἀπώλεσεν ἄρχοντας αὐτῶν καὶ πάντα σοφὸν ἐν βουλῇ*, vgl. mit *Jos. Antt.* XIV, 4, 4 (*B. J.* I, 7, 6): *τοὺς αἰτίους τοῦ πολέμου τῷ πελέκει διεχρήσατο.*

9) Namentlich ist ja in unseren Psalmen nirgends von einer Zerstörung der Stadt und des Tempels die Rede.

v. Chr.). Der 2. Psalm ist daher sicherlich bald nach diesem Ereignis gedichtet, während der 8. und 17., wie überhaupt die Mehrzahl der übrigen, wohl zwischen 63—48 entstanden sein dürften. Bis auf Herodes herabzugehen, liegt kein Grund vor. Denn der „fremde Mann", der nach XVII, 9 sich gegen die hasmonäischen Fürsten erhoben hat, ist, wie nach dem Zusammenhange nicht wohl zweifelhaft sein kann, derselbe, der nach XVII, 14 die Gefangenen ins Abendland abführt, also nicht, wie Movers, Delitzsch, Keim und Schlatter annahmen, Herodes, sondern Pompejus.

Der Geist, welchen die Psalmen atmen, ist ganz der des pharisäischen Judentums. Es spricht sich in ihnen eine ernste, sittliche Gesinnung und eine aufrichtige Frömmigkeit aus. Aber die Gerechtigkeit, welche sie predigen und deren Nichtvorhandensein sie beklagen, ist durchaus die in Erfüllung der pharisäischen Satzungen bestehende, die *δικαιοσύνη προσταγμάτων* (XIV, 1). Das Schicksal des Menschen nach dem Tode ist lediglich abhängig von seinen Werken. In seine freie Wahl ist es gestellt, ob er sich für die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit entscheiden will (vgl. bes. IX, 7). Tut er ersteres, so wird er auferstehen zu ewigem Leben (III, 16); tut er Letzteres, so ist ewiger Untergang sein Loos (XIII, 9 ff. XIV, 2 ff. XV). Im Gegensatz zu dem unrechtmäßigen Königtum der Hasmonäer, das bereits durch Pompejus gestürzt ist, hofft der Verfasser mit Zuversicht auf den messianischen König aus Davids Haus, der Israel zu der ihm verheißenen Herrlichkeit führen wird (XVII, 1. 5. 23—51. XVIII, 6—10. Vgl. auch VII, 9. XI).

Die frühere Ansicht von Grätz, daß unsere Psalmen christlichen Ursprungs seien, scheint von ihm selbst aufgegeben worden zu sein [10] und bedarf jenfalls keiner ernsthaften Widerlegung. Aber auch christliche Interpolationen anzunehmen, haben wir kein Recht. Denn die Sündlosigkeit und Heiligkeit, welche der Verfasser dem von ihm erwarteten Messias zuschreibt (XVII, 41. 46), ist nicht die Sündlosigkeit im Sinne der christlichen Dogmatik, sondern lediglich die strenge Gesetzlichkeit im Sinne des Pharisäismus. |

Als Ursprache der Psalmen wird fast allgemein — trotz Hilgenfelds Widerspruch — das Hebräische angenommen. Und gewiß mit Recht. Denn die Sprache der Psalmen ist zu stark hebraisierend, als daß das Griechische die Ursprache sein könnte. Sie sind darum auch sicherlich nicht in Alexandria, sondern in Palästina entstanden. — Erwähnt zu werden verdient noch die z. T. wört-

10) Die betreffende Bemerkung (Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl. S. 439) ist in der 3. Aufl. III, 621 nicht wiederholt.

liche Berührung von *Psalm.* XI mit *Baruch c.* 5. Ist die Annahme einer hebräischen Ursprache unserer Psalmen richtig, so muß die Abhängigkeit auf Seite des Buches Baruch stattfinden[11].

Von ganz anderer Art als unsere achtzehn Psalmen sind die fünf *ᾠδαί* Salomos, welche der Verf. des gnostischen Buches *Πίστις Σοφία* seinem Werke einverleibt hat. Sie sind nicht von ihm verfaßt, aber ebenfalls gnostisch-christlichen Ursprungs. Merkwürdig ist, daß einer dieser Psalmen als der 19. bezeichnet wird. Sie scheinen also unsere 18 vorauszusetzen. — Gedruckt wurden diese fünf Psalmen (lange vor Publizierung der *Πίστις Σοφία* durch Schwartze und Petermann 1851—1853) von Woide in seiner *Appendix ad editionem N. T. e Codice Alexandrino, Oxon.* 1799; hiernach mit Kommentar von Münter, *Odae gnosticae Salomoni tributae, Havniae* 1812. Vgl. auch Harnack, Texte und Untersuchungen VII, 2, 1891, S. 35—49. Ders., Gesch. der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 172f. Ryle und James S. XXIII—XXVII. Eine Rückübersetzung ins Griechische versuchten Ryle und James S. 155—161.

Bei *Lactanz*, *Div. Institut.* IV, 12, 3 (*ed. Brandt* 1890) findet sich folgendes Zitat: *Solomon in ode undevicesima ita dicit: infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo.* Auch diese christliche Fälschung, über welche sonst nichts bekannt ist, scheint unsere 18 jüdischen Psalmen vorauszusetzen.

Stellung unserer 18 Psalmen im christlichen Bibelkanon (vgl. Ryle und James *p.* XXI—XXVII. Gebhardt S. 71f.): I) Unter der Rubrik der *ἀντιλεγόμενα*· 1) In der Stichometrie des Nicephorus bei Credner, Zur Geschichte des Kanons (1847) S. 120, *Nicephori opuscula ed. de Boor* (*Lips.* 1880) *p.* 134; *Westcott*, *History of the Canon of the N. T.* (5. *ed.* 1881) *p.* 561, Zahn, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 299, Preuschen, Analecta 1893, S. 157. — 2) In der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 144, Zahn, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 317. — II) Unter der Rubrik der *ἀπόκρυφα* in einem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches gedruckt ist 1) nach einem Codex Coislinianus bei *Montfaucon*, *Bibliotheca Coisliniana, Paris* 1715, *p.* 194; 2) nach einer Pariser Handschrift bei *Cotelier*, *Patrum apost. Opp. T.* I, 1698, *p.* 196; 3) nach einem Codex Baroccianus zu Oxford bei *Hody*, *De bibliorum textibus*, 1705, *p.* 649 *col.* 44, und *Westcott*, *History of the Canon ed.* 5 *p.* 559; 4) nach einem Vaticanus bei *Pitra*, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta T.* I, 1864, *p.* 100, Zahn, Gesch. des NTl. Kanons II, 292 und Preuschen, Analecta S. 159 (über das Verhältnis dieser vier Texte zueinander s. unten Nr. V den Abschnitt über die nicht-erhaltenen Apokalypsen). — III) Zonaras bemerkt in seinen Scholien zu den Beschlüssen des Konzils von Laodicea zum 59. Kanon (*Beveregius*, *Pandectae canonum, Oxon.* 1672, *t.* I, *p.* 481): *ἐκτὸς τῶν ρν' ψαλμῶν τοῦ Δαβὶδ εὑρίσκονται καί τινες ἕτεροι λεγόμενοι τοῦ Σολομῶντος | εἶναι καὶ ἄλλων τινῶν, οὓς καὶ ἰδιωτικοὺς ὠνόμασαν οἱ πατέρες καὶ μὴ λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διετάξαντο.* Ebenso Balsamon (bei *Beveregius* I, 480). — IV) Im *Codex Alexandrinus* der griechischen Bibel standen die Psalmen Salomos, wie das vorangeschickte Inhaltsverzeichnis beweist, im Anhang zum Neuen Testamente nach den Clemensbriefen (s. Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanons 1860, S. 238f. *Westcott*, *History of the Canon* 5. *ed.* 1881, *p.* 552*sq.*

11) So auch Ryle und James S. LXXII—LXXVII und Perles.

Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 288f.). — V) Die uns erhaltenen Handschriften gehen sämtlich auf einen Archetypus zurück, in welchem die Psalmen zwischen der Weisheit Salomonis und Jesus Sirach standen (s. Gebhardts Ausg. S. 71f.). Dies ist auch in den meisten unserer Handschriften selbst noch der Fall.

Handschriften sind durch von Gebhardt acht nachgewiesen und benützt worden: 1) Der Wiener Codex (*cod. gr. theol.* 11), welcher mit dem vermeintlichen „Augsburger", aus welchem die *editio princeps* de la Cerdas geflossen ist, identisch ist (den Beweis hat Gebhardt erbracht S. 1—8). — 2) Eine Kopenhagener Handschrift, über welche Graux in der *Revue critique* 1877, Nr. 46, *p.* 291—293 berichtet hat. — 3) Eine Moskauer und 4) eine Pariser Handschrift (beide durch v. Gebhardt entdeckt, s. Theol. Literaturzeitung 1877, 627f.). Nach Gebhardt sind die Wiener, Moskauer und Pariser direkt oder indirekt aus der Kopenhagener geflossen. — 5) Ein *Vaticanus Gr.* 336, welcher eine selbständige Texttradition bietet. — 6) und 7) Zwei Handschriften vom Athos, die eine vom Kloster Iwiron, die andere vom Laura-Kloster, erstere von Ph. Meyer entdeckt. — 8) Ein *Casanatensis* in Rom.

Ausgaben: 1) *De la Cerda, Adversaria sacra,* Lyon 1626, Anhang. — 2) *Fabricius, Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti t.* I, 1713, *p.* 914—999. — 3) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1868, S. 134—168. — Ders., *Messias Judaeorum, Lips.* 1869, *p.* 1—33. — 4) Eduard Ephräm Geiger, Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt, Augsburg 1871. — 5) *Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lips.* 1871, *p.* 569 bis 589. — 6) *Pick, Presbyterian Review* 1883, *Oct. p.* 775—812. — Alle diese Ausgaben ruhen nur auf einer Handschrift: der Wiener. — 7) *Ryle and James, Ψαλμοι Σολομωντος, Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon, the text newly revised from all the MSS. edited, with introduction, english translation, notes, appendix and indices. Cambridge* 1891 (benützen die vier oben zuerst genannten Handschriften, also nicht „alle", wie auf dem Titel gesagt ist). — 8) *Swete, The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol.* III, *Cambridge* 1894, *ed.* 2, 1899, *p.* 765—787 (gibt den Text des *Vaticanus* nach einer von Erich Klostermann angefertigten Kollation mit den Varianten der übrigen Handschriften, in *ed.* 1 vier, in *ed.* 2 sieben). Hieraus separat: *Swete, The Psalms of Solomon with the greek fragments of the book of Enoch,* 1906. — 9) v. Gebhardt, *Ψαλμοι Σολομωντος,* Die Psalmen Salomo's zum ersten male mit Benützung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben, Leipzig 1895 (= Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur hrsg. von Gebhardt und Harnack XIII, 2).

Deutsche Übersetzungen mit Erklärung gaben: Geiger a. a. O. — Hilgenfeld, Die Psalmen Salomo's deutsch übersetzt und aufs Neue untersucht (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1871, S. 383—418). — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer (1874), S. 131—164. — Zöckler im Kurzgef. Kommentar zu den heil. Schriften Alten und Neuen Testamentes von Strack und Zöckler, Altes Test. 9. Abth. Die Apokryphen, 1891 (über die Mängel dieser Übersetzung s. Gunkel, Theol. Litztg. 1892, 129). — Kittel in: Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, II, 127 bis 148. — Englische Übersetzungen s. bei Pick a. a. O. und bei Ryle und James in | ihrer Ausgabe. — Französische bei *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 939—955, und bei *Jacquier, L'Université Catho-*

lique, Nouv. Série t. XII, 1893, *p.* 97—131. — Eine russische Übersetzung lieferte Smirnov (s. Theol. Litztg. 1908, 133f.). — Über die Rückübersetzung ins Hebräische von Frankenberg s. unten. Beiträge zur Rückübersetzung ins Hebräische gibt Perles (1902, s. unten). Eine von Franz Delitzsch angefertigte befindet sich handschriftlich auf der Univ.-Bibliothek in Leipzig (Kittel S. 130).

Über die Entstehungsverhältnisse: I) Ewald, Geschichte des Volkes Israel IV, 392f. (später ist Ewald auf die Idee geraten, die Psalmen in die Zeit des Ptolemäus Lagi zu verlegen, s. die Anzeigen der Schriften von Geiger und von Carriere in den Göttinger gel. Anzeigen 1871, S. 841—850 und 1873, S. 237—240). — Grimm, Exeget. Handbuch zu I Makkab. *p.* XXVII. — Oehler, Art. „Messias" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. IX, 426f. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 305f. — Weiffenbach, *Quae Jesu in regno coelesti dignitas sit synopticorum sententia exponitur* (*Gissae* 1868) *p.* 49*sq.* — Anger, Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Idee (1873) S. 81f. — — II) Movers, in Wetzer und Weltes Kirchenlex. 1. Aufl. I, 340. — Delitzsch, Commentar über den Psalter, 1. Aufl. II, 381f. — Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 243. — Schlatter, Israels Gesch. von Alexander d. Gr. bis Hadrian 1901, S. 197—200, 2. Aufl. 1906, S. 190—192. — — III) Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 64—70. — Hilgenfeld, Zeitschr. 1868, *Messias Judaeorum proleg.*, Zeitschr. 1871. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur (1868), S. 141f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. I, 157f. 168. — Geiger in seiner Ausgabe. — Fritzsche, *proleg.* zu seiner Ausgabe. — Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 155—160. — Carriere, *De psalterio Salomonis, Argentorati* 1870. — Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 112ff. — *Vernes, Histoire des idées messianiques* 1874, *p.* 121 bis 139. — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 203. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 133—142. — Kaulen, in Wetzer und Weltes Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1060f. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 119 bis 121. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.s § 526. — Dillmann, in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 1883, S. 346. — *Pick, The psalter of Solomon* (*Presbyterian Review* 1883, *Oct.*, *p.* 775—812). — *Girbal, Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse* 1887 (*Thèse* von Montauban). — Oskar Holtzmann in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 448ff. — Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 25ff. Ders., Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judentums 1903, S. 33—36. — Ryle und James in ihrer Ausg. — *Deane, Pseudepigrapha, Edinburgh* 1891, *p.* 25 bis 48. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles, Edinburgh* 1891, *p.* 268—296, 423—432. — *Jacquier, Les Psaumes de Salomon* (*L'Université Catholique Nouv. Série t.* XII, 1893, *p.* 94—131, 251—275). — *Lévi, Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon* (*Revue des études juives t.* XXXII, 1896, *p.* 161—178) [hebt die Verwandtschaft beider hervor]. — Frankenberg, Die Datierung der Psalmen Salomos, ein Beitrag zur jüdischen Geschichte, 1896 (s. dagegen Theol. Litztg. 1897, 65; die beigegebene Übersetzung ins Hebräische wird in der *Revue des études juives* XXXIV, 136 als *inintelligible*, ja *grotesque* bezeichnet; etwas schonender, aber auch ungünstig urteilt *Abrahams, Jewish Quarterly Review* IX, 541). — Smirnov, Die Psalmen Salomos, Kasan 1896 [russische Übersetzung mit Kommentar und Einleitung, s. Theol. Litztg. 1908, 133f.]. — *Charles*, in: *Encyclopaedia*

Biblica I, 1899, Art. *Apocalyptic Literature* § 77—85. — Kittel, Einl. zu seiner Übers. S. 127ff. — Perles, Zur Erklärung der Psalmen Salomos (Sonderabzug aus der Orientalistischen Litteraturzeitung 5. Jahrg.) 1902 (56 S.). — Büchler, Σφραγις in Psalm Salomos 2, 6 (*Jewish Quarterly Review* XV, 1903, *p.* 115—120). — Ders., Eine eigentümliche Einzelheit des Astartedienstes in den Psalmen Salomos [VIII, 8—13] (Vierteljahrschr. f. Bibelkunde I, 1904, S. 405—429). — Beer, in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 235—237 (im Art. Pseudepigraphen). |

III. Die Spruchweisheit.

1. Jesus Sirach.

Der praktische Zug der palästinensisch-jüdischen Literatur unserer Periode tritt am deutlichsten darin zutage, daß selbst die theoretische Weltbetrachtung durchweg ihren Blick auf die praktischen Ziele und Aufgaben des Lebens gerichtet hat. Eine theoretische Philosophie im eigentlichen Sinne hat das genuine Judentum überhaupt nicht hervorgebracht. Was es an „Philosophie" (= Weisheit, חָכְמָה) erzeugt hat, hat entweder praktisch-religiöse Probleme zum Gegenstand (Hiob, Koheleth), oder es ist direkt praktischer Art: eine auf verständiger Betrachtung der Dinge beruhende Anweisung, das Leben so zu gestalten, daß man dabei wahrhaft glücklich werde. Die Form, in welcher diese letzteren Betrachtungen und Anweisungen gegeben werden, ist die des מָשָׁל, des Sinnspruches, welcher in mehr oder weniger poetischer Form einen einzelnen Gedanken kurz und bündig zusammenfaßt, ohne sich auf Untersuchung und Beweis einzulassen[12]. Eine Sammlung von Sprüchen dieser Art

12) Vgl. über die jüdische „Weisheitslehre" überhaupt: Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I, 257ff. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie, Strassb. 1851. — Oehler, Grundzüge der alttestamentl. Weisheit, Tüb. 1855. — Grimm, Exeget. Handb. zu den Apokr. Thl. VI, S. 1f. — *Bois, La poësie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs, Salomon et Théognis, Toulouse* 1886 (vgl. Theol. Litztg. 1887, 321—323). — *Cheyne, Job and Salomon, or the Wisdom of the Old Testament, London* 1887 (vgl. Theol. Litztg. 1887, 620—623). — Grätz, Lehrinhalt der „Weisheit" in dem biblischen Schriftthum (Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1887, S. 241—257, 289—299, 402—410, 544—549 [nur über Hiob]). — Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrinhalt der alttestamentl. Weisheitsbücher, 1889. — Smend, Lehrb. der alttestamentl. Religionsgesch. 1893, S. 508—525. 2. Aufl. 1899, S. 483ff. — Baudissin, Die alttestamentl. Spruchdichtung, 1893. — Pfeiffer, Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche, 1896. — *Cheyne, Jewish religious life after the exile*, 1898. Deutsch: Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, 1899. — *Siegfried*, Art.

ist bereits in den kanonischen Schriften des A. T.s enthalten: die sogenannten Sprüche Salomonis. Eine ähnliche Sammlung ist das hier zu besprechende Buch Jesus Sirach. Es lehnt sich nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt an jene ältere Spruchsammlung an, bringt aber doch eine Fülle neuer, eigentümlicher Gedanken.

Der Grundbegriff des Verfassers ist der der Weisheit. | Er will zeigen, wie der Weise die Dinge dieser Welt beurteilt und wie er sich verhält in den mannigfaltigen Beziehungen des praktischen Lebens. So enthält sein Buch eine unerschöpfliche Fülle von Regeln für das Verhalten in Freude und Leid, Glück und Unglück, Reichtum und Armut, in kranken und gesunden Tagen, in Anfechtung und Versuchung, in der bürgerlichen Gesellschaft: im Verkehr mit Freund und Feind, Hohen und Niedrigen, Armen und Reichen, Guten und Bösen, Klugen und Törichten, in Handel und Wandel, Geschäft und Beruf, vor allem auch im eigenen Hause und in der Familie: wie man die Kinder zu erziehen, Knechte und Mägde zu behandeln, gegen das eigene Weib und gegen das schöne Geschlecht überhaupt sich zu verhalten habe. Alle diese mannigfaltigen Verhältnisse unterzieht der Verfasser seiner verständigen Betrachtung und gibt für dieselben die eingehendsten Ratschläge, im großen und ganzen auf Grund einer ernsten sittlichen Gesinnung, die nur zuweilen in äußerliche Lebensklugheit umschlägt. Die Ratschläge des Verfassers sind die reife Frucht ernster und umfassender Reflexion über die Dinge und einer reichen Lebenserfahrung. Bei ihrem Eingehen auf das mannigfaltigste Detail geben sie uns zugleich ein lebendiges Bild der Sitten und Gewohnheiten, überhaupt des gesamten Kulturzustandes seiner Zeit und seines Volkes. Inwieweit die ausgesprochenen Gedanken und die Form, in welcher sie ausgesprochen werden, das eigene Erzeugnis des Verfassers sind und inwieweit er nur zusammenstellt, was schon im Volksmunde im Umlauf war, läßt sich im einzelnen

---

„*Wisdom*" in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 924—928. — *Toy*, Art. „*Wisdom Literature*" in: *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 5322 ff. — M. Friedländer, Griechische Philosophie im A. T., eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur, 1904. — *Kautzsch*, Art. „*Religion of Jsrael*" in *Hastings' Dictionary of the Bible, Extra-Volume* 1904, *p.* 612—734, über die Weisheitsliteratur *p.* 728—732. — *Skinner, The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom* (*Jewish Quarterly Review* XVII, 1905, *p.* 240—262). — Meinhold, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung. 1908 (343 S.). — Diettrich, Die theoretische Weisheit der Einleitung zum Buch der Sprüche, ihr spezifischer Inhalt und ihre Entstehung (Theol. Stud. und Krit. 1908, S. 475—512). — Hoennicke, Art. „Weisheit" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XXI, 1908, S. 64—73.

natürlich nicht konstatieren. In gewissem Grade wird beides der Fall sein. Jedenfalls aber ist er nicht bloßer Sammler: dazu tritt die charaktervolle Persönlichkeit des Verfassers viel zu deutlich und bestimmt in den Vordergrund. Bei aller Mannigfaltigkeit der Sentenzen sind sie doch das Produkt einer einheitlichen und zusammenhängenden Welt- und Lebensanschauung.

Der Hintergrund dieser praktischen Lebensklugheit ist eine lebendige und gesunde Frömmigkeit. Die wahre Weisheit kommt von Gott. Gott hat in der Schöpfung alles wunderbar geordnet und regiert die Welt fort und fort mit derselben Weisheit (39, 12—35). Er sieht alles und herrscht über alles, belohnt die Guten und bestraft die Bösen. Wohl dem, der auf ihn vertraut; ein solcher ist standhaft im Leiden (2, 1—18) und mutig und unerschrocken in allen Lagen des Lebens (31, 13—20). Die Furcht Gottes ist daher die höchste Weisheit.

Bei aller Weitherzigkeit ist die Frömmigkeit des Verfassers doch die spezifisch israelitische. Im Volk Israel hat die Weisheit sich niedergelassen (24, 8ff.) und im Gesetz Moses ist sie zum Ausdruck gekommen (24, 23ff.). Das Volk Israel ist das von Gott bevorzugte (c. 45). Dem Moses hat Gott „das Gesetz des Lebens und der Einsicht" gegeben (45, 5). Daher muß man am Gesetz festhalten und es tun, sich seiner nicht schämen (2, 16. 15, 1. 19, 20. 21, 11. 42, 2); daher ist Gesetzeskunde so wichtig (35, 24—36, 6) und der Stand der Schriftgelehrten einer der ersten (38, 24—39, 11). Die Opfer helfen freilich nichts, wenn man gegen den Nächsten unrecht handelt (7, 9. 31, 21—31). Gott läßt sich durch Opfer nicht bestechen (32, 14—26); die rechte Gabe ist: gütig zu sein und das Böse zu meiden (32, 1—5). Aber trotzdem stellt der Verfasser den Opferkultus hoch und empfiehlt, Gott reichlich zu geben, was ihm zukommt. „Erscheine vor dem Herrn nicht mit leeren Händen, denn alles das soll geschehen, weil es geboten ist.". „Gib Gott wie er dir gab, in Freigebigkeit und soviel du vermagst. Denn er ist ein Gott der Vergeltung, und siebenfach wird er es dir erstatten" (32, 6—13). Der priesterliche Dienst Aarons ist ein wesentliches Stück der Herrlichkeit Israels (45, 6—22). Mit Enthusiasmus schildert der Verfasser, wie noch zu seiner Zeit der Hohepriester Simon den Dienst am Altar nach der Vorschrift des Gesetzes verwaltet hat (c. 50). Er empfiehlt daher auch, den Priestern die schuldigen Abgaben zu entrichten (7, 29—31), und legt Gewicht darauf, daß das Haus des Pinehas von Gott zum Hohenpriestertum erwählt ist (45, 23f. 50, 24 nach dem Hebr., vgl. *Num.* 25, 10ff.). Den „Söhnen Zadoks" gelten seine Sympathien (51, 12, 9 nach dem Hebr.).

In diesem Interesse für das legitime Hohepriestertum spiegeln sich die Zeitverhältnisse, unter welchen der Verfasser schreibt[13]. Es ist die Zeit des hereinbrechenden Hellenismus. Der Verfasser gehört zu den Altgläubigen und beklagt es tief, daß „gottlose Männer das Gesetz des Höchsten verlassen haben“ (41, 8). Er betet zu Gott: „Schwinge deine Hand gegen das fremde Volk, damit man deine Macht erkenne“ (33, 3). „Demütige den Bedränger, stoße nieder den Feind“ (33, 9). „Die Quäler deines Volkes mögen den Untergang finden. Vertilge das Haupt der Fürsten des Feindes, das da sagt: es ist keiner außer mir“ (33, 11—12; überh. 33, 1—12). Wenn man annehmen darf, daß in c. 51, 1—12 die Gemeinde Israels das Subjekt ist (so Smend, Kommentar S. 496f.), so ist sie von Verleumdern und Lügnern verklagt worden (beim König), aber durch Gottes Hilfe errettet worden. Der Hohepriester Simon wird c. 50 wegen seiner korrekten Verwaltung des priesterlichen Dienstes offenbar deshalb verherrlicht, weil dieser Dienst seitdem nicht mehr nach der Vorschrift des Gesetzes verwaltet worden ist. Der Verfasser lebt also in der Zeit, als die priesterliche Aristokratie sich mehr und mehr dem Hellenismus zuwandte. Er hofft auf den Sieg des legitimen und gesetzestreuen Hohenpriestertums.

Der Verfasser nennt sich selbst am Schlusse c. 50, 27 (was c. 51 folgt, ist ein Nachtrag); aber der Text schwankt. Die meisten griechischen Handschriften (darunter auch die besten: *Vat. Sin. Alex.*) haben *Ἰησοῦς υἱὸς Σειρὰχ Ἐλεαζὰρ ὁ Ἱεροσολυμείτης*. [*Sin. ὁ ἱερεὺς ὁ Σολυμείτης*]. Statt des undeklinierten *Ἐλεαζάρ* haben *ed. Aldina* und *cod.* 68 *Ἐλεαζάρου*, ebenso *Syrohex.* und *Aethiop.*, dagegen *codd.* 23 und 253 *Ἐλεάζαρος*, während in *codd.* 70. 248 und in der lat. Vulgata der Name Eleasar ganz fehlt. Daß er aber ursprünglich ist, bestätigt der hebräische Text, wo der Name lautet: שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא, ebenso in der Unterschrift des ganzen Buches nach c. 51 und bei Saadja. Da nach dem einstimmigen Zeugnis des ganzen Altertums der Verfasser sicher nicht Simon sondern Jesus hieß, so ist שמעון בן spätere Glosse; im übrigen wird der hebräische Text das Richtige bieten. Die herrschend gewordene Bezeichnung *Ἰησοῦς υἱὸς Σιράχ* nennt also den Verfasser nicht nach dem Vater, sondern nach dem Großvater, was auch sonst vorkommt. Vermutlich sind erst, nachdem dies üblich geworden war, die Namen im Griechischen umgestellt (s. Smends

---

13) Vgl. hierüber bes. Smends Selbstanzeige, Göttinger Gel. Anzeigen 1906, S. 755ff.

Kommentar S. 492f. und S. XIVf.)[14]. Daß *Σιράχ*=סִירָא „Panzer" ist, wußte man schon aus den rabbinischen Zitaten (die Aspiration am Schlusse wie in *ἀκελδαμάχ* Apgesch. 1, 19 und *Ἰωσήχ Luc.* 3, 26 nach *cod.* א BLΓ)[15]. | Der seltsame Irrtum des *Syncellus* (*Chron. ed. Dindorf* I, 525), daß er Hoherpriester gewesen sei, ist nur daraus entsprungen, daß in der Chronik des Eusebius, welche Syncellus benützt, nach dem Hohenpriester Simon Sohn des Onias II. unser Jesus Sirach erwähnt wird, aber nicht als Hoherpriester, sondern nur als Verfasser unseres Buches (*Euseb. Chron. ad Ol.* 137—138, *ed. Schoene* II, 122). Auch die Meinung, daß er Priester gewesen sei, läßt sich nicht sicher erweisen, wenn sie auch schon im Texte des *cod. Sinaiticus* 50, 27 zum Ausdruck gekommen ist[16]. — Seine Zeit läßt sich ziemlich genau bestimmen. Sein Enkel, welcher das Buch ins Griechische übersetzt hat, sagt in dem vorangeschickten Prologe, daß er (der Enkel) nach Ägypten gekommen sei *ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως*. Mit dem 38. Jahre meint er natürlich nicht sein eigenes Lebensjahr, sondern das 38. Jahr des Königs Euergetes[17]. Da von den beiden Ptolemäern, welche den Beinamen Euergetes führten, der eine nur 25 Jahre regiert hat, kann nur der zweite gemeint sein, mit seinem vollen Namen *Ptolemaeus* VII. *Physcon Euergetes* II. Derselbe regierte zuerst (von 170 an) mit seinem Bruder gemeinsam, dann (von 145 an) allein. Er zählte aber seine Regierungsjahre vom ersteren Datum an. Demnach ist das 38. Jahr, in welchem der Enkel des Jesus Sirach nach Ägypten kam, das Jahr 132 vor Chr.

---

14) Vgl. über den Namen des Verf. überh.: Blau, *Revue des études juives* XXXV, 1897, *p.* 19f. *Schechter and Taylor*, *The Wisdom of Ben Sira* 1899, *p.* 65. Ryssel in Kautzschs Übersetzung der Apokryphen I, 233f. Nestle, Zeitschr. f. die Alttestam. Wissensch. 1903, S. 128—130. Ders. in *Hastings' Dictionary* IV, 541f. Smend a. a. O. — Über eine künstliche Weiterbildung der Genealogie: Nestle, Zeitschr. f. die Alttestam. Wissensch. 1897, S. 123f.

15) Vgl. Chajes, Beiträge zur nordsemitischen Onomatologie (Sitzungsberichte der Wiener Akad., phil.-hist. Cl. Bd. CXLIII, 1900) S. 25f. [יוסי], 33f. [סירא].

16) Die Lesart *ἱερεὺς ὁ Σολυμείτης* des *cod. Sin.* ist entstanden aus *ἱεροσολυμίτης*.

17) Diese Erklärung, die schon durch die genauen Parallelen I *Makk.* 13, 42. *Haggai* 1, 1. 2, 1. *Sach.* 1, 7. 7, 1 als richtig erwiesen ist, ist durch neues Material erhärtet worden von Deissmann, Bibelstudien (1895) S. 255ff. Es ist auch noch zu erinnern an die Münze Agrippas II. mit der Aufschrift *ἐπὶ βασ. Αγρι. ετ(ους) κϛ* (s. oben Bd. I die Geschichte Agrippas II.). — Wilcken hat die Ansicht zu begründen versucht, daß die fragliche Form der Datierung nur in bezug auf verstorbene Fürsten gebraucht werde (Archiv f. Papyrusforschung III, 321). Dies läßt sich aber angesichts von I *Makk.* 13, 42 und der Münzen des Agrippa nicht durchführen, s. Theol. Litztg. 1904, 558f.

Sein Großvater mag also etwa 190—170 vor Chr. gelebt und geschrieben haben. Hiermit stimmt auch, daß er in seinem Buche (Kap. 50, 1—26) dem Hohenpriester Simon, Sohn des Onias, ein ehrenvolles Andenken widmet. Es wird nämlich unter diesem nicht Simon I. (Anfang des 3. Jahrh., s. *Joseph. Antt.* XII, 2, 4), sondern Simon II. (Anfang des 2. Jahrh. s. *Joseph. Antt.* XII, 4, 10) zu verstehen sein. Jesus Sirach hat die Zeit desselben noch erlebt und preist seine gesetzestreue Haltung im Gegensatz zu der griechenfreundlichen Strömung, welche zur Zeit, als der Verf. schrieb, eingerissen war. Es ist die Zeit unmittelbar vor der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes[18].

Das Buch ist ursprünglich hebräisch geschrieben, wie im Prolog der griechischen Übersetzung ausdrücklich gesagt ist. Hieronymus hat den hebräischen Text gekannt, s. *praef. in vers. libr. Salom.* (*Vallarsi* IX, 1293*sq.*): *Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem Hebraicum reperi, non Ecclesiasticum, ut aqud Latinos, sed Parabolas praenotatum, cui juncti erant Ecclesiastes et Canticum Canticorum, ut similitudinem Salomonis non solum librorum numero, sed etiam materiarum genere coaequaret.* Auch im Talmud und der rabbinischen Literatur wird der hebräische Text zitiert. Aber er galt für verloren, bis plötzlich im J. 1896 die gelehrte Welt durch die Auffindung eines hebräischen Fragmentes überrascht wurde, dem dann bald (bis 1900) andere größere folgten. Die Fragmente stammen (was ursprünglich verschwiegen wurde) sämtlich aus der „Genisa" der alten Synagoge in Kairo, d. h. aus der Rumpelkammer, in welche man unbrauchbar gewordene Handschriften ehrwürdiger Texte, die man nicht gewaltsam vernichten wollte, niederlegte, um sie sich selbst zu überlassen. Durch die Ausräumung dieser Genisa (bei welcher sich Schechter das Hauptverdienst erworben hat) sind uns fast zwei Drittel des hebräischen Urtextes des Sirach wiedergeschenkt worden. Nach Smend (Einl. zu seiner Ausg. S. IV) umfaßt der griechische Vulgärtext des Sirach ungefähr 1616 Distichen. Davon besitzen wir jetzt hebräisch (mit Einschluß einiger rabbinischen Zitate) 1064. Die Fragmente gehören vier Handschriften an, von welchen zwei nur kleine, meist auch durch die andern Handschriften erhaltene Stücke bieten. Von den beiden Haupt-

Wilcken hält seine Ansicht freilich aufrecht, weil diese Beispiele nicht dem ägyptischen Sprachgebiet angehören (Archiv IV, 205).

18) Auf Simon II. hat bereits Eusebius das Elogium bezogen, wie man aus der Übereinstimmung von Syncellus und Hieronymus schließen darf (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 122*sq.*).

handschriften enthält die eine c. 3—16, die andere c. 30—51 (mit einigen Lücken; Näheres s. unten). Man setzt die Handschriften in das 11. oder 12. Jahrhundert. Der Text ist zwar durch die nachlässige Überlieferung der Jahrhunderte stark korrumpiert. Daß wir aber damit wirklich den hebräischen Originaltext, nicht etwa eine Rückübersetzung erhalten haben, kann trotz anfänglicher Bestreitung durch einige Gelehrte nicht zweifelhaft sein.

Der vollständige Text des Sirach ist uns durch zwei Übersetzungen erhalten, welche beide direkt aus dem hebräischen Texte geflossen sind: 1) die schon erwähnte griechische, von dem Enkel des Verfassers angefertigte, welche in die griechische Bibel übergegangen ist, und 2) die in die Peschito aufgenommene syrische, welche nach dem übereinstimmenden Urteile aller neueren Forscher nicht nach dem griechischen, sondern ebenfalls nach dem hebräischen Texte angefertigt ist[19]. Sie ist freilich (nach dem Urteile von Smend, Kommentar S. CXXXVII) „das schlechteste Übersetzungswerk der syrischen Bibel"; auch wird ihr textkritischer Wert dadurch beeinträchtigt, daß der Übersetzer auch den Griechen stark benützt hat (Smend S. CXXXIX). Trotzdem bleibt sie neben den hebräischen Fragmenten und der griechischen Übersetzung ein wertvolles Hilfsmittel zur Gewinnung des ursprünglichen Sinnes. |

Die Existenz eines hebräischen Textes zur Zeit des Hieronymus, die Zitate in rabbinischen Schriften und endlich die erhal-

---

19) Gegen diese Annahme hat zwar noch Fritzsche (Exeget. Handb. S. XXIV f.) sich sehr entschieden ausgesprochen. Für dieselbe aber schon Bendtsen, *Specimen exercitationum criticarum in Vet. Test. libros apocryphos*, 1789; in neuerer Zeit: Geiger, Zeitschr. der DMG. XII, 1858, S. 536—543. — Horowitz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1865, S. 194 f. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur 1868, S. 168. Ders., Zeitschr. für die alttest. Wissensch. VIII, 1888, S. 156. Ders., Rezension von Margoliouth' *Essay* im Lit. Centralbl. 1890, *col.* 985—988 (der Artikel im *Expositor* 1890, *nov. p.* 350—359, ist nur eine Übersetzung dieser Rez. mit einigen *Additional notes*). — Lagarde, Rez. von Smith' *Thesaurus Syriacus*, Gött. gel. Anz. 1871, S. 1096 = Symmicta 1877, S. 88. — Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. III, 1879, S. 387. Ders., Ein alphabetisches Lied Jesus Sirachs (Zeitschr. für kathol. Theol. VI, 1882, S. 319—333). Ders., Die Strophik des Ecclesiasticus (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 1892, S. 87 ff.). — Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach, Breslau 1883. — Edersheim in *Wace*, *Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 199) II, 1888, *p.* 26—29. — Margoliouth, *An essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature, Oxford* 1890. Ders., *The language and metre of Ecclesiasticus* (*Expositor* 1890, *april p.* 295—320, *may p.* 381—391). — *Renan*, *Histoire du peuple d'Israël t.* IV, 1893, *p.* 282. — *Perles*, *Revue des études juives* XXXV, 1897, *p.* 48—64. — Überhaupt alle Neueren, namentlich auch Levi, Ryssel, Peters und Smend in ihren Kommentaren.

tenen hebräischen Fragmente von Handschriften des 11./12. Jahrh. beweisen, daß das Buch auch in den Kreisen des rabbinischen Judentums beliebt war. Noch höher geschätzt wurde es in der christlichen Kirche. Sowohl die griechischen als die lateinischen Kirchenväter zitieren es häufig als γραφή, wie es denn auch durch die Bibelhandschriften uns erhalten ist. Die Beschränkung des christlichen Bibelkanons auf den Umfang des hebräischen war eben in der alten und mittelalterlichen Kirche fast immer nur eine Theorie und ist erst in der protestantischen Kirche praktisch geworden.

Über die Zitate aus בן סירא in der talmudischen und rabbinischen Literatur s. *Wolf*, *Bibliotheca Hebraea* I, 257*sqq.* Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 101 ff. Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie S. 20 f. 204 f. Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 67 ff. Fritzsche, Exeget. Handbuch S. XXXVII. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 71 ff. Strack in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. VII, 430 f. 3. Aufl. IX, 753 (im Art. Kanon). Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 83—86. Schechter, *The Quotations from Ecclesiasticus in rabbinic literature* (*Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 682—706) [sorgfältige Sammlung unter Mitteilung des hebräischen Wortlautes]. *Neubauer*, *Jewish Quarterly Review vol.* IV, 1892, *p.* 162—164 (hier zum erstenmale die Zitate bei Saadja, 10. Jahrh. nach Chr.). *Cowley and Neubauer*, *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (1897) *p.* XIX—XXVIII. *Bacher*, *Jewish Quarterly Review* XI, 1899, *p.* 344 (vier Zitate in einem hebr.-pers. Wörterbuche). Ders., *Jewish Quart. Rev.* XII, 1900, *p.* 284—290 (Verhältnis zu den erhaltenen Fragmenten). Eine eingehende Würdigung der Form und Bedeutung dieser Zitate hat Smend gegeben (Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, S. XLVI —LVI). Er hat auch wahrscheinlich gemacht, daß dem Saadja nicht ein vollständiger Sirach-Text, sondern ein Florilegium aus demselben vorgelegen hat. Vgl. auch Smends Ausg. des hebräischen Textes S. XXI. — Über die kanonische, resp. nicht-kanonische Geltung bei den Juden s. oben Bd. II, S. 369. — Nicht zu verwechseln mit den rabbinischen Zitaten aus unserem Sirach ist das sehr späte Alphabet des Ben Sira, eine Sammlung von 22 aramäischen Sprüchen nach der Reihenfolge des Alphabetes mit erläuternden Betrachtungen und Geschichten in hebräischer Sprache. Wiederum hiervon verschieden ist ein anderes „Alphabet des Ben Sira", eine Sammlung von 22 hebräischen Sprüchen nebst einem wüsten Roman von Ben Sira, einem Sohn des Jeremia und seiner Tochter, welcher durch seine Weisheit seine Lehrer, die ihn das Alphabet lehren wollten, in Erstaunen setzte und dann ebenso den Nebukadnezar durch die Antworten, welche er auf 22 ihm vorgelegte Fragen erteilte (letzteres zitiert Petrus Venerabilis von Clugny, s. *Lévi*, *Revue des études juives t.* XXIX, 1894, *p.* 197—205). Vgl. über beide, bes. über ersteres: *Wolf*, *Bibliotheca Hebraea* I, 260*sqq.* III, 156*sq.* *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* III, 726*sq.* Zunz S. 105. *Steinschneider*, *Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 203—205. *Zedner*, *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum* (1867) *p.* 90. *Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 341. *L. Ginzberg* Art. „*Ben Sira, Alphabet of*" in: *The Jewish Encyclopedia vol.* II, 678—681 (mit Bibliographie). *Lévi*, *Les*

deux alphabets de Ben Sira (*Revue des études juives t.* LIII, 1907, *p.* 62—66). *Schwab*, *Version espagnole des Alphabets de Ben-Sira* (*RdEJ.* LIV, 1907, *p.* 107—112; dazu *Poznanski* ebendas. *p.* 279*sq.*). Neuere Ausgabe: *Alphabetum Siracidis utrumque ed. Steinschneider*, Berlin 1858.

Über den Titel des Buches s. bes. die oben zitierte Stelle des Hieronymus und dazu Blau, *Revue de études juives* XXXV, 1897, *p.* 20—22. Smends Comm. S. XXVIIIf. Der erhaltene Text hat eine doppelte Unterschrift *etc.* דברי [שמעון בן] ישוע und *etc.* חכמת [שמעון בן] ישוע. — In den griechischen Handschriften lautet der Titel: *Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ*. — In der griechischen Kirche übertrug man die Bezeichnung *ἡ πανάρετος σοφία*, die zunächst bei Zitaten aus den Proverbien Salomonis üblich war (*Clemens Rom. c.* 57, *Clemens Alex. Strom.* II, 22, 136, *Euseb. Hist. eccl.* IV, 22, 8; doch | vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 95f.), auch auf unser Buch. So zuerst *Eusebius, Chron. ed. Schoene* II, 122 (wo die Übereinstimmung des Syncellus und Hieronymus mit dem armenischen Texte beweist, daß der Ausdruck dem Eusebius selbst angehört). *Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 *ed. Gaisford: Σίμων, καθ' ὃν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Σιρὰχ ἐγνωρίζετο, ὁ τὴν καλουμένην πανάρετον Σοφίαν συντάξας.* In den zahlreichen Zitaten bei Clemens und Origenes findet sich diese Bezeichnung noch nicht. — In der lateinischen Kirche ist seit Cyprian die Bezeichnung *Ecclesiasticus* eingebürgert (*Cyprian. Testimon.* II, 1. III, 1. 35. 51. 95. 96. 97. 109. 110. 111). Vgl. die lateinische Übersetzung des *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*ed. Lommatzsch* X, 221): *in libro qui apud nos quidem inter Salomonis volumina haberi solet et Ecclesiasticus dici, apud Graecos vero sapientia Jesu filii Sirach appellatur.*

Der Gebrauch des Buches in der christlichen Kirche beginnt bereits mit dem Neuen Testamente. Namentlich im Jakobusbriefe sind die Reminiszenzen aus Jesus Sirach unverkennbar. S. überh. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 337f. 344—348. *Boon*, *De Jacobi epistolae cum Siracidae libro Sapientia dicto convenientia*, 1860. Werner, Theol. Quartalschr. 1872, S. 265ff. *Mayor*, *The epistle of St. James* 1892, *p.* LXXIII*sqq.* Zahn, Einl. in das N. T. I, 81. 86f. und die Kommentare zum Jakobusbriefe. — In der *Διδαχή* wird Sirach benützt, aber nicht zitiert. — Die ausdrücklichen Zitate beginnen mit *Clemens Alexandrinus*, der unser Buch unzähligemal zitiert, am häufigsten entweder mit der Formel *ἡ γραφὴ λέγει, φησίν* und dergl. (dreizehnmal: *Paedag.* I, 8, 62. 8, 68. II, 2, 34. 5, 46. 8, 69. 8, 76. 10, 98. 10, 99. III, 3, 17. 3, 23. 4, 29. 11, 58. 11, 83), oder mit der Formel *ἡ σοφία λέγει, φησίν* und dergl. (zehnmal: *Paedag.* I, 8, 69. 8, 72. 9, 75. 13, 102. II, 1, 8. 2, 24. 7, 54. 7, 58. 7, 59. *Stromat.* V, 3, 18), oder auch als Worte des *παιδαγωγός* (*Paedag.* II, 10, 99. 101. 109). Nur zweimal wird das Buch als die *σοφία Ἰησοῦ* bezeichnet (*Stromat.* I, 4, 27. 10, 47). Viermal ist Salomon als Verfasser genannt, jedoch nur in den *Stromata*, nicht im *Paedagogus*, welchem die Hauptmasse der Zitate angehört (*Strom.* II, 5, 24 Anf. u. Ende, VI, 16, 146. VII, 16, 105, dazu Stählin S. 46). Einmal wird ein Ausspruch unserer *σοφία* als vorsophokleisch bezeichnet (*Paedag.* II, 2, 24). Vgl. überh. die sorgfältigen Nachweise bei Stählin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, Nürnberg, Progr. 1901, S. 46—58; und Stählins Ausgabe des Clemens Alex. in der Berliner Sammlung der Kirchenväter. — Ähnlich ist der Stand der Zitate bei *Origenes*; nur lassen sich hier die Zitationsformeln in vielen Fällen nicht sicher konstatieren, da die Mehrzahl der Schriften des Origenes nur lateinisch erhalten ist. Am häufigsten scheint auch Origenes das Buch als *γραφή* zitiert zu haben.

Im lateinischen Text wird einigemale Salomon als Verfasser genannt (*in Numer. homil.* XVIII, 3 = *Lommatzsch* X, 221; *in Josuam homil.* XI, 2 = *Lommatzsch* XI, 108; *in Samuel. homil.* I, 13 = *Lommatzsch* XI, 311). Daß dies aber nicht auf Rechnung des Origenes kommen kann, beweist *contra Cels.* VI, 7 (*ed. Lommatzsch* XIX, 312): *παραδείξωμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ὅτι προτρέπει καὶ ὁ θεῖος λόγος ἡμᾶς ἐπὶ διαλεκτικήν· ὅπου μὲν Σολομῶντος λέγοντος . . . . ὅπου δὲ τοῦ τὸ σύγγραμμα τὴν σοφίαν* [l. *τῆς σοφίας*] *ἡμῖν καταλιπόντος Ἰησοῦ υἱοῦ Σειρὰχ φάσκοντος.* — In der unter Cyprians Werken befindlichen, aber vorcyprianischen Schrift *de aleatoribus c.* 2 wird Sirach zitiert mit der Formel *et alia scriptura dicit.* — Cyprian zitiert unser Buch durchweg als Werk Salomos ganz wie die anderen salomonischen Schriften (*Testimon.* II, 1. III, 6. 12. 35. 51. 53. 95. 96. 97. 109. 113. *Ad Fortunatum c.* 9. *De opere et eleemosynis c.* 5. *Epist.* III, 2). Ebenso auch andere Lateiner. S. bes. die oben zitierte Stelle des lateinischen *Origenes, in Numer. homil.* XVIII, 3 (*Lommatzsch* X, 221), und Hieronymus, welcher in seinem *Comment. in Daniel. c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* V, 686) die Stelle aus *Euseb. Demonstr. evang.* VIII, 2, 71 folgendermaßen wiedergibt: *Simon, quo regente populum Jesus filius Sirach scripsit librum, qui* | *Graece πανάρετος appellatur et plerisque Salomonis falso dicitur.* Daher zählen manche abendländische Kanonsverzeichnisse ohne weiteres fünf salomonische Schriften (s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 151. 245. 251. 272. 1007ff. Nestle, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. Bd. XXVII, 1907, S. 294—297). — Über die sonstige Geschichte des Gebrauches vgl. die Werke und Abhandlungen über die Geschichte des alttestamentlichen Kanons, auch Jahns Einleitung in die göttlichen Bücher des A. B. 2. Aufl. II. Thl., 3. u. 4. Abschn. (1803), 1. u. 2. Beilage, sowie meinen Artikel in Herzogs Real-Enc. I, 624—629.

Der hebräische Text.

Die Fragmente des hebräischen Textes stammen von vier verschiedenen Handschriften, die man nach Schechter mit den Buchstaben A, B, C, D zu bezeichnen pflegt (die Verwendung derselben Buchstaben bei Levi ist etwas abweichend). Da sie in verschiedenen Besitz gelangt sind, sind sie erst nach und nach publiziert worden. Die ersten Ausgaben nach der Zeitfolge ihres Erscheinens sind:

1) *cod.* B, ein Blatt = Sir. 39, 15—40, 7, im Besitz der Mrs. Lewis, von Schechter als Stück des hebräischen Sirach erkannt und herausgegeben: *Schechter, A Fragment of the original text of Ecclesiasticus,* in: *The Expositor* 1896, *July p.* 1—15.

2) *cod.* B, neun Blätter = Sir. 40, 9—49, 11, im Besitz der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford, herausgegeben (mit Einschluß des Blattes der Frau Lewis) von: *Cowley and Neubauer, The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, 15 *to* XLIX, 11) *together with the early versions and an english translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature. Oxford* 1897. — Verbesserte Lesungen gab Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Neue Folge, Bd. II Nr. 2) 1897. Sodann Lévi, mit französ. Übersetzung und Commentar 1898 (s. unten bei den Gesamtausgaben).

3) *cod.* B, sieben Blätter = Sir. 30, 11—31, 11. 32, 1—33, 2. 35, 9—36, 18. 37, 27—38, 26. 49, 12—51, 30 (Zählung der Kapitel nach der richtigen Folge

des Textes). — Ferner *cod.* A, vier Blätter = Sir. 3, 6—7, 26 und 12, 2—16, 26. — Beide Serien, im Besitz der Univ.-Bibliothek zu Cambridge, herausgegeben von: *Schechter and Taylor, The wisdom of Ben Sira. Portions of the book Ecclesiasticus. From Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection. Cambridge* 1899. — Vorher hatte Schechter als Probe den Text von *c.* 49, 12—50, 22 gegeben (*Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 197—206). — Verbesserte Lesungen gab *Cowley, Jewish Quarterly Review vol.* XII, 1900, *p.* 109—111.

4) *cod.* B, zwei Blätter = Sir. 31, 12—31 (nach anderer Zählung 34, 12—31) und 36, 22—37, 26, im Besitz des britischen Museums, herausgegeben von *G. Margoliouth, The original hebrew of Ecclesiasticus* XXXI, 12—31 *and* XXXVI, 22—XXXVII, 26 (*Jewish Quarterly Review vol.* XII, 1900, *p.* 1—33). Die Blätter ergänzen zwei Lücken der Cambridger Blätter.

5) *cod.* A, zwei Blätter = Sir. 7, 29—12, 1, im Besitze Adlers und von ihm herausgegeben: *Adler, Some missing chapters of Ben Sira* (*Jewish Quarterly Review vol.* XII, 1900, *p.* 466—480). Die Blätter ergänzen die Lücke der Cambridger Blätter dieser Handschrift.

6) *cod.* C, zwei Blätter eines Florilegiums, in welchem ausgewählte Verse aus Sirach zusammengestellt waren. Die beiden Blätter enthalten solche Verse aus *c.* 4—5 und 25—26; im Besitze der Cambridger Bibliothek, herausgegeben von *Schechter, A further Fragment of Ben Sira* (*Jewish Quarterly Review vol.* XII, 1900, *p.* 456—465).

7) *cod.* D, ein einziges Blatt einer Handschrift, von welcher sonst nichts erhalten ist, den Text von Sir. 36, 29—38, 1 darbietend, von Baron Edm. Rothschild erworben und der Bibliothek des israelitischen Konsistoriums in Paris überwiesen, herausgegeben von *Isr. Lévi, Revue des études juives t.* XL, 1900, *p.* 1—25. — Gleichzeitig ist auch ein Blatt des Florilegiums *cod.* C mit ausgewählten Versen aus Sir. 6—7 durch Baron Rothschild erworben und der genannten Bibliothek überwiesen worden, herausgegeben von *Lévi, Revue des études juives t.* XL, 1900, *p.* 25—30.

8) *cod.* C, ein Blatt des Florilegiums mit ausgewählten Versen aus Sir. 18—20, im Besitze von Gaster, und von ihm herausgegeben, *Gaster, A new fragment of Ben Sira* (*Jewish Quarterly Review vol.* XII, 1900, *p.* 688—702).

Erhalten sind demnach von A 6 Blätter, von B 19 Blätter, von C vier Blätter, von D ein Blatt. — *Cod.* A und B berühren sich nicht, ergänzen sich vielmehr so, daß jener uns den Text von *c.* 3—16, dieser von *c.* 30—51 (mit einigen Lücken, s. Peters 1902, S. 12*) erhalten hat. Abgesehen von den Versen des Florilegiums aus *c.* 4—7 liegt uns demnach ein Paralleltext nur für das in *cod.* B und D erhaltene Stück 36, 29—38, 1 vor. — *Cod.* B ist mit Randlesarten versehen, deren Text im wesentlichen derselbe ist, wie der des *cod.* D. Außerdem hat *cod.* B auch einige Randbemerkungen in persischer Sprache, was auf Herkunft des Textes aus Persien schließen läßt, sei es nun der Handschrift selbst oder ihrer Vorlage. S. über diese persischen Randnotizen: Bacher, Zeitschr. f. die Alttest. Wissensch. XX, 1900, S. 308f. Peters' Commentar 1902, S. 14*; Smends Text und Uebers. 1906, S. XI.

Gesamtausgaben der hebräischen Fragmente: *Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the book of Ecclesiasticus in Hebrew. Oxford-Cambridge University Press*, 1901 (V S. Text und 60 Tafeln). — *Isr. Lévi, L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité traduit et commenté. Première partie, Paris* 1898. *Deuxième partie, Paris* 1901

(= *Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* X, *fasc.* 1—2). — N. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen 1902 (448 S.) [die Lesarten der Handschriften sind in den zahlreichen Fällen, in welchen Peters den Text emendiert, nur im Kommentar, nicht unter dem Text angegeben!]. — Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch, 1903 (74 S.). — *Lévi, The hebrew text of the book of Ecclesiasticus, edited with brief notes and a selected glossary, Leiden* 1904, *Brill* (85 S.). — *Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus, addita versione latina cum glossario hebraico-latino ed.*, 1905 (163 S.). — Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch herausgegeben. Mit einem hebräischen Glossar, 1906 (XXII, 81 u. 95 S.).

Die gegen die Originalität des hebräischen Textes erhobenen Einwände können als erledigt gelten; doch seien genannt: *D. S. Margoliouth, The origin of the „Original hebrew" of Ecclesiasticus, London* 1899 (der hebr. Text aus einer persischen Version des Griechischen unter Mitbenützung des Syrischen). — *Isr. Lévi, Les nouveaux fragments hébreux de l'Ecclésiastique de Jésus fils de Sira* (*Revue des études juives t.* XXXIX, 1899, *p.* 1—15, 177—190) [der hebr. Text in der Hauptsache aus dem Syrischen]. — Bickell, Der hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung [aus dem Syrischen] (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. XIII, 1899, S. 251—256). — Für die Originalität haben sich fast alle kompetenten Forscher mit großer Entschiedenheit erklärt, z. B. König, Die Originalität des neulich entdeckten hebräischen Sirachtextes, 1899 (dazu Smend, Theol. Litztg. 1900, 129ff.). Bacher, *Jewish Quarterly Review* XII, 1900, *p.* 92—108 (gegen Margoliouth). Auch Levi selbst, der im ersten Teil seines Hauptwerkes 1898 die Originalität für zweifellos erklärt hatte, hat seine Hypothese vom J. 1899 im zweiten Teil seines Hauptwerkes 1901 im wesentlichen wieder zurückgenommen und nur noch „einige Balken aus dem Schiffbruch zu retten gesucht" (Peters S. 29*). Eingehend ist die Originalität des hebräischen Textes namentlich durch die dem Wortlaut Schritt für Schritt folgenden Kommentare von Peters (1902) und Smend (1906) erwiesen.

Sonstige Literatur zu den hebräischen Fragmenten: *Margoliouth, Observations etc.* (*Expositor Aug.* 1896, *p.* 140—151). — Smend, Theol. Litztg. 1897, 161—166. — *Isr. Lévi, Revue des études juives t.* XXXIV, 1897, *p.* 1—50, 294—296. — Smend, Theol. Litztg. 1897, 265—268. — Nöldeke, *Expositor* 1897, *may, p.* 347—364. — Bacher und andere in: *The Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 543—572. — *Mayer-Lambert, Journal asiatique, neuvième Série t.* IX, 1897, *p.* 344—350. — Kautzsch, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 185—199. — Blau und Levi, *Revue des ét. juives t.* XXXV, 1897, *p.* 19 bis 47. — Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach (Beiträge zur Förderung christl. Theol. I, 5—6) 1897. — Fraenkel, Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 41. Jahrg. 1897, S. 380—384. — *Touzard, Revue biblique* VI, 1897, *p.* 271—282; 547—573. VII, 1898, *p.* 33—58. — *Taylor, Jewish Quart. Rev.* X, 1898, *p.* 470—488. — Herz, ebendas. *p.* 719—724. — *Halévy, Revue sémitique* V, 1897, *p.* 148—165, 193—255. VII, 1899, *p.* 214—250. VIII, 1900, *p.* 78—88 (hier über die Originalität des Hebr.). — Smend, Theol. Litztg. 1899, 505—509. — *Touzard, Revue biblique* IX, 1900, *p.* 45—62, 525—563. —

Ryssel, Einl. zu seiner Übersetzung in Kautzschs Apokryphen I, 255—258. — *Schechter*, *Jewish Quart. Review* XII, 1900, *p.* 266—272. — *Bacher*, ebendas. *p.* 272—290. — Nöldeke, Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. 1900, S. 81—94. — Ryssel, Theol. Stud. und Krit. 1900—1902 (s. unten bei den Kommentaren). — *Chajes*, *Revue des études juives t.* XL, 1900, *p.* 31—36. — *Bacher* u. *Lévi*, ebendas. *p.* 253—257. — *Tyler*, *Jewish Quart. Rev.* XII, 1900, *p.* 555—562. — *Houtsma*, *Theol. Tijdschr.* 1900, *p.* 329—354. — *Taylor*, *Journal of Theol. Studies* 1900, *p.* 571—583. — *Lévi*, *Jewish Quart. Rev.* XIII, 1901, *p.* 1-17. — Knabenbauer, Stimmen aus Maria-Laach Bd. 62, 1902, S. 526—539. — *Taylor*, *Jewish Quarterly Review* XV, 1903, *p.* 440—474, 604—626. — Ryssel in: Verhandlungen des 13. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Hamburg 1902, Leiden 1904, S. 248—253. — Rothstein in: Orientalische Studien zu Nöldekes 70. Geburtstag 1906, S. 583 ff. — Ginzberg ebendas. S. 609 ff. — Fuchs, Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Übersetzung (Biblische Studien, herausg. von Bardenhewer XII, 5) 1907. — Eberharter, Theol. Quartalschr. 1908, S. 1—7. — Ders., Bibl. Zeitschrift 1908, S. 155—163 (zu 14, 9 und 16, 14). — Die seit Entdeckung der hebräischen Fragmente erschienenen Kommentare und zusammenfassenden Untersuchungen s. unten S. 227 f.

Zur Strophik und Metrik: *Margoliouth*, *An Essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic Literature, Oxford* 1890. Ders., *The language and metre of Ecclesiasticus* (*Expositor* 1890, *april p.* 295—320, *may p.* 381—391). Vgl. dazu bes. die Rez. von Nöldeke, Lit. Centralbl. 1890, 985 ff.; auch Theol. Litztg. 1890, 137. — Bickell, Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, 1892, S. 87—96. — Peters, Theol. Quartalschr. 1900, S. 180—193. Ders. in seinem Kommentar 1902, S. 86*—92*. — *Grimme*, *Revue biblique* 1900, *p.* 400—413, 1901, *p.* 55—65, 260—267, 423—435; auch separat: *Mètres et strophes dans les fragments hébreux du Manuscr. A de l'Ecclésiastique*, Leipzig 1901. — *Schloegl*, *Ecclesiasticus* 39, 12—49, 16 *ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus*, 1901. — Smend in seinem Kommentar 1906, S. XXXVIII ff.

Über das Stück *c.* 51, 13—29, das von Bickell schon vor Entdeckung des hebr. Textes auf Grund des syrischen als Akrostichon nach den Buchstaben des Alphabetes erkannt worden ist, s. Bickell, Ein alphabetisches Lied Jesus Sirach's (Zeitschr. für kathol. Theol. VI, 1882, S. 319 bis 333). — Schlögl, Das Alphabet des Siraciden, *Eccls.* 51, 13—29 (Zeitschr. der DMG. Bd. 53, 1899, S. 669—682). — *Taylor*, *Jewish Quarterly Review* XVII, 1905, *p.* 238 *sq.* Ders., *Journal of Philology* XXX, 1906, *p.* 95—132. — Die Kommentare von Levi, Ryssel (Theol. Stud. u. Krit. 1902, S. 223 ff.), Peters, Smend.

Die ältesten Handschriften des griechischen Textes sind: 1) Der *Vaticanus* 1209, d. h. die berühmte vatikanische Bibelhandschrift, die aber beim Sirach-Text keine überragende Stellung einnimmt, weshalb ihre Nichtbenützung in den Ausgaben bis Fritzsche einschl. nicht von großem Schaden war; über die neueren Publikationen ihres Textes s. oben S. 197. — 2) Der *Sinaiticus*, in Fritzsches Ausgabe mit Nr. X bezeichnet. — 3) Der *Alexandrinus*, bei Fritzsche, wie schon bei Holmes und Parsons, mit Nr. III bezeichnet. — 4) Die Fragmente des | *Codex Ephraemi*, bei Fritzsche = C. — 5) Ein *Venetus*, bei Fritzsche nach Holmes und Parsons: Nr. 23. — Über

die Sonderausgaben dieser Handschriften s. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 629. — Über das Verwandtschaftsverhältnis und den Wert der griechischen Handschriften überh. s. bes. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, 1906, S. LXVII—CXVIII. Ders., Göttinger gelehrte Anzeigen 1906, S. 765ff. — In einem Teil der Handschriften ist der Text von *c.* 1—26 durch zahlreiche Verse ergänzt, welche in den andern Handschriften fehlen. Am häufigsten sind diese Zusätze in den beiden Minuskelhandschriften 248 (hiernach *ed. Complutensis*) und 70 (Handschrift Höschels in Augsburg, jetzt in München, bei Fritzsche *H*, s. Stählin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta S. 46 Anm.). In jener zählt Smend 123 überzählige Stichen, in dieser 106; in geringerer Zahl finden sie sich auch in *cod.* 106 und 253, in der syrisch-hexaplarischen Übersetzung und sonst (s. die Angaben bei Smend S. XCIV Anm. 2); auch in der syrischen und lateinischen Übersetzung. Sie tragen einen eigenartigen Charakter und stammen daher in der Hauptsache von einer Hand. In religiöser Hinsicht „geht ihr Hauptinteresse auf die Betonung der Liebe zu Gott und der Hoffnung auf ein zukünftiges Leben" (Smend S. CXVII); doch sind sie sicher jüdisch (Smend S. CXV). Eine zusammenhängende Untersuchung hat bereits Schlatter diesen Zusätzen gewidmet (Der Glossator des griechischen Sirach = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie I, 5—6, 1897, S. 103—191), indem er zu zeigen suchte, daß sie von einem alexandrinischen Juden aus der Schule Aristobuls herrühren. S. dagegen Smend, Theol. Litztg. 1900, *col.* 389—392. Smend nimmt an, daß diese Zusätze aus einer zweiten griechischen Übersetzung stammen, welche nach einem erweiterten hebräischen Texte angefertigt sei (S. XCI—CXVIII; Gött. gel. Anz. 1906, S. 768f.). In der Tat finden sich einige dieser Erweiterungen in unserem hebräischen Texte (Smend S. XCII—XCIV) und für andere läßt sich die Herkunft aus dem Hebräischen wahrscheinlich machen. Aber es führt zu einer unzutreffenden Vorstellung, wenn man diese Arbeit eine „zweite griechische Übersetzung" nennt; denn die Gesamtheit der Erscheinungen erklärt sich durch die Annahme, daß der griechische Vulgärtext unter Benützung eines emendierten und erweiterten hebräischen Textes revidiert und ergänzt worden ist (so im Grunde auch Smend in der Anzeige von Herkenne, Theol. Litztg. 1903, 71: „Diese zweite griechische Übersetzung war dabei freilich wohl nur eine Bearbeitung der ersten"). — In allen uns erhaltenen griechischen Handschriften steht der Abschnitt *c.* 33, 13—36, 16 infolge von Blätterversetzung an falscher Stelle; er sollte, wie die lateinische und syrische Übersetzung zeigen, zwischen *c.* 30, 24 und 30, 25 stehen (s. Fritzsches Kommentar S. 169f. Peters S. 47* u. 109f. Smend S. LXXVII). Da alle griechischen Handschriften in dieser Hinsicht gegenüber dem Lateiner und seiner Vorlage sekundär sind, während andererseits viele von ihnen durch Reinheit des Textes vor der Vorlage des Lateiners sich auszeichnen, so ergibt sich für die Textgeschichte ein kompliziertes Verhältnis.

Über die Ausgaben s. oben S. 197 und Herzogs Real-Enc. I, 634f. — Separatausgabe: *Liber Jesu Siracidae Graece, ad fidem codicum et versionum emendatus et perpetua annotatione illustratus a C. G. Bretschneider, Ratisb.* 1806. Noch andere Separatausgaben s. in Herzogs RE. I, 635. — Zur Textkritik vgl. auch: Edersheim in *Wace' Apocrypha* II, 1888, S. 23ff. *Hatch, Essays in Biblical Greek* 1889, *p.* 246—282. *Bois, Essai sur les origines de*

la philosophie judéo-alexandrine 1890, *p.* 345—372. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 48—59. Ders., Theol. Litztg. 1894, *col.* 34f. E. Klostermann, Analecta 1895, S. 16f. 26f. Ryssel in Kautzschs Übersetzung der Apokryphen I, 244ff. O. Stählin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta 1901, S. 46—58. Herkenne in Bardenhewers Bibl. Studien VI, 1—2, 1901, S. 129—140. *Hart, Jewish Quart. Rev.* XV, 1903, *p.* 627—631. Smend a. a. O. (umfassendste Untersuchung).

Über den syrischen Text der Peschito und dessen Bedeutung s. oben S. 218; in den dort genannten Werken von Bickell, Edersheim, Perles, Levi, Ryssel (S. 250ff.), Peters (S. 59*—72*), Smend (S. CXXXVI bis CXLVI) ist der syrische Text eingehender gewürdigt und zur Gewinnung des ursprünglichen herangezogen. Zur Textüberlieferung vgl. auch Smend, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XXVII, 1907, S. 271—275. — Über die Ausgaben s. oben S. 198 und Smend S. CXLI.

Von den alten Übersetzungen des griechischen Textes sind hervorzuheben: 1) Die alte lateinische, welche Hieronymus nicht revidiert hat (*praef. in edit. librorum Salomonis juxta Sept. interpretes* [*Vallarsi* X, 436]: *Porro in eo libro, qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur et in Ecclesiastico, quem esse Jesu filii Sirach nullus ignorat, calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans*). Sie ist in die Vulgata übergegangen, daher in allen Ausgaben der Vulgata gedruckt. Die Varianten von vier Handschriften (für Jesus Sirach wie für die Weisheit Salomonis) gibt: *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* II, *Remis* 1743. Den Text des *Amiatinus* (ebenfalls für jene beiden Bücher) hat Lagarde publiziert in seinen „Mitteilungen" I, 1884. Über bemerkenswerte (gute und schlechte) Handschriften des lateinischen Textes s. *Berger, Histoire de la Vulgate* 1893, *p.* 22, 38, 66, 94, 97, 101, 102, 105, 122, 138, 156. Ders. in: *Notices et extraits des manuscrits t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 141*sq.* Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Klasse 1899, Bd. II, S. 214—217, 230. Zahlreiche Zitate, fast Kapitel für Kapitel, finden sich im *Speculum Augustini* und *Pseudo-Augustini* (*ed.* Weihrich 1887 im *Corp. script. eccl. lat. t.* XII). Über den Charakter der Übersetzung s. Sittl, Die lokalen Verschiedenheiten der lateinischen Sprache 1882, S. 150. Thielmann, Philologus Bd. 42, 1883, S. 324f. und bes. Thielmann, Die lateinische Uebersetzung des Buches Sirach (Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik VIII, 1893, S. 501—561) [wie Sittl für afrikanischen Ursprung]. Ders., Die europäischen Bestandtheile des lateinischen Sirach (Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm. IX, 2, 1894, S. 247—284) [präzisiert hier seine Ansicht dahin, daß nur Kap. 1—43 und 51 afrikanischen Ursprungs seien, der selbständige Abschnitt Kap. 44—50, das sog. *laus patrum*, aber später von einem europäischen Bearbeiter hinzugefügt sei]. Über die Bedeutung der lat. Übers. für die Textkritik: Herkenne, *De veteris latinae ecclesiastici capitibus* I—XLIII. *Una cum notis ex eiusdem libri translationibus Aethiopica, Armeniaca, Copticis, Latina altera, Syro-Hexaplari depromptis.* Leipzig 1899 (268 S.). Dazu Smend, Theol. Litztg. 1903, 71f. Ryssel in Kautzschs Übers. I, 248f. Peters S. 39*—42*. Smend S. CXVIII—CXXIX. Ein kleines Bruchstück eines jüngeren lat. Textes gibt *Douais, Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique, Paris* 1895. — 2) Der sog. *Syrus hexaplaris*, für unser Buch, wie für die Weisheit Salomonis, zum erstenmal nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von *Ceriani, Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photo-*

lithographice editus, Mediol. 1874 (als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — 3) Die koptische (sahidische), herausg. von *Lagarde, Aegyptiaca, Gottingae* 1883 (*p.* 65—106: *Sapientia Salomonis, p.* 107—206: *Ecclesiasticus*). Dazu: Peters, Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht (Biblische Studien, herausg. von Bardenhewer III, 3) 1898. — 4) Die äthiopische, herausg. von *Dillmann, Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894. — Mehr über die alten Übersetzungen s. in Herzogs Real-Enc. I, 630—634. Peters und Smend in ihren Kommentaren. Texte auch in der Londoner Polyglotte Bd. IV. |

Die exegetischen Hilfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198 f. Dazu: Smend, Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach, 1907. — Kommentare: Bretschneider in der oben genannten Separatausgabe. — Fritzsche, Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 5. Thl.), Leipzig 1859. — Edersheim in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 199) II, 1888, *p.* 1—239. — Keel, Sirach, das Buch von der Weisheit, verfaßt von Jesus, dem Sohne Sirachs, erklärt für das christliche Volk (populär, kathol.). Kempten 1896. — *Jansen, Het boek Ecclesiasticus vertaald en met aanteekeningen voorzien,* 1905 (nach der Vulgata, aber unter Berücksichtigung des Hebr. und Griech., s. Theol. Revue 1907, Nr. 4). — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Biblioth. graec ed. Harles* III, 718*sqq. Fürst, Biblioth. Judaica* III, 341*sq.* Fritzsche S. XL. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 635 f. Zur Gesch. der Exegese vgl. auch: Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira hrsg. von Kaatz, 1892.

Kommentare seit Auffindung der hebräischen Fragmente (teils nur zu diesen, teils zum Ganzen): *Isr. Lévi, L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité traduit et commenté. Première partie, Paris* 1898 *Deuxième partie, Paris* 1901 (= *Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* X, *fasc.* 1—2). — Ryssel in Kautzschs Übersetzung der Apokryphen I, 230—475. Hier sind vom Hebräischen nur die von Cowley und Neubauer 1897 herausgegebenen Stücke verwertet. Eine deutsche Übersetzung der übrigen hebr. Stücke nebst Kommentar gab Ryssel in: Theol. Studien und Kritiken 1900, S. 363—403, 505—541, 1901, S. 75—109, 269—294, 547—592, 1902, S. 205—261, 347—420. — *Knabenbauer* (*S. J.*), *Commentarius in Ecclesiasticum cum appendice: textus Ecclesiastici hebraeus etc.* (*Cursus scripturae sacrae, Comment. in Vet. Test.* II, 6) *Paris* 1902. — Peters, Der jüngst wieder aufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, untersucht, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen Noten versehen, 1902. (Dazu Smend, Theol. Litztg. 1903, 72—77). — Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch, 1906 (XXII, 81 u. 95 S.). Ders., Die Weisheit des Jesus Sirach, erklärt, 1906 (CLIX, 518 S.) [Rekonstruktion des ganzen Jesus Sirach unter Ausnützung aller verfügbaren Hilfsmittel; vgl. Jülichers Anzeige in der Theol. Litztg. 1908, 323—329].

Einzeluntersuchungen: Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 18—52. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 126—150. — *Winer, De utriusque Siracidae aetate, Erlang.* 1832. Vgl. auch Winers Realwörterb. Art. „Jesus Sirach". — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 100—105. — Ewald, Ueber das griech. Spruchbuch Jesus' Sohnes Sirach's (Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. III, 1851, S. 125—140). — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer

1851, S. 266—319. — Geiger, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XII, 1858, S. 536—543. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 340ff. — Horowitz, Das Buch Jesus Sirach (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1865, S. 101—112, 136—147, 178—200; auch separat, Breslau 1865). — Fritzsche in Schenkels Bibellex. III, 252ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1872, S. 49ff. 97ff. — Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, Königsberg 1874. — Seligmann, Das Buch der Weisheit des Jesus Sirach (Josua ben Sira) in seinem Verhältniss zu den salomonischen Sprüchen und seiner historischen Bedeutung, Breslau 1883. — *Daubanton, Het apokryphe boek Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1886—1887). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Supplementbd. 1886, S. 77—86. — *Cheyne, Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament, London* 1887 (behandelt auch Jesus Sirach). — *Drummond, Philo Judaeus* I, 1888, *p.* 144—155. — *Bois, Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine, Paris* 1890, *p.* 160—210, 313—372. — *Renan, Histoire du peuple d'Israël* IV, 1893, *p.* 282—296. — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), S. 201—205. — Wohlenberg, Jesus Sirach und die sociale Frage (Neue kirchl. Zeitschr. 1897, S. 329—348). — | Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuß, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 200).

Seit Auffindung der hebräischen Fragmente: Ryssel, Einleitung zu seiner Übersetzung in Kautzschs Apokryphen I, 230—259. — *Touzard*, Art. *Ecclésiastique* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 1543—1557. — V. Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehre des Buches Jesus Sirach, 2. Teil. Progr. Königsberg 1901 (23 S. 4.). — *Toy*, Art. *Ecclesiasticus* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, *col.* 1164—1179. Ders., Art. *Sirach* in: *Encycl. Bibl.* IV, 1903, *col.* 4645ff. (Nachtrag zu dem Artikel *Ecclesiasticus*). — *Nestle*, Art. *Sirach* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 539 bis 551. — *André, Les apocryphes de l'Ancien Testament*, 1903, *p.* 271—310 (mit reicher Bibliographie). — Gasser, Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VIII, 2—3) 1904. — M. Friedländer, Griechische Philosophie im A. T., 1904, S. 163—181. — *Isr. Lévi*, Art. „*Sirach*" in: *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 388—397. — *Hart, The prologue to Ecclesiasticus* (*Jewish Quarterly Review* XIX, 1907, *p.* 284—297) [nimmt eine Textversetzung im Prolog vor].

Über das Verhältnis zu Koheleth: Peters, Biblische Zeitschrift 1903, S. 47—54, 129—150 (für die Priorität des Sirach!). *Grootaert, Revue biblique* 1905, S. 67—73. Matthes, Vierteljahrsschr. für Bibelkunde II, 3, 1905, S. 258—263 (für die Priorität des Sirach).

2. Die Pirke Aboth.

Auch in der Zeit nach Jesus Sirach ist die Spruchweisheit in Israel nicht ausgestorben. Hat doch Jesus Christus selbst seine Unterweisungen vielfach in diese Spruchform gekleidet. Es ist uns aber auch noch eine Sammlung solcher Sprüche in hebräischer Sprache erhalten, die wenigstens ihrer Grundlage nach in unsern

Zeitraum gehört: die sogenannten *Pirke Aboth* (פִּרְקֵי אָבוֹת, Sprüche der Väter) oder abgekürzt bloß *Aboth* genannt. Diese Sammlung ist unter die Traktate der Mischna aufgenommen (in den vierten Hauptteil derselben), gehört aber eigentlich gar nicht dorthin. Denn während die Mischna sonst nur das jüdische Recht kodifiziert, enthält unser Traktat eine Sammlung von Sentenzen in der Weise des Jesus Sirach. Der Unterschied ist nur der, daß die Pirke Aboth nicht das Werk eines einzelnen sind, sondern eine Sammlung von Aussprüchen von etwa sechzig mit Namen genannten Gelehrten. Die meisten sind auch sonst bekannt als hervorragende Gesetzeslehrer. Von jedem werden in der Regel ein paar, oder auch mehrere, charakteristische Sentenzen mitgeteilt, die von ihm als besonders zu beachtende Lebensregeln seinen Schülern und Zeitgenossen eingeschärft worden waren. Manche derselben sind bloße Nützlichkeitsregeln, die meisten aber stehen in irgend welcher Beziehung zum religiösen Gebiet; und es ist höchst bezeichnend für diese spätere Zeit, daß dabei mit ganz besonderem Nachdruck der Wert und die Notwendigkeit des Gesetzesstudiums eingeschärft wird (vgl. die oben Bd. II, S. 489f. mitgeteilten Proben). Die Autoritäten, deren Aussprüche in dieser Weise zusammengestellt werden, gehören zum größten Teile dem Zeitalter der Mischna an, d. h. der Zeit von etwa 70—170 nach Chr. Nur einzelne hervorragende Autoritäten sind auch noch aus früherer Zeit berücksichtigt. Der Traktat umfaßt fünf Kapitel. Das in vielen Ausgaben angehängte 6. Kapitel ist viel späteren Ursprungs.

Gedruckt ist unser Traktat in allen Ausgaben der Mischna (s. darüber oben § 3). — Eine gute deutsche Übersetzung in hebräischer Schrift gibt die unter Josts Leitung bei Lewent in Berlin 1832—1834 erschienene Mischnaausgabe. Eine lateinische Übersetzung bei *Surenhusius*, *Mischna etc. t.* IV, 1702, *p.* 409—484. — Von den zahlreichen Separatausgaben (zum Teil mit Übersetzungen) sind hervorzuheben: P. Ewald, Pirke Aboth oder Sprüche der Väter, übersetzt und erklärt, Erlangen 1825. — Cahn, Pirke Aboth, sprachlich und sachlich erläutert, erster Perek (nicht mehr erschienen), Berlin 1875. — *Taylor*, *Sayings of the Jewish Fathers, comprising Pirke Aboth and Pereq R. Meir in Hebrew and English, with critical and illustrative notes etc., Cambridge* 1877 (gibt den Text genau nach einer Cambridger Handschrift, *University Addit.* 470, 1). *Ed.* 2. 1897. Dazu: *Taylor*, *An appendix to sayings of the Jewish Fathers, containing a catalogue of MS. and notes on the text of Aboth. New York* 1900 (183 *p.*). — Strack, פרקי אבות Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischna-Traktat, mit kurzer Einleitung, Anmerkungen und einem Wortregister, 1882, 3. Aufl. 1901 (daselbst in der Einleitung auch noch andere Literatur). — L. Goldschmidt, Sprüche der Väter. Ethischer Misnatraktat herausg. nach den ältesten Drucken usw. nebst Übersetzung und kurzen Erläuterungen (aus Goldschmidts Talmudübersetzung), Berlin 1904 (131 S.). — Zur Erläuterung auch: Geiger, Nachgelassene Schriften

Bd. IV. — L. Ginzburg, Sprüche der Väter, erstes Kapitel, historisch beleuchtet, Leipziger Dissert. 1890. — Kristeller, Der ethische Traktat der Mischnah Pirke Aboth d. i. Sprüche der Väter, übers. Berlin 1890. — Fiebig, Pirque Aboth, ins Deutsche übers. 1906. — Ältere Ausgaben und Literatur s. bei: *Wolf, Biblioth. Hebraea* II, 700—703. 909. IV, 321—323. *Steinschneider, Catalogus librorum Hebraeorum in Biblioth. Bodleiana col.* 228—239. (*Zedner*), *Catalogue of the Hebrew Books in the library of the British Museum* (1867), *p.* 550—555. Über die Übersetzungen: Bischoff, Kritische Geschichte der Thalmud-Übersetzungen, 1899, S. 45—53 (§ 56).

IV. Die paränetische Erzählung.

1. Das Buch Judith.

Eine eigentümliche Literaturgattung, die in unserer Periode mehrfach gepflegt wurde, ist die paränetische Erzählung. Auf Grund freier dichterischer Erfindung werden Geschichten erzählt, die zwar nach der Absicht des Verfassers wohl als wirkliche Geschichten gelten sollen, die aber nicht zum Zweck historischer Belehrung, sondern zum Zweck sittlich-religiöser Unterweisung und Ermunterung dargestellt werden. An den erzählten Ereignissen — aus der Geschichte des jüdischen Volkes oder aus dem Leben einzelner — sollen die Leser lernen, daß die Furcht Gottes doch auch die höchste Weisheit sei, da Gott seinen Kindern schließlich immer wunderbar hindurchhilft, wenn er sie auch vorübergehend in Not und Gefahr bringt.

Eine Erzählung dieser Art ist die Geschichte der Judith. Der Inhalt ist in Kürze folgender. Nebukadnezar, der König von Assyrien (*sic!*), fordert die Völker Vorderasiens, darunter auch die Bewohner Palästinas auf, ihm Heerfolge zu leisten in seinem Kriege gegen Arphaxad, den König von Medien. Da die Aufgeforderten dem Befehle nicht gehorchen, sendet Nebukadnezar nach Besiegung des Arphaxad seinen Oberfeldherrn Holofernes mit großer Kriegsmacht gegen jene Völker des Westens, um sie wegen ihres Ungehorsams zu züchtigen. Holofernes führt den Befehl aus, verwüstet die Länder und zerstört die Heiligtümer, damit man den Nebukadnezar allein als Gott verehre (Kap. 1—3). Als er bis in die Ebene | Esdrelon vorgedrungen ist, rüsten sich die Juden, die eben erst aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sind und ihren Kultus neu eingerichtet haben (*sic!* zur Zeit Nebukadnezars), zum Widerstand. Auf Anordnung des Hohenpriesters Joakim versperren sie dem Holofernes bei der Festung Betylua (Βετυλούα, im Lateinischen *Bethulia*), gegenüber der Ebene Esdrelon, den Durchzug nach Jeru-

salem (Kap. 4—6)[20]. Während nun Holofernes Betylua belagert und die Not in der Stadt bereits aufs höchste gestiegen ist, beschließt Judith, eine reiche schöne und fromme Witwe, durch eine mutige Tat ihr Volk zu retten (Kap. 7—9). Nur von einer Sklavin begleitet, geht sie, schön geschmückt, hinaus in das feindliche Lager und verschafft sich durch die Vorspiegelung, daß sie den Feinden den Weg nach Jerusalem zeigen wolle, Zugang zu Holofernes. Holofernes schenkt ihr Vertrauen und wird durch ihre Schönheit gereizt. Nach dreitägigem Verweilen im Lager muß sie an einem Trinkgelage teilnehmen, nach dessen Beendigung sie mit Holofernes allein im Zelte zurückgelassen wird. Holofernes ist aber vom Weine so trunken, daß Judith nun ihr Vorhaben ausführen kann. Sie nimmt das eigene Schwert des Holofernes und schlägt ihm damit das Haupt ab. Unbehelligt entfernt sie sich aus dem Lager; das Haupt des Holofernes läßt sie von ihrer Sklavin in einem Sacke mitnehmen. So kommt sie zurück nach Betylua, wo sie mit Jubel empfangen wird (Kap. 10—13). Als die Feinde merkten, was geschehen war, flohen sie nach allen Seiten auseinander und wurden von den Juden mit Leichtigkeit niederge-

---

20) Die Stadt *Βετυλούα* (*Bethulia*) kommt sonst nicht vor (außer bei christlichen Pilgern, welche sie auf Grund unserer Erzählung bald da bald dort ansetzen). An ihrer Existenz ist trotzdem wohl nicht zu zweifeln, da der Verfasser für seine Erzählung doch nicht erst eine künstliche Geographie geschaffen haben wird. Über ihre mutmaßliche Lage s. Robinson, Palästina III, 382. 586f. Ders., Neuere biblische Forschungen S. 443. Fritzsche in Schenkels Bibellex. I, 431. *Guérin*, *Samarie* I, 344—350. *Marta*, *Intorno al vero sito di Betulia. Estratto dal Periodico La Terra Santa, Firenze* 1887 (nach Zeitschr. des DPV. XII, 117). *Raboisson*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1888, *p.* 87. 98f. Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas 1893, S. 277ff. *Heidet* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* I, 1751—1763 (gute Orientierung über die verschiedenen Ansichten). *Torrey*, *Journal of the American Oriental Society vol.* XX, 1899, *p.* 160—172 [*Bethulia* = *Sichem*]. — Der Palästinapilger *Theodosius* (*ed. Gildemeister* 1882 § 20, *Itinera Hierosolymitana ed. Geyer* 1898, *p.* 138) erwähnt *Betulia, ubi Olofernis mortuus est,* im äußersten Süden Palästinas XII *mil. pass.* südlich von Raphia. Dort hat allerdings ein Ort dieses Namens existiert (Mosaikkarte von Medaba: *Β..υλιον* an der Grenze von Ägypten, *Sozomenus Hist. eccl.* V, 15: *Βηθελία κώμη Γαζαῖα*, *Hieronymus Vita Hilarionis c.* 30, *opp. ed. Vallarsi* II, 30 [die Lesart schwankt hier zwischen *Betilium, Vetilium, Vetulium,* s. Vallarsis Anm.]; vgl. auch *Reland*, *Palaestina p.* 638 *s. v. Bethelia*; *Wesseling*, *Vetera Romanorum itineraria p.* 719; Kuhn, Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reichs II, 367f.; Jacoby, Das geographische Mosaik von Madaba 1905, S. 48f.). Allein dieser kann nicht gemeint sein, da unser Betylua viel weiter nördlich, in Samarien, gelegen haben muß.

macht. Judith aber wurde von ganz Israel als Retterin gepriesen (Kap. 14—16). |

Da das Buch in die christliche Bibel Aufnahme gefunden hat, so haben sich nicht nur katholische, sondern auch manche protestantische Theologen verpflichtet gefühlt, die Geschichtlichkeit der Erzählung zu verteidigen (so auf protestantischer Seite namentlich auch noch O. Wolff 1861). Die geschichtlichen Verstöße sind aber so stark, und der paränetische Zweck liegt so auf der Hand, daß man auch nicht einmal einen historischen Kern annehmen kann. Das Buch ist eine freie Komposition, die lediglich den Zweck hat, das Volk zu tapferem Widerstand gegen die Feinde seines Glaubens und seiner Freiheit zu ermuntern. Dabei ist der Standpunkt des Verfassers bereits ganz der der pharisäischen Gesetzlichkeit. Gerade die peinliche Sorgfalt in der Beobachtung der Reinheits- und Speisegesetze wird an Judith gerühmt und deutlich zu verstehen gegeben, daß sie eben deshalb Gott auf ihrer Seite hat. Die erzählte Geschichte weist uns aber in eine Zeit, wo nicht nur dem Volke, sondern auch seinem Glauben Gefahr drohte. Denn Holofernes verlangt, daß Nebukadnezar als Gott verehrt werde. Aus diesem Grunde ist es nicht wahrscheinlich, daß die Dichtung veranlaßt ist durch die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden um 350 v. Chr., mit welchen schon Sulpicius Severus und im 18. Jahrhundert Gibert die Geschichte der Judith kombiniert haben, und welche auch manche Neuere wie Herzfeld, Gutschmid, Nöldeke, Robertson Smith und Wellhausen als den historischen Hintergrund der Judithdichtung betrachten[21]. Letzteres wird nur in sehr allgemeinem Sinne richtig sein (wie es auch von einigen der Genannten gemeint ist). Es kann nämlich allerdings nicht zufällig sein, daß zwei Feldherren, welche an den Feldzügen des Artaxerxes Ochus gegen Ägypten, Phönicien und Judäa beteiligt waren, Holofernes und Bagoas, auch im Buch Judith eine Rolle

---

21) *Sulpicius Severus Chron.* II, 14—16 (im Wiener *Corpus script. eccl. lat. vol.* I; die Erörterung der Judith-Geschichte durch Sulpicius Severus wird mit Recht von Gutschmid wegen ihrer historischen Umsicht gerühmt). — Gibert, *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres* alte Serie *t.* XXI, 1754, *p.* 42—82. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 118. — Gutschmid, Rez. von Bernays' Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, in: Jahrbb. f. class. Philol. 1863, S. 714 = Kleine Schriften V, 286. — Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur 1868, S. 96. Ders., Aufsätze zur persischen Geschichte (1887) S. 78. — Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung (deutsche Uebers.) 1894, S. 419. — Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1894, S. 146 (2. Aufl. 1895, S. 181f.; in der 4. Aufl. 1901, S. 190f. ist die Bemerkung getilgt).

spielen[22]. Die Geschichte des Ochus hat also dem Verfasser Material für seine Nomenklatur und wohl auch den allgemeinsten historischen Rahmen geliefert. Aber Ochus hat, soviel wir wissen, von den Juden nicht verlangt, daß sie ihn als Gott verehrten, während im Buch Judith gerade dies hervorgehoben wird (3, 9)[23].

---

22) In einer Übersicht über die Geschichte und Genealogie der kappadocischen Könige sagt *Diodor*. XXXI, 19, 2—3, daß Holophernes, der Bruder des Königs (Satrapen) Ariarathes von Kappadocien, von diesem abgesandt, um mit den Persern gegen die Ägypter zu kämpfen, mit großen Ehren zurückgekehrt sei, welche Ochus, der König der Perser, ihm verliehen habe. Welcher ägyptische Feldzug des Ochus gemeint ist, ist ungewiß, da Holophernes in der Geschichte dieser Feldzüge sonst nicht genannt wird (doch vgl. Marquart, Philologus LIV, 1895, S. 507—510). In der Geschichte des Feldzuges des Ochus gegen Phönicien und Ägypten vom J. 350 erwähnt *Diodor*. XVI, 47, 4 unter den Befehlshabern auch einen Bagoas, welcher nach XVII, 5, 3 Eunuche war (vgl. auch Pauly-Wissowa, Real-Enc. *s. v.*; der Name Bagoas ist häufig; die Geschichte von der Entweihung des jüdischen Tempels durch einen Bagoses oder Bagoas *Joseph. Antt.* XI, 7, 1 fällt unter Artaxerxes II., also erheblich früher, s. oben S. 7). Bei einem seiner ägyptischen Feldzüge führte Ochus auch jüdische Gefangene aus Palästina weg und siedelte sie in Hyrkanien am kaspischen Meere an (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, *p.* 112 *ad ann. Abr.* 1657, *Syncell. ed. Dindorf* I, 486, *Oros.* III, 7. *Solin.* 35, 4; s. den Wortlaut der Stellen oben S. 7). Die fraglichen Feldzüge waren also nebenbei auch gegen die Juden gerichtet. Wenn daher im Buch Judith ein Holophernes und ein Eunuche Bagoas eine Rolle spielen (über letzteren s. 12, 11. 13. 15. 13, 1. 3. 14, 14), und zwar bei einem gegen die Völker des vorderen Asiens und insonderheit auch gegen die Juden gerichteten Feldzuge des Großkönigs, so muß es als wahrscheinlich gelten, daß die Geschichte des Ochus dem Verf. einen Teil seines Materiales geliefert hat. Es hat zwar auch noch um die Mitte des zweiten Jahrh. vor Chr. einen kappadocischen König Namens Ὀλοφέρνης oder Ὀροφέρνης gegeben (*Diodor.* XXXI, 32. *Justin.* XXXV, 1. *Polyb.* III, 5, 2. XXXII, 20. XXXIII, 12. *Appian. Syr.* 47. *Clinton, Fasti Hellenici* III, 444 *sq. Reinach, Revue Numismatique, trois. Série t.* IV, 1886, *p.* 315, 321, 344 *sq. Wroth, Catal. of the greek coins in the British Museum, Galatia Cappadocia and Syria* 1899 *p.* 34 u. *Introd. p.* XXVIII *sq.* Der Name selbst ist persischen Ursprungs, wie Artaphernes, Dataphernes, aber freilich nicht mit Artaphernes identisch, wie Blochet meint, *Revue des études juives t.* XXXI, 1895, *p.* 281). Da dieser mit dem syrischen König Demetrius befreundet war, so wollten Hicks (*Journal of Hellenic Studies t.* VI, 1885, *p.* 261—274) und Willrich (*Judaica* 1900, S. 28—35) die Bekanntschaft der Juden mit dem Namen Holophernes auf diesen zurückführen. Aber diese Kombination liegt sicher viel ferner als die obige. Letztere wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Name Bagoas häufig war (*Plinius Hist. Nat.* XIII, 41: *ita vocant spadones, qui apud eos etiam regnavere*). Denn das Entscheidende ist das Zusammentreffen der beiden Namen Holophernes und Bagoas.

23) Über die Unternehmungen des Artaxerxes Ochus gegen die Juden wissen wir nur, was in der vorigen Anmerkung bereits erwähnt ist. Von dem

Und der Name Nebukadnezar beweist, daß der Verfasser die Namen seiner Helden nicht aus der Geschichte seiner Zeit, sondern aus einer früheren entnimmt. Er schreibt also in | einer späteren Periode und zwar einer solchen, in welcher die Religion des jüdischen Volkes bedroht war. Das erinnert an Daniel und an die makkabäische Zeit. In diese Zeit läßt sich daher mit großer Wahrscheinlichkeit die Entstehung des Buches verlegen (so z. B. auch Fritzsche, Ewald, Hilgenfeld 1861, Nöldeke u. a.). Da das Interesse für die politische Freiheit bei dem Verfasser ebenso stark ist wie das für die religiöse, so wird man vielleicht nicht an die erste Zeit der Erhebung, sondern an eine etwas spätere Periode zu denken haben. Bis in die römische Zeit herabzugehen, ist nicht ratsam, da der politische Hintergrund (der Hohepriester als Oberhaupt des jüdischen Staates, die hellenistischen Städte als selbständige, dem Großkönig nur zur Heeresfolge verpflichtete Staaten) weit mehr der griechischen als der römischen Zeit entspricht. Ganz unmöglich ist es, die Abfassung in die Zeit Trajans zu setzen (so Hitzig, Grätz und namentlich Volkmar, der in unserem Buche eine verhüllte Darstellung der trajanischen Feldzüge findet). Denn die Geschichte der Judith ist bereits dem Clemens Romanus (gegen Ende des ersten Jahrh. nach Chr.) bekannt.

Das Buch hat dem Hieronymus in einem chaldäischen Texte vorgelegen (s. unten). Wie sich dieser zu unserm griechischen Texte verhalte, läßt sich nicht bestimmt sagen, da wir nicht wissen, wie weit sich Hieronymus bei seiner Bearbeitung des lateinischen Textes an den chaldäischen angeschlossen hat. Jedenfalls ist aus inneren Gründen ziemlich sicher — wie auch fast allgemein angenommen wird —, daß unser griechischer Text Übersetzung eines hebräischen (oder aramäischen) Originales ist (s. Movers in der unten genannten Abhandlung und Fritzsche, Handb. S. 115f.).

Bei den (palästinensischen) Juden war das Buch zur Zeit des Origenes nicht im Gebrauch, auch kein hebräischer Text davon bekannt: *Epist. ad African. c.* 13: *Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ· οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί· ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν.* — Vermutlich ist also der hebräische Grundtext früh verloren gegangen, und der dem Hieronymus bekannte chaldäische Text war eine spätere Bearbeitung nach dem Griechischen. Über noch spätere jüdische Bearbeitungen s. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124f. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* I, 130—131. II, 12—22. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366). Ball in *Wace' Apocrypha* (ge-

---

Verlangen göttlicher Verehrung oder überhaupt einer Gefährdung der jüdischen Religion ist nicht die Rede.

nauer Titel s. oben S. 199) I, 1888, *p.* 252—257. Gaster, *An unknown hebrew version of the history of Judith* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XVI, 1894, *p.* 156—163). Steinmetzer, Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung 1907, S. 25f. (deutsche Übers. des Gasterschen Textes). Wünsche, Aus Israels Lehrhallen Bd. II, 1908, S. 164—185 (deutsche Übers. der Texte Jellineks).

Gebrauch in der christlichen Kirche: *Clemens Romanus c.* 55: Ἰουδὶθ ἡ μακαρία. — *Tertullian. De monogam. c.* 17: *nec Joannes aliqui Christi spado, nec Judith filia Merari nec tot alia exempla sanctorum* (!). — *Clemens Alexandr. Strom.* II, 7, 35. IV, 19, 118 (an letzterer Stelle Judith ausdrücklich erwähnt). — *Origenes, fragm. ex libro sexto Stromatum,* bei *Hieronymus adv. Rufin. lib.* I (*Lommatzsch* XVII, 69*sq.*): *Homo autem, cui incumbit necessitas mentiendi, diligenter attendat, ut sic utatur interdum mendacio, quomodo condimento atque medicamine; ut servet mensuram ejus, ne excedat terminos, quibus usa est Judith contra Holophernem et vicit eum prudenti simulatione verborum.* — Andere Zitate bei *Origenes: Comm. in Joann. t.* II, *c.* 16 (*Lommatzsch* I, 132); *in lib. Judicum homil.* IX, 1 (*Lommatzsch* XI, 279); *de oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134); *de oratione c.* 29 (*Lommatzsch* XVII, 246). — Über die weitere Geschichte des Gebrauches s. die Kanonsgeschichte.

Der griechische Text liegt in drei Rezensionen vor: 1) Der ursprüngliche Text ist der in den meisten Handschriften enthaltene, u. a. auch im *Vaticanus* (in den kritischen Apparaten mit Nr. II bezeichnet), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X). — 2) Ein überarbeiteter Text ist der in *cod.* 58 vorliegende (die Numerierung der Handschriften nach Holmes und Parsons). Derselbe Text liegt auch der alten lateinischen und der syrischen Übersetzung zugrunde. — 3) Eine andere, aber mit der eben genannten verwandte Rezension des Textes ist enthalten in den *codd.* 19 und 108. — Über die Ausgaben s. oben S. 197.

Von den alten Übersetzungen sind auch bei unserem Buche vor allem zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der *Vetus Latinus* (vor Hieronymus), für welchen Sabatier fünf Handschriften verglichen hat, deren starke Abweichungen von einander vollkommen das bestätigen, was Hieronymus über die *multorum codicum varietas vitiosissima* zu seiner Zeit sagt (*Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I, *Remis* 1743, *p.* 744—790). Über das Verhältnis der Texte zu einander und zum griechischen s. Fritzsches Commentar S. 118ff. Eine erhebliche Anzahl bisher unbekannter Handschriften hat Berger nachgewiesen. Im ganzen verzeichnet er für das Buch Judith elf Handschriften des altlateinischen Textes (*Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 142*sq.*). Näheres über die meisten derselben s. bei Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (1893) *p.* 19, 20, 22, 25, 67, 68, 95*sq.*, 97, 101. Vgl. über das handschriftl. Material auch Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. u. hist. Cl. 1899, Bd. II, S. 224—227, 231f. — b) Die Übersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), über deren Entstehung er selbst im Vorwort sagt (*Opp. ed. Vallarsi* X, 21*sq.*): *Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha* [*al. hagiographa*] *legitur . . . . . Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum Synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestrae, immo exactioni, et sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic unam lucubratiun-*

culam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae intelligentia integra in verbis Chaldaeis invenire potui, Latinis expressi. Nach diesem eigenen Geständnis ist das Werk eine freie Bearbeitung und zwar eine flüchtig zurecht gemachte. Zugrunde gelegt ist dabei der alte Lateiner. Vgl. Fritzsches Commentar S. 121 f. Zur Textkritik: Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Progr. der Studienanstalt, Speier 1883. — 2) Über die syrische Übersetzung und deren Ausgaben s. oben S. 198. Die syrisch-hexaplarische Übersetzung des Buches Judith hat noch Masius in einer seitdem verschollenen Handschrift vorgelegen. Aus ihr hat er eine Anzahl Glossen in sein *Syrorum Peculium* (im 6. Bande der Antwerpener Polyglotte 1571) aufgenommen. S. Rahlfs | bei *Lagarde, Bibliotheca Syriaca* 1892, S. 32e—32i, vgl. 19—21. Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43 ff. — 3) Die äthiopische Übersetzung ist herausgegeben von Dillmann, *Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894. — Die Londoner Polyglotte (Bd. IV) gibt außer dem griechischen Text nur die lateinische Vulgata und den Syrer.

Die exegetischen Hülfsmittel überhaupt s. oben S. 198 f. — Commentare: Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 2. Thl.), Leipzig 1853. — O. Wolff, Das Buch Judith als geschichtliche Urkunde verteidigt und erklärt, Leipzig 1861. — Scholz, Commentar zum Buche Judith. 1887. 2. Aufl. 1896. — Ball in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 199) I, 1888, *p.* 241—360. — Die ältere Literatur bei *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 736—738. *Fürst, Biblioth. Judaica* II, 51 (unter *„Jehudit“*). Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokryphen I, 1 (1860) S. 3—5. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 635 f.

Einzel-Untersuchungen: *Montfaucon, La vérité de l'histoire de Judith, Paris* 1690. — *Gibert, Dissertation sur l'histoire de Judith* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, alte Serie, *t.* XXI, 1754, *p.* 42—82). — Movers, Ueber die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des A. T. (Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol. Hft. 13, 1835, S. 31 ff. [nur über Judith]). — *Schoenhaupt, Études historiques et critiques sur le livre de Judith, Strasb.* 1839. — Reuss, Art. „Judith“ in Ersch und Grubers Allg. Encykl. Section II, Bd. 28 (1851) S. 98 ff. — *Nickes, De libro Judithae, Vratislav.* 1854. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record vol.* III, 1856, *p.* 342—363. *Vol.* XII, 1861, *p.* 421—440. — Volkmar, Die Composition des Buches Judith (Theol. Jahrbb. 1857, S. 441—498). — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 270—281. — R. A. Lipsius, ebendas. 1859, S. 39—121. — Hitzig, ebendas. 1860, S. 240—250. — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, I. Thl. 1. Abth. Judith, 1860. — Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1861, S. 335—385. — K. H. A. Lipsius, Sprachliches zum Buche Judith (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 103—105). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl. 1864) S. 618 ff. — *Oppert, Le livre de Judith* (*Annuaire de la Société d'ethnographie* 1865, auch separat). — Grätz, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl. 1866), Note 14, S. 439 ff. — R. A. Lipsius, Jüdische Quellen zur Judithsage (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 337—366). — Fritzsche in Schenkels Bibellex. III, 445 ff. — Scholz, Das Buch Judith, eine Prophetie (Vortrag) 1885. — Weissmann, Das Buch Judith, historisch-kritisch beleuchtet, 1890. — *Fourrière, Les emprunts d'Homère au livre de Judith, Amiens* 1889, auch deutsch: Homers Entlehnungen aus

dem Buche Judith, 1891. — Klein, Ueber das Buch Judith (*Actes du huitième congrès international des orientalistes, tenu en* 1889 *à Stockholm et à Christiania, deuxième partie, Section Sémitique, Leide* 1893, *fasc.* 2, *p.* 85—105). — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 277—289. — Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 43ff. — Winckler, Altorientalische Forschungen, 2. Reihe, II. Bd. 2. Heft 1899, S. 266—276. — Willrich, Judaica 1900, S. 28—35. — *Gaster*, Art. Judith in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901 *col.* 2642ff. — *André*, *Les Apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 147—170. — *Prat*, Art. Judith in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* III, 1903, *p.* 1822—1833 [kathol., mit dem Zugeständnis *p.* 1833: *l'on n'a rien à objecter à ceux qui en fixent la composition à l'époque des Machabées*; vgl. auch *Revue biblique* 1903, *p.* 481]. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König, Bertholet (s. oben S. 200).

Neuere katholische Rettungen (meist mit Hülfe der Assyriologie): *Robiou*, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les annales d'Assurbanipal* (*Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXX, 1875, *p.* 23—38, 80—92). — *Delattre*, *Le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du régne de Cyaxare* (*Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie de Bruxelles, tome* XLV, 1883) *p.* 148—161. Ders., *Le livre de Judith* (*La Controverse et le Contemporain* 1884, auch separat *Lyon* 1884). — Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Übers. Bd. IV, 1886, S. 242—271. — Neteler, Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith 1886. — *Palmieri*, *De veritate historica libri Judith*, 1886. — *Brunengo*, *Il Nabucodonosor di Giuditta* (*Civiltà Cattolica, Serie* XIII, *vol.* III—X, 1886—1888, auch separat *Roma* 1888) [ausführlich, mit Aufwendung von viel Gelehrsamkeit]. — Kaulen Art. „Judith" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. VI, 1889. — Riessler, Chronologische Fixierung der Heldenthat Judiths (Katholik 1894, II, S. 1—8.) — *Raboisson*, *La véracité du livre de Judith* (*Revue illustrée de la Terre Sainte* 1894, s. Zeitschr. des DPV. XVIII, 219). Ders., *Judith, la véracité du livre de ce nom etc. Rome* 1899. — Steinmetzer, Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung, 1907 [das Buch Judith ist schichtenweise entstanden und spiegelt vier verschiedene geschichtliche Situationen wieder, von der Zeit Assurbanipals bis zur Makkabäerzeit, s. Theol. Litztg. 1908, *col.* 39f.]. — Noch andere katholische Apologeten s. bei Cornely, *Introductio in U. T. libros sacros* II, 1, 1887, *p.* 400.

2. Das Buch Tobit.

Ein Werk ähnlicher Art wie Judith ist das Buch Tobit, nur daß es sich nicht auf dem Boden der politischen Geschichte, sondern auf dem der Biographie bewegt, und dem entsprechend mit seiner Paränese sich nicht an das Volk, sondern an den einzelnen wendet. — Tobit, der Sohn Tobiels vom Stamme Naphthali, der in den Tagen Salmanassars des Königs von Assyrien als Gefangener nach Ninive weggeführt worden war, erzählt, wie er samt seinem Weibe Anna und seinem Sohn Tobias stets, sowohl vor als nach

der Wegführung in die Gefangenschaft, auch unter den folgenden Königen Sanherib und Asarhaddon, streng nach den Anforderungen des Gesetzes gelebt habe. Namentlich pflegte er auch, wenn Angehörige seines Volkes von den Assyrern getötet und unbeerdigt liegen gelassen wurden, dieselben zu bestatten. Als er einst nach Ausübung eines solchen Liebesdienstes im Freien schlief (um nicht als ein durch die Leiche Verunreinigter sein Haus unrein zu machen), fiel ihm Sperlingskot in die Augen, infolgedessen er erblindete (Kap. 1—3, 6). Zur selben Zeit lebte in Ekbatana in Medien eine fromme Jüdin, Sara die Tochter Raguels, welche schon sieben Männer gehabt hatte, die aber alle in der Brautnacht von dem bösen Geist Asmodi getötet worden waren (Kap. 3, 7—17). Der alte Tobit erinnerte sich indessen in seinem Elende, daß er einst bei einem Stammesgenossen Gabael in Rhages in Medien zehn Talente Silbers hinterlegt habe. Er sendet daher, da er den Tod | erwartet, seinen Sohn Tobias dorthin mit der Weisung, das Geld, das sein Erbe sein soll, sich aushändigen zu lassen. Tobias geht und nimmt sich einen Reisegefährten mit, der aber in Wahrheit der Engel Raphael ist (Kap. 4—5). Unterwegs badet Tobias im Tigris, wobei er einen Fisch fängt. Auf Geheiß des Engels schneidet er diesem Herz, Leber und Galle heraus und nimmt diese mit sich. Sie kommen nun nach Ekbatana, wo sie bei Raguel einkehren. Raguel erkennt in Tobias einen Verwandten und gibt ihm seine Tochter Sara zur Frau. Als die Neuvermählten in das Brautgemach eingetreten sind, bereitet Tobias nach Anweisung des Engels Rauch von dem Herz und der Leber des Fisches und vertreibt durch diesen Qualm den Dämon Asmodi, der auch ihn, wie die früheren Männer der Sara, töten wollte. So kann die vierzehntägige Hochzeitsfeier ihren ungestörten Verlauf nehmen, während deren der Engel nach Rhages reist, um von Gabael das Geld in Empfang zu nehmen (Kap. 6—9). Nach Beendigung der Hochzeit kehrt Tobias mit seinem Weibe Sara zu seinen Eltern nach Ninive zurück und verschafft nun seinem blinden Vater Tobit dadurch wieder das Augenlicht, daß er ihm nach Anweisung des Engels die Fischgalle auf die Augen streicht (Kap. 10—12). Voll Dankes gegen Gott stimmt Tobit einen Lobgesang an und lebt darnach noch beinahe hundert Jahre. Auch Tobias wird 127 Jahre alt (Kap. 13—14).

Die Erfindung der Fabel ist reich gegliedert, das Detail mannigfaltig, und die an verschiedenen Punkten angesponnenen Fäden der Erzählung geschickt in einander gewoben. Als literarisches Erzeugnis steht daher unser Buch entschieden höher als Judith. Der religiöse Standpunkt aber ist ganz derselbe. Auch hier wird alles

Gewicht auf die strenge Gesetzesbeobachtung gelegt, zu welcher auch die Ausübung von Werken der Wohltätigkeit gehört. Dabei tun wir gelegentlich lehrreiche Blicke in den Aberglauben der Zeit. — Da die ganze Erzählung in der Diaspora spielt, so scheint der Verfasser auch vorwiegend für die Juden der Diaspora zu schreiben: er will durch die Vorbilder, die er den Lesern hier vor Augen führt, darauf hinwirken, daß auch die in der Heidenwelt zerstreuten Glieder des Volkes treu am Gesetze festhalten und dasselbe streng und gewissenhaft beobachten. Man kann daher auch nicht entscheiden, ob das Buch in Palästina oder in der Diaspora entstanden ist.

Die Zeit der Abfassung läßt sich nur innerhalb ziemlich weiter Grenzen fixieren. Verhältnismäßig am sichersten dürfte es sein, daß das Buch vor dem Tempelbau des Herodes geschrieben ist. Freilich glaubte Hitzig (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250ff.) annehmen zu müssen, daß es nach der Zerstörung des Tempels durch Titus geschrieben sei, weil nämlich bei den Verheißungen am Schluß namentlich auch geweissagt wird, daß der Tempel wieder in großer Pracht werde gebaut werden (13, 16f. 14, 4—5). Allein bei genauerer Betrachtung wird man es wahrscheinlich finden, daß der Verfasser schrieb, als der Tempel Serubabels noch stand. Er stellt sich auf den Standpunkt der assyrischen Zeit und weissagt von hier aus zunächst die Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer und dann seine Wiedererbauung, wobei er aber zweierlei unterscheidet: 1) die Herstellung eines unansehnlichen Baues bis zum Ablauf einer bestimmten Zeit, und 2) die nach Ablauf dieser Zeit erfolgende Wiedererbauung in wunderbarer Pracht und Herrlichkeit (14, 5: *καὶ οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος· καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν καὶ οἰκοδομήσουσιν Ἰερουσαλὴμ ἐντίμως· καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῇ οἰκοδομηθήσεται εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος οἰκοδομῇ ἐνδόξῳ, καθὼς ἐλάλησαν περὶ αὐτῆς οἱ προφῆται*). Der historische Bau, welchen der Verfasser kennt, ist also unansehnlicher als der frühere, salomonische Tempel (*οὐχ οἷος ὁ πρότερος*). So könnte er sich doch kaum ausdrücken, wenn er den herodianischen Tempel schon gekannt hätte. Bildet also dieser den *terminus ad quem* für die Abfassung des Buches, so wird man am sichersten gehen, wenn man sagt, daß dasselbe im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo geschrieben ist. Denn weiter hinauf zu gehen, verbietet der ganze Geist des Buches. Für die Abfassung spätestens im ersten Jahrh. vor Chr. spricht auch das Fehlen der Auferstehungshoffnung.

Dem Hieronymus hat, wie vom Buch Judith so auch vom Buch Tobit ein chaldäischer Text vorgelegen, welchen er bei seiner lateinischen Bearbeitung benützt hat (s. unten). Ein solcher chaldäischer Text ist uns noch erhalten in einer erst in neuerer Zeit von der bodlejanischen Bibliothek in Oxford erworbenen Handschrift, wonach Neubauer ihn herausgegeben hat (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide Texte, der lateinische des Hieronymus und dieser chaldäische, haben eine auffallende Eigentümlichkeit gemeinsam, und zwar nur sie. Während nämlich nach dem griechischen Text und den anderen Übersetzungen Tobit im ersten Abschnitt (Kap. 1, 1—3, 6) in der ersten Person erzählt, und erst nachher, nachdem inzwischen von der Sara die Rede war, die Erzählung in der dritten Person fortfährt, gebrauchen Hieronymus und der Chaldäer von Anfang an die dritte Person. Hiernach ist es sehr wahrscheinlich, daß dem Hieronymus, wenn nicht geradezu unser chaldäischer Text, so doch ein damit verwandter vorgelegen hat (daß unser chaldäischer Text selbst erst Bearbeitung eines älteren ist, ist aus anderen Gründen wahrscheinlich, s. unten). Zugleich ist aber mit jener Eigentümlichkeit auch bewiesen, daß unser chaldäischer Text nicht die Vorlage des griechischen ist. Denn die uniforme Herstellung der dritten Person ist offenbar das Sekundäre; der Übergang aus der ersten in die dritte Person das Ursprüngliche. Auch die beiden hebräischen Texte, welche im 16. Jahrhundert gedruckt wurden, sind spätere Produkte (s. unten). Es fehlen somit äußere Zeugnisse für eine semitische Urschrift unseres Buches. Trotzdem darf man eine solche vermuten. Der gut stilisierte griechische Text unserer meisten Handschriften ist freilich dieser Annahme nicht günstig. Aber der höchst wahrscheinlich ursprünglichere Text des *cod. Sinaiticus* trägt stärkere Spuren semitischer Diktion. Auch das mutmaßliche Alter unseres Buches spricht mehr für semitische (hebräische oder aramäische) als für griechische Urschrift[24].

---

24) Die Annahme, daß der griechische Text das Original ist (so z. B. Fritzsche im Kommentar S. 8, Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 61), stützt sich auf unseren griechischen Vulgärtext. Dieser ist aber höchst wahrscheinlich eine nachträgliche Stilisierung des älteren, im wesentlichen durch *cod. Sin.* erhaltenen. — Für semitischen Urtext nach manchen Älteren auch: Grätz, Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1879, S. 386ff. (hebräisch). Grimm, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1881, S. 48—51. Fuller, in *Wace' Apocrypha* (*London* 1888) I, 152—155, 164—171 (aramäisch). Simonsen, Gedenkbuch für Kaufmann 1900, S. 106ff. *Marshall in Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 788 (aramäisch). *Lévi, Revue des études juives t.* XLIV, 1902, *p.* 288—291 (hebr.). Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 526

Über die Geschichte des Achikar, auf welche 14, 10 angespielt wird, s. den nächsten Abschnitt.

Verwandt mit dem Erzählungsstoff des Buches Tobit ist in mancher Hinsicht die Geschichte vom dankbaren Toten, die sich in zahlreichen Variationen bei verschiedenen Völkern findet. An Tobit erinnert besonders eine armenische Erzählung: Ein wohlhabender Mann reitet durch einen Wald und sieht hier Leute, welche einen Leichnam mißhandeln. Als Grund erfährt er, daß der Verstorbene ihnen Geld schuldig geblieben sei. Der Fremde bezahlt die Schuld und begräbt den Toten. Inzwischen verarmt er. In seiner Vaterstadt aber lebt ein reicher Mann mit einer einzigen Tochter, die schon fünf Männer geheiratet hat; aber jedesmal waren sie in der Brautnacht gestorben. Jener Verarmte wagt auf Anraten eines unbekannten Dieners trotzdem die Heirat. In der Brautnacht kriecht nun eine Schlange aus dem Munde der Braut, um den Bräutigam zu Tode zu stechen. Der unbekannte Diener, welcher Wache gestanden hat, tötet sie aber, rettet dadurch den Bräutigam und gibt sich als der einst von ihm bestattete Tote zu erkennen (mitgeteilt in Haxthausens Transkaukasia I, 1856, S. 333f., hiernach abgedruckt von Köhler in Pfeiffers Germania III, 1858, S. 202f., auch in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1882, S. 360f. Theol. Stud. u. Krit. 1901, S. 406f.). In einer russischen Erzählung sind es zwei Brüder, von denen der Überlebende für Bestattung des Verstorbenen sorgt. Als der Überlebende eine Kaufmannstochter heiratet, die schon zwei Männer in der Brautnacht verloren hat, hält der Verstorbene im Brautgemach Wache und tötet den Drachen, der wiederum den jungen Ehemann verderben will (Schiefner in: Orient und Occident II, 1864, S. 174f.). Über andere Formen der Sage s. bes. *Cosquin*, *Revue biblique* 1899, *p.* 513—520. Da auch an Tobit dessen Eifer im Totenbestatten gerühmt wird, und da der junge Tobias Ähnliches erlebt, wie die Helden dieser Märchen, so liegen — trotz starker Differenzen — doch auch auffallende Berührungen vor. Auf Grund derselben ist von manchen angenommen worden, daß im Buche Tobit eine ältere, in jenen Märchen irgendwie erhaltene Legende frei verarbeitet sei. So von Sepp, Kirchliche Reformentwürfe 1870, S. 27—45 (zit. von Nestle, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XXV, 1905, S. 222f.). Ders., Altbayerischer Sagenschatz 1876, S. 678-689. Linschmann, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1882, S. 359—362. *Cosquin* a. a. O. Margarete Plath, Theol. Stud. und Krit. 1901, S. 402—414. Joh. Müller, Beihefte zur Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 2—10. Andere haben geurteilt, daß das vorhandene Material zur Begründung jener Annahme nicht ausreiche. So Preiß, Zeitschr. für wiss. Theol. 1885, S. 24—51 (gegen Linschmann), Sieger, Katholik 1904, Bd. I, S. 367—377 (gegen M. Plath). In der Tat läßt sich das hohe Alter derjenigen Formen der Erzählung, in welchen wirklich Berührungen mit Tobit vorliegen, nicht erweisen. — In vielen Formen sind ohnehin in der Art, wie der Tote seine Dankbarkeit erweist, keine näheren Berührungen mit der Tobitgeschichte zu erkennen. S. im allgemeinen: Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Todten 1856. Reinhold Köhler, Die dankbaren Todten und der gute Gerhard (Germania, herausg. von Pfeiffer III, 1858, S. 199—209, abgedr. in: Reinh. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung 1898, S. 5—39, hier auch noch mehr

---

bis 530 (hebr.). Joh. Müller, Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 24—33.

Material: S. 67, 80, 220—228, 424ff. 441ff.). **Benfey**, Pantschatantra I, 1859, S. 219ff. **Hippe**, Untersuchungen zu der mittelenglischen Romanze von Sir Amadas (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen Bd. 81, 1888, S. 141—183) [viel Material].

| **Bei den** (palästinensischen) **Juden** war nach der Versicherung des Origenes das Buch Tobit zu dessen Zeit nicht in Gebrauch und ein hebräischer Text davon nicht bekannt (*Origenes, Epist. ad African. c.* 13, s. den Wortlaut S. 234. *Id., De oratione c.* 14 = *Lommatzsch*, XVII, 143: τῇ δὲ τοῦ Τωβὴτ βίβλῳ ἀντιλέγουσιν οἱ ἐκ περιτομῆς ὡς μὴ ἐνδιαθήκῳ). Daß es aber bald darauf doch beliebt wurde, beweisen die vorhandenen semitischen Texte, deren einer bereits dem Hieronymus bekannt war.

In der christlichen Kirche läßt sich der Gebrauch des Buches schon bei den apostolischen Vätern konstatieren. Vgl. II *Clem.* 16, 4 = *Tobit* 12, 8 (dazu Harnacks Anm. zu II *Clem.*). *Epist. Polycarp.* 10, 2 = *Tobit* 4, 10. — Nach *Irenaeus* I, 30, 11 zählten die Ophiten den Tobias zu den alttestamentlichen Propheten. — *Clemens Alexandrinus* erwähnt die Geschichte des Tobias und seines Vaters Tobit *Strom.* I, 21, 123 und zitiert das Buch mehrmals als γραφή (*Strom.* II, 23, 139; VI, 12, 102). — *Hippolytus* zieht in seinem Kommentar zur Geschichte der Susanna die Geschichte Tobits als Parallele herbei (*Hippolyt. ed. Lagarde p.* 151, vollständiger *ed. Bonwetsch p.* 40). — *Origenes Epist. ad African. c.* 13 nimmt ausführlich Bezug auf die Geschichte des Tobias und sagt dabei ganz allgemein: χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι. Er zitiert es daher auch öfters als γραφή (*Comment. in epist. ad Rom. lib.* VIII, *c.* 11 *fin.* = *Lommatzsch* VII, 272; *de oratione c.* 11 = *Lommatzsch* XVII, 124; vgl. auch *de oratione c.* 14 und 31 = *Lommatzsch* XVII, 143 und 284; *contra Cels.* V, 19 = *Lommatzsch* XIX, 196). — *Cyprianus* macht häufig Gebrauch von dem Buche (*testimon.* III, 1. 6. 62; *ad Fortunatum c.* 11; *de opere et eleemosynis c.* 5 u. 20). — Über das Weitere s. die Werke über die Kanonsgeschichte; auch **Jahns** Einl. in die göttl. Bücher des Alten Bundes, 2. Aufl. II. Thl. 3. u. 4. Abschn. (1803), erste und zweite Beilage.

Vom **griechischen Texte** existieren **drei Rezensionen**: 1) Die in den meisten Handschriften, u. a. auch im *Vaticanus* (Nr. II) und *Alexandrinus* (Nr. III) enthaltene. (Über das Verhältnis dieser beiden Handschriften zu einander s. Schulte, Biblische Zeitschr. 1908, S. 262—265). Ihr folgt die syrische Version bis Kap. 7, 9. — 2) Der Text des *cod. Sinaiticus* (Nr. X), der sehr stark vom gewöhnlichen abweicht. An ihn schließt sich zwar nicht ganz, aber doch vorwiegend der alte Lateiner an. — 3) Der Text der *codd.* 44, 106, 107 (nach der Zählung von Holmes und Parsons), der mit demjenigen des *Sinaiticus* verwandt ist. Er liegt jedoch nur für Kap. 6, 9—13, 8 vor, da die genannten Handschriften vorher und nachher die gewöhnliche Rezension geben. Dieser Text liegt dem Syrer von Kap. 7, 10 an zugrunde. — In **Fritzsches** Ausgabe der Apokryphen sind sämtliche drei Texte nebeneinander abgedruckt. **Swete** (*The Old Testament in Greek according to the Septuagint, vol.* II, 1891) gibt den Text des Vaticanus und den des Sinaiticus nebeneinander. Der Text des *Sinaiticus* ist separat herausgegeben von **Reusch** (*Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus, Bonnae* 1870). Sonst vgl. **über die Ausgaben** oben S. 197.

Ob der gewöhnliche Text oder der des *Sinaiticus* der ursprünglichere ist, ist noch immer kontrovers. Für die größere Ursprünglichkeit des gewöhnlichen Textes haben sich ausgesprochen: **Fritzsche** (Proleg. zu seiner Ausgabe),

Nöldeke (Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45ff.), Rosenmann (Studien zum Buche Tobit 1894, S. 28f.), Löhr (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XX, 1900, S. 243—263), Vetter (Theol. Quartalschrift 1904, S. 530f.), Joh. Müller (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. XIII, 1908, S. 33—53); für die Priorität des Textes des *Sinaiticus*: Reusch (in seiner Separatausgabe), Grätz (Monatsschr. f. Gesch. u. W. d. Judenth. 1879, S. 388ff.), Nestle (Septuagintastudien III, Maulbronn, Progr. 1899, S. 5, 22—27, IV, 1903, S. 9f.), *Harris* (*American Journal of Theology* III, 1899, *p.* 541—554) [*p.* 554: *The Sinaitic is the better text, and it either represents the original Semitic more closely than does the Vatican text or has been corrected from the original Semitic*], Simonsen, Gedenkbuch für Kaufmann 1900, S. 107. 109. Auch ich habe in der Theol. Litztg. 1878, 333f. mich für die Priorität des *Sin.* ausgesprochen, dann allerdings in der 2. u. 3. Aufl. dieses Buches, der Autorität Nöldekes nachgebend, mich zurückhaltender geäußert, muß aber nach erneuter Prüfung zu dem früher Bemerkten zurückkehren. Es kann freilich keinem von beiden Texten die Priorität schlechthin zuerkannt werden. In manchen Fällen hat gewiß der Vulgärtext die bessere Lesart (also die ältere Form). Aber im großen und ganzen ist sicher der umständlichere, weitschweifigere Text des *Sin.* der ursprüngliche. Seine Weitschweifigkeit ist nicht Ausmalung der Situation durch sachlich bedeutsame Züge, sondern einfach die umständliche Ausdrucksweise des ursprünglichen Erzählers, dessen Text durch den späteren Redaktor stilistisch geglättet und gekürzt ist. Die stilistische Glättung ist in zahlreichen Fällen so evident, daß sie auch von Joh. Müller unumwunden anerkannt ist (S. 34. 52). Auch in betreff der Kürzungen gibt er zuweilen zu, daß sie „Verdacht erwecken" (S. 47) oder „hart erscheinen" (S. 48). Sie scheinen mir in der großen Mehrzahl der Fälle ein Beweis dafür, daß der Vulgärtext der spätere ist. Eine Bestätigung dafür bilden gleich im Eingang die merkwürdigen Abweichungen hinsichtlich der gesetzlichen Abgaben, welche Tobit gewissenhaft geleistet zu haben versichert (1, 6–8). Nach dem Text des *Sin.* hat Tobit unter anderem auch den Viehzehnt (*τὰς δεκάτας τῶν κτηνῶν*) den Priestern gegeben; im Vulgärtext ist dies getilgt. Der Text des *Sin.* entspricht der älteren Praxis, welche in *Lev.* 27, 32–33 begründet und noch im Buch der Jubiläen (32, 15) festgehalten ist. Nach dem späteren, in der Mischna kodifizierten Recht wurde der Viehzehnt wie „zweiter Zehnt" behandelt, d. h. nicht den Priestern gegeben, sondern von den Darbringenden selbst zu den festlichen Opfermahlen in Jerusalem verwendet (s. oben Bd. II, S. 306). Nach dieser späteren Praxis ist der Text bei Tobit korrigiert. Eine weitere Differenz ist die, daß nach dem Text des *Sin.* Tobit den zweiten Zehnt in jedem dritten Jahre den Armen gab, während es im Vulgärtext nach Erwähnung des zweiten Zehnt heißt, daß er den dritten Zehnt den Armen gegeben habe. Auch hier entspricht der Text des *Sin.* der älteren Praxis, der Vulgärtext der späteren; nach jener trat in jedem dritten Jahre an Stelle des zweiten Zehnt der Armenzehnt, nach dieser kam in jedem dritten Jahre zum zweiten Zehnt der Armenzehnt hinzu (s. oben II, 307). Man muß aus der Art dieser Korrekturen auch schließen, daß der emendierte Text nicht von christlicher, sondern von jüdischer Hand herrührt. — Als ursprünglich erweist sich der Text des *Sin.* auch in der Anspielung auf die Achikarlegende (14, 10). S. hierüber den nächsten Abschnitt. |

Von den alten Übersetzungen sind zu nennen: 1) die lateinischen, und zwar a) der alte Lateiner, dessen Text in den von Sabatier vergliche-

nen vier Handschriften sehr stark variiert, im wesentlichen aber mit dem *Sinaiticus* übereinstimmt (Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I). Die vier Handschriften Sabatiers repräsentieren zwei Rezensionen, von denen die eine in drei Handschriften, die andere in einer (*Vat.* 7) enthalten ist[25]. Fragmente einer dritten Rezension bieten die Zitate in dem von Mai herausgegebenen *Speculum Augustini* (s. darüber Reusch, Das Buch Tobias 1857, S. XXVI. Neue Ausgabe des *Speculum* von Weihrich im Wiener *Corpus Script. eccl. lat. t.* XII, 1887). Neues handschriftliches Material hat Berger nachgewiesen. Er verzeichnet im ganzen zwölf Handschriften des altlateinischen Textes des Buches Tobit (*Notices ed. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 142). Näheres über die meisten derselben s. bei Berger, *Histoire de la Vulgate pendent les premiers siècles du moyen age*, 1893, *p.* 19, 20, 22, 25, 67, 68, 95*sq.* 97, 101, 138. Nachweise über die Handschriften und Ausgaben auch bei Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Cl. 1899, Bd. II, S. 221—224, 231. Sonst vgl. auch: Ilgen, Die Geschichte Tobi's S. CLXXXIIIff. Fritzsche, Handb. S. 11f. Reusch, Das Buch Tobias S. XXVff. Sengelmann, Das Buch Tobit S. 49—56. — b) Die Übersetzung des Hieronymus (= *Vulgata*), die in ähnlicher Weise wie seine Bearbeitung des Buches Judith entstanden ist, s. *praef. in vers. libri Tob.* (*Vallarsi* X, 1*sq.*): *Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his quae apocrypha* [*al. hagiographa*] *memorant mancipant. Feci satis desiderio vestro .... Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi Hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario sermonibus Latinis exposui.* Eine Vergleichung mit dem alten Lateiner zeigt, daß Hieronymus diesen zugrunde gelegt und frei bearbeitet hat, wobei er den chaldaeischen Text immerhin berücksichtigt haben mag. Vgl. Ilgen S. CXLIVff. Fritzsche S. 12f. Reusch S. XXXIIff. Sengelmann S. 56—61. Eine nähere Kontrolle ist trotz der Wiederauffindung des chaldäischen Textes nicht möglich, da der uns erhaltene chaldäische Text selbst schon sekundär ist.

2) Der uns erhaltene syrische Text (zum erstenmal gedruckt in der Londoner Polyglotte Bd. IV) ist zusammengesetzt aus den Bruchstücken zweier verschiedener Versionen, deren eine (bis 7, 9) dem gewöhnlichen griechischen Texte, die andere (von 7, 10 an) dem Texte der *codd.* 44, 106, 107 folgte. S. Ilgen S. CXXXVIIf. CLXIXff. Reusch S. XXXf. Sengelmann S. 47f. Die erste Hälfte ist die syrisch-hexaplarische Übersetzung, wie Ceriani (*Le edizioni e i manoscritti delle versioni siriache del Vecchio Testamento p.* 22 [*Memorie del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere vol.* XI, 1870]), Gwynn (in *Wace' Apocrypha* 1888, I *p.* XLIV) und bes. Rahlfs (bei Lagarde, *Bibliotheca Syriaca* 1892, S. 32f—32i, vgl. 19—21) erwiesen haben (vgl. auch Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 46. Nestle, Margi-

25) Der Text des *Vaticanus* 7 ist (nach Reusch, *Libellus Tobit* 1870 *p.* IV) genauer als von Sabatier herausgegeben von *Blanchinus*, *Vindiciae canonicarum scripturarum, Romae* 1740, *p.* CCCL*sqq.* Er gibt nur für Kap. 1—6 den *Vet. Lat.*, von da an den Vulgatatext. Vgl. auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 218. Ranke, Theol. Litztg. 1886, 614.

nalien und Materialien 1893, S. 43). Die syrischen Glossen, welche Masius aus seiner jetzt verschollenen Handschrift der syrisch-hexaplarischen Übersetzung in sein *Syrorum Peculium* (im 6. Bande der Antwerpener Polyglotte 1571) aufgenommen hat, stimmen nämlich durchweg mit unserem syrischen Texte von Kap. 1—7. Diese Glossen gehen aber merkwürdigerweise auch nur bis Kap. 7 (s. das Verzeichnis bei Rahlfs S. 32 f), und Masius sagt selbst, daß seine Handschrift von Tobias nur *bonam partem* enthalten habe (Rahlfs S. 32 g). Sie war also defekt und enthielt genau das Stück, das wir jetzt in unserem zusammengesetzten Texte besitzen. Hiernach darf angenommen werden, daß eben diese Handschrift des Masius (oder ihre Vorlage?) die Quelle des jetzigen kombinierten Textes gewesen ist, indem das Fehlende anderweitig ergänzt wurde (s. bes. Rahlfs a. a. O.; vermutet hat es bereits Nestle, s. die Mitteilung von Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 46 Anm.). So viel bis jetzt bekannt, geben die vorhandenen Handschriften wie die gedruckten Ausgaben (über diese s. oben S. 198) nur den kombinierten Text (Nöldeke a. a. O.). In der großen Mailänder Peschito-Handschrift ist das Buch Tobit nicht enthalten.

3) Der von Neubauer herausgegebene chaldäische Text (s. oben S. 240) stimmt im wesentlichen mit der griechischen Rezension des *Sinaiticus* überein. Der Text, wie er vorliegt, ist aber wahrscheinlich nur die verkürzte und überarbeitete Gestalt eines älteren chaldäischen Textes. S. außer Neubauers Ausgabe auch Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol. 1878, S. 216—222, und besonders Nöldeke, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, S. 45 bis 69. Über das Alter: Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (1894) S. 27—29. — Eine deutsche Übersetzung dieses Textes gibt Schulte, Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext (Theol. Quartalschr. 1908, S. 182—204).

4) Die äthiopische Übersetzung ist herausgegeben von Dillmann, *Biblia Veteris Testamenti aethiopica t.* V, 1894.

5) Endlich sind noch die hebräischen Bearbeitungen zu nennen, von welchen zwei seit dem 16. Jahrhundert öfters gedruckt wurden, nämlich: a) der sogenannte *Hebraeus Fagii*, eine zuerst 1517 zu Konstantinopel, dann 1542 von Fagius herausgegebene hebräische Übersetzung auf Grund des gewöhnlichen griechischen Textes. S. darüber Ilgen S. CXXXVIII ff. Fritzsche S. 9 f. Reusch S. XLVII. Sengelmann S. 63 f. — b) Der *Hebraeus Münsteri*, eine freie hebräische Bearbeitung, welche (nach Neubauer S. XII) zuerst 1516 zu Konstantinopel, dann 1542 von Sebastian Münster herausgegeben wurde. Bis zum Bekanntwerden des chaldäischen Textes glaubte man, daß ihr der alte Lateiner zugrunde liege (so Ilgen S. CCXVII ff. Fritzsche S. 14. Reusch S. XLVII f. Sengelmann S. 61 ff.). Seitdem der chaldäische Text vorliegt, darf es als sicher gelten, daß der *Hebraeus Münsteri* aus dem Chaldäischen geflossen ist, jedoch nicht aus dem uns erhaltenen Texte, sondern aus einer älteren Gestalt desselben. S. bes. Nöldeke a. a. O.; auch Bickell a. a. O. In dieser älteren Gestalt war noch wie im griechischen Texte in den ersten drei Kapiteln die erste Person gebraucht, die auch der *Hebr. Münst.* beibehalten hat. Eine gute Ausgabe des *Hebr. Münst.* unter Vergleichung von zwei Handschriften nebst englischer Übersetzung lieferte Neubauer (*The book of Tobit, a chaldee text etc. ed. by Neubauer, Oxford* 1878). Beide hebräische Texte nebst lateinischer Ubersetzung sind auch in die Londoner Polyglotte Bd. IV aufgenommen. Über die älteren Ausgaben

vgl. ***Wolf***, *Bibliotheca Hebraea* I, 391*sqq*. II, 413*sq*. III, 275. IV, 154. ***Fabricius-Harles***, *Biblioth. graec.* III, 738*sq*. ***Steinschneider***, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (1852—1860) *col.* 200—202. ***Fürst***, *Biblioth. Judaica* III, 425. — Über zwei andere hebräische Bearbeitungen s. *Gaster*, *Two unknown Hebrew versions of the Tobit Legend* (*Proceedings of the Society of Bibl. archaeol. vol.* XVIII 1896, *p.* 208—222, 259—271, XIX, 1897, *p.* 27—38, dazu die hebr. Texte *ibid. vol.* XIX *p.* I—XV; alles zusammen auch separat 1897).

Die exegetischen Hilfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198f. — Kommentare: Ilgen, Die Geschichte Tobi's nach drey verschiedenen Originalen, dem Griechischen, dem Lateinischen des Hieronymus und einem Syrischen übersetzt und mit Anmerkungen exegetischen und kritischen Inhalts auch einer Einleitung versehen, Jena 1800. — Fritzsche, Die Bücher Tobi und Judith erklärt (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen II. Thl.) Leipzig 1853. — Reusch, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Freiburg 1857. — Sengelmann, Das Buch Tobit erklärt, Hamburg 1857. — Gutberlet, Das Buch Tobias übersetzt und erklärt, Münster 1877. — Fuller in *Wace' Apocrypha* (genauer Titel s. oben S. 199) 1888, *vol.* I *p.* 149—240. — Scholz, Commentar zum Buche Tobias, 1889. — In Kautzschs Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen ist das Buch Tobit von Löhr bearbeitet (I, 1900, S. 135—147). — Die ältere Literatur bei *Fabricius-Harl.* III, 738*sq.* *Fürst*, *Bibl. Jud.* III, 425*sq.* Fritzsche S. 20. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 635 f.

Einzeluntersuchungen: [Eichhorn], Ueber das Buch Tobias (Allgem. Biblioth. der bibl. Literatur II, 410ff.). — Reusch, Der Dämon Asmodäus im B. Tobias (Theol. Quartalschr. 1856, S. 422—445). — Ders., Rezension Sengelmanns in der Theol. Quartalschr. 1858, S. 318—332. — *Journal of Sacred Literature and Biblical Record* IV, 1857, *p.* 59—71. VI, 1858, *p.* 373 bis 382. — Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 250—261. — Hilgenfeld, ebendas. 1862, S. 181—198. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (3. Aufl.) S. 269ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. IV (2. Aufl.) Note 17, S. 466f. — Kohut, Etwas über die Moral und die Abfassungszeit d. B. Tobias (Geigers Jüdische Zeitschr. f. Wissenschaft u. Leben X, 1872, S. 49—73; auch separat). — Fritzsche in Schenkels Bibellex. V, 540ff. — *Renan*, *L'église chrétienne* (1879) *p.* 554—561. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1879, S. 145ff. 385ff. 433ff. 509ff. — Grimm, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1881, S. 38—56. — Preiss, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885, S. 24—51. — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's (1885) S. 104—150. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1886, S. 147—152. — *Cronologia biblico-assira sui fatti dei due Tobia* (*Civiltà Cattolica Serie* XIV, *vol.* XI, 1891, *p.* 44—57, 288—302). — Rosenmann, Studien zum Buche Tobit, 1894. — *De Moor*, *Le Livre de Tobie et les premiers monarques Sargonides d'Assyrie* (*Revue des questions historiques Nouv. Série t.* XIII, 1895, *p.* 5—51). — Simonsen, Tobit-Aphorismen (Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann herausg. von Brann und Rosenthal 1900, S. 106—116). — Margarete Plath, Theol. Stud. u. Krit. 1901, S. 377—414. — *De Moor*, *Le Muséon, Nouv. Série vol.* II, *Louvain* 1901, *p.* 445—489 (das B. Tobit *un récit historique strictement dit*). — ***Marshall*** in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 785—789. — ***Erbt*** in: *Encyclopaedia Biblica* IV, 1903, *col.* 5110—5129. — *André*, *Les apocryphes de*

l'A. T. 1903, *p.* 170—189. — Sieger, Das Buch Tobias und das Märchen vom dankbaren Toten (Katholik 1904, 1. Hälfte S. 367—377) [gegen M. Plath]. — Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 515—539. — Jensen, Das Gilgamesch-Epos 1. Bd. 1906, S. 766—795. — Joh. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit, Göttingen, Diss. 1907, auch in: Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 1—53. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König, Bertholet (s. oben S. 200).

3. Die Geschichte des Achikar.

An vier Stellen des Buches Tobit (1, 21f. 2, 10. 11, 17. 14, 10) wird ein Neffe des Tobit namens Achikar erwähnt[26], der als oberster Minister des assyrischen Königs Sacherdonos (Asarhaddon) dem Tobit die Rückkehr nach Ninive ermöglichte (1, 21f.), den erblindeten Tobit unterstützte (2, 10), an der Hochzeit des jungen Tobias teilnahm (11, 17), und von dem sterbenden Tobit seinem Sohne Tobias als Beispiel für den Sieg der Gerechtigkeit vorgehalten wurde: Achikar ist von seinem Pflegesohn Nadan „lebend unter die Erde gebracht worden" (*ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν*, so *cod. Sin.*), aber wieder ans Licht gekommen, während Nadan der ewigen Finsternis verfiel (14, 10). Der hier erwähnte Pflegesohn Nadan kommt auch 11, 17 neben Achikar vor und zwar als dessen Neffe[27].

Die Geschichte des Achikar, auf welche 14, 10 nur angespielt wird, indem ihre Einzelheiten als bekannt vorausgesetzt werden, ist uns in zahlreichen Texten: arabisch, syrisch, armenisch, neuaramäisch, slavisch, rumänisch, in kürzerer Fassung auch griechisch (als Bestandteil einer Vita Aesopi) erhalten. Die Texte weichen im einzelnen stark von einander ab, geben aber in den Grundzügen doch alle dieselbe Erzählung. Die Hauptmomente sind (bes. nach dem arab. und syr.) folgende.

---

26) Der Name lautet im *cod. Sin.* 1, 21f. *Ἀχείχαρος*, 2, 10 *Ἀχειάχαρος*, 11, 17 *Ἀχείκαρ*, 14, 10 *Ἀχείκαρος*, im *Vet. Lat. Achicarus.* Der Vulgärtext hat mit *cod. Vat.* und *Alex.* durchgängig *Ἀχιάχαρος*. Die richtige Form ist Achikar, wie die sonstige Überlieferung der Achikargeschichte zeigt.

27) Der Name lautet im *cod. Sin.* 11, 17 *Ναβαδ*, 14, 10 *Ναδαβ*, *Vet. Lat.* 11, 17 *Nabal*, 14, 10 *Nabad*, im Vulgärtext 11, 17 *Νασβας*, 14, 10 *Ἀμαν* (*Vat. Αδαμ*). Alle diese Formen sind Korruptionen aus ursprüngl. Nadan, wie der Name nach der sonstigen Überlieferung der Achikargeschichte gelautet hat. Daß auch im Text des Tobitbuches ursprünglich Nadan gestanden hat, zeigen die Formen *Ναδαβ*, *Αμαν* und *Αδαμ*.

Achikar[28], der Minister des Sanherib, ist trotz seiner sechzig Frauen kinderlos. Auch die Opfer, die er den Göttern darbringt, helfen ihm nichts. Auf sein Gebet zu dem höchsten Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, erhält er den Bescheid, daß dies die Strafe sei für seinen Götzendienst. Er werde auch kinderlos bleiben und solle seinen Neffen Nadan als Sohn annehmen. Achikar tut dies. Als Nadan herangewachsen, wird er von Sanherib zum Nachfolger Achikars bestimmt und von diesem unterrichtet. Die weisen Sprüche, mittelst deren Achikar dies tut, werden mitgeteilt. Der Inhalt erinnert vielfach an Sirach. Da Nadan trotz dieses Unterrichts ein schlechtes Leben führt und Achikars Vermögen vergeudet, nimmt Achikar den jüngeren Bruder Nadans Nebusardan zu sich. Um sich dafür zu rächen, schrieb Nadan zwei gefälschte, angeblich von Achikar herrührende Briefe an die Könige von Persien und Ägypten, in welchen Achikar diesen versprach, ihnen das Reich des Sanherib zu übergeben. Dann schrieb er auch noch einen gefälschten Brief des Sanherib an Achikar, in welchem dieser aufgefordert wurde, mit Heeresmacht an den Platz zu kommen, der in dem Brief an den König von Ägypten als Rendezvousplatz bezeichnet war. Dadurch, daß Nadan die gefälschten Briefe an die fremden Könige als angeblich von ihm gefunden dem Sanherib vorlas und Sanherib den Achikar wirklich mit Heeresmacht an dem Rendezvousplatz antraf, wurde er von der Schuld desselben überzeugt. Achikar wird dann von Nadan durch List dem König überliefert, gefesselt und zum Tode verurteilt. Er bewegt aber den Scharfrichter, dem er einst Gutes erwiesen hat, ihn nicht zu töten, sondern statt seiner einen verbrecherischen Sklaven hinrichten zu lassen. Für Achikar wird ein unterirdisches Versteck hergerichtet, in welchem er verborgen gehalten wird. Nadan aber herrscht grausam im Hause des Achikar.

Als nun der König von Ägypten hörte, daß der weise Achikar tot sei, schrieb er einen Brief an Sanherib, in welchem er diesen aufforderte, ihm einen kundigen Mann zu schicken, um ihm ein Schloß zwischen Himmel und Erde zu bauen. Wenn Sanherib ihm einen solchen Mann schicken könne, wolle er ihm auf drei Jahre Tribut zahlen, wenn nicht, so solle Sanherib ihm auf drei Jahre Tribut zahlen. Sanherib geriet dadurch in große Verlegenheit und bejammerte den Tod des Achikar, der in seiner Weisheit hier allein hätte Rat schaffen können. Da gesteht der Scharfrichter, daß Achikar nicht tot sei. Sanherib ist darüber sehr erfreut und

28) Diese Form gibt der syrische Text; arab. Chaikar, armenisch und neuaramäisch Chikar, slav. Akyrios.

befiehlt, den Achikar zu rufen [weshalb der König auf einmal von seiner Unschuld überzeugt ist, ist nicht recht klar]. Als Achikar erfuhr, um was es sich handle, ließ er zwei junge Adler abrichten, daß sie lernten, zwei kleine Knaben in die Lüfte zu tragen, während sie selbst an Stricken gehalten wurden. Mit diesen zog Achikar nach Ägypten. Als er vor Pharao geführt wurde, errät er an den verschiedenen Gewändern, in welchen Pharao erscheint, daß dieser dem Bel, der Sonne, dem Mond und dem Frühlingsmonat Nisan gleichen will. Dem gegenüber vergleicht aber Achikar seinen König Sanherib mit dem Gott des Himmels selbst. Als er dann zum Bau des Schlosses zwischen Himmel und Erde aufgefordert wurde, ließ er die zwei Adler mit den zwei Knaben sich in die Lüfte erheben, von wo aus die Knaben riefen, man solle ihnen Gips, Kalk, Lehm und Steine zum Bau herauf bringen. Da Pharao dies nicht vermag, steht er von seinem Verlangen ab. Nachdem Achikar auch noch andere Proben seiner wunderbaren Weisheit gegeben hat, entläßt ihn Pharao, indem er ihm den Tribut für Sanherib auf drei Jahre mitgibt. Nach der Rückkehr nimmt Achikar grausam Rache an Nadan. Er hält ihm auch eine lange Strafpredigt, indem er sein Verhalten mit dem törichten Benehmen verschiedener Tiere vergleicht. Als darauf Nadan bittet, ihm zu verzeihen, erwidert Achikar mit allerlei weisen Sprüchen. Nadan aber schwoll an wie ein Schlauch und platzte und starb. Denn wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein (*Prov.* 26, 27. *Sirach* 27, 26).

Die verschiedenen Texte, in welchen uns diese Geschichte erhalten ist, gehen höchst wahrscheinlich auf eine syrische Grundlage zurück; hinter der syrischen liegt vermutlich eine aramäische[29]. Die Hauptfrage ist aber für uns, ob das Werk jüdischen oder christlichen oder heidnischen Ursprungs ist? Georg Hoffmann (Auszüge aus syr. Akten persischer Märtyrer 1880, S. 182), Kuhn (Byzantin. Zeitschr. 1892, S. 127 ff.) und Meißner (Zeitschr. der DMG. 1894, S. 171—197) hielten die Schrift für ein ziemlich spätes Erzeugnis eines syrischen Christen (Meißner für schriftliche Fixierung einer alten hebräischen Legende unter Benützung der ebenfalls auf dieser Legende fußenden griechischen *Vita Aesopi*). Lidzbarski (Theol. Litztg. 1899, 606—609), Reinach (*Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, p. 1—13) und Bousset (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1905, S. 180—193) finden dagegen, daß

29) Beides nach Smend in: Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 61. 102 f. — Eine hebräische Grundschrift nehmen an: *Harris* in: *The story of Aḥiḳar* 1898, *p.* LXXXII ff. und Vetter, Theol. Quartalschrift 1905, S. 347—352.

die Schrift einen ausgeprägt polytheistischen, also heidnischen Charakter trage, der in der armenischen Rezension noch deutlich hervortrete und auch in den andern trotz der christlichen (oder mohammedanischen) Retouchierungen noch hindurchschimmere, wobei Reinach den Ursprung nach Babylon, Lidzbarski nach Syrien, Bousset nach Persien verlegen. Für „babylonisch" hält die Urschrift auch Nau (*Histoire et sagesse d'Ahikar* 1909, p. 118sq.). Lidzbarski selbst hatte früher gegen Meißner für jüdischen Ursprung plädiert (Zeitschr. der DMG. 1894, S. 671—675, Geschichten und Lieder 1896, S. 4). Ihm sind die meisten Neueren gefolgt, so: Dillon (*Contemp. Review* 1898), Harris (*The Story of Aḥiḳar* 1898 p. LIII—LXXI, LXXXIIff.), Halévy (*Revue sémit.* 1900), Daschian (in einer armenisch geschriebenen Abhandlung 1901), Ginzberg (*Jewish Encycl.* I, 1901 *s. v. Aḥiḳar*, doch nicht rein jüdisch), Vetter (Theol. Quartalschr. 1904—1905), Smend (Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XIII, 1908). Fast alle halten die Schrift für älter als das Buch Tobit; nur Vetter setzt sie etwas später an. Andere Forscher wie Benfey (Kleinere Schriften II. Bd. 3. Abt. S. 181ff. 185ff.), Cosquin (*Revue biblique* 1899) und Marc (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte Bd. II, 1902) sind den Sagenstoffen nachgegangen, welche über das schriftliche Achikarbuch zurückliegen und haben namentlich indische Parallelen nachgewiesen. Auch Vertreter der jüdischen Abfassung wie Vetter und Smend erkennen die Benützung nichtjüdischer Stoffe an, Vetter in der Form, daß er ein babylonisches Achikarbuch als Grundlage des jüdischen annimmt (Theol. Quartalschr. 1905, S. 535—544).

Die Ansicht, zu welcher der Konsensus der meisten Forscher neigt: daß das Buch jüdischen Ursprungs ist, wird durch den ganzen Charakter des Buches, namentlich durch die Sprüche desselben, empfohlen. Die Ansicht von dem polytheistischen Charakter stützt sich hauptsächlich auf zwei Stellen. 1) Im Eingang der Erzählung geben die Texte eine dreifach verschiedene Rezension. Nach dem arabischen (und neuaramäischen) Texte, welchem wir gefolgt sind, erscheint Achikar zunächst als Götzendiener; da aber die Götter sein Gebet nicht hören, wendet er sich an den wahren Gott, der ihm durch eine Stimme vom Himmel Bescheid gibt; diesem bleibt er fortan treu. Nach der syrischen und slavischen Version wendet sich Achikar von vornherein an den wahren Gott. Nur beim Armenier betet er ausschließlich zu den heidnischen Göttern Belschim, Schimil und Schamin, die ihn auch wirklich hören. Man meint nun, hier habe der Armenier das Ursprüngliche. Das ist aber sehr unwahrscheinlich, denn es steht im Widerspruch mit dem übrigen Inhalt des Buches, namentlich mit den Sprüchen.

Alle Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß der arabische Text, der sich auch sonst häufig als der beste erweist, das Ursprüngliche hat; die beiden andern Rezensionen sind ungeschickte Verkürzungen desselben (vgl. Smend S. 122f.). 2) In Ägypten renommiert Achikar mit der Macht Sanheribs. Er vergleicht den Pharao, dessen eigener Intention entsprechend, mit Bel, Sonne, Mond und dem Frühlingsmonat Nisan, zuletzt aber den Sanherib mit dem „Gott des Himmels". Statt „Gott des Himmels" hat der Armenier „Belschim". Das wäre freilich nicht jüdisch, wäre aber auch keine Übertrumpfung von Bel, was es doch sein soll. Aus diesem Grunde ist auch hier die Ursprünglichkeit der Lesart des Armeniers sehr unwahrscheinlich; man hat vielmehr Belschim gesetzt, weil man die Vergleichung des Sanherib mit dem Gott des Himmels unpassend fand (vgl. überhaupt Smend S. 111—114).

Der Ausdruck „Gott des Himmels" ist spezifisch jüdisch (Smend S. 114; er kommt z. B. auch in dem aramäischen Papyrus aus Elephantine vom J. 410 vor Chr. vor). Unsere Erzählung zeigt aber auch sonst vielfach starke Berührungen mit der Sprache und dem Gedankenkreise des Alten Testamentes und des Judentums, wie von Harris (p. LIII—LX), Halévy (S. 57ff.), Vetter (Quartalschr. 1905, S. 359—370) und Smend (S. 105—109) nachgewiesen worden ist. Besonders in den Sprüchen finden sich, trotz aller Eigenartigkeit, doch auch nicht wenige Berührungen mit Sirach. Einige sicher monotheistische Sprüche stehen in allen Rezensionen, auch in der armenischen.

Wenn hiernach der monotheistisch-alttestamentliche Charakter kaum zu bezweifeln ist, so kann neben jüdischem Ursprung nur noch christlicher in Frage kommen. Letzterer ist aber schon nach dem Bisherigen nicht wahrscheinlich und wird um so unwahrscheinlicher, je höher man das Alter des Achikarbuches ansetzen darf. Für die Bestimmung desselben hat Smend durch Vergleichung mit Pseudo-Demokrit eine wichtige Grundlage gewonnen (a. a. O. S. 67—75). Nach Clemens Alexandrinus hat nämlich Demokrit Sprüche des Babyloniers Akikar übersetzt und in seine Schriften aufgenommen (Strom. I, 15, 69: *Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίους λόγους ἠθικοὺς πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασι. κἄστιν ἐπισημήνασθαι παρ᾿ αὐτοῦ „τάδε λέγει Δημόκριτος" γράφοντος*). Nach *ἠθικοὺς* ergänzen Cobet (erwähnt bei Reinach S. 7) und Smend wohl mit Recht *ἰδίους*. Was es mit der erwähnten Stele auf sich hat, wissen wir nicht. Aber der Vorwurf des Plagiates ist schwerlich auf Grund einer Stele erhoben worden. Man wird vielmehr annehmen dürfen, daß literarisch umlaufende

Sprüche des Akikaros, die man auf eine Stele zurückführte, mit solchen des Demokrit übereinstimmten, und daß daraufhin dem Demokrit Entlehnung aus Akikaros schuld gegeben wurde. In der Tat zitiert nun der arabische Schriftsteller Scharastâni Sprüche des Demokrit, unter welchen sich drei befinden, die mit solchen in unserer Achikargeschichte identisch sind. Da die Sprüche semitischen Charakter tragen, während der echte Demokrit so unsemitisch wie möglich ist, so ist kaum daran zu zweifeln, daß es sich um einen Pseudodemokrit handelt und daß Clemens mit seiner Behauptung einer Entlehnung von Achikar recht hat (s. die Einzelnachweise bei Smend). Da für die Wanderung und Wandlung der Sprüche vom semitischen Achikar zu einem griechischen, von diesem zu Pseudodemokrit und von diesem zu Clemens doch ein gewisser Zeitraum in Anspruch zu nehmen ist, so gelangen wir bereits ins erste Jahrhundert n. Chr.

Ähnliche Resultate ergibt das Verhältnis zur Aesopliteratur, das ebenfalls von Smend aufs eingehendste untersucht worden ist (S. 76—102). Eine griechische *Vita Aesopi*, die in verschiedenen Rezensionen vorliegt (s. darüber unten), gibt in ihrem mittleren Teil einfach die Achikargeschichte in verkürzter Form wieder; nur die Namen sind vertauscht. An Stelle Achikars ist Aesopus getreten, Nadan heißt hier *Αἶνος* oder *Ἔννος*, der König nicht Sanherib, sondern *Λυκοῦργος* oder *Λυκῆρος*. Die einzige sachliche Differenz von Bedeutung findet sich am Schluß: während Nadan von Achikar grausam bestraft wird, wird dem Ainos oder Ennos von Aesopus großmütig verziehen. Sonst sind die Einzelheiten identisch. Während nun Ältere, auch noch Meißner (Zeitschr. der DMG. 1894, S. 181—184) der *Vita Aesopi* die Priorität zuerkannt haben, sind die meisten Neueren darin einig, daß vielmehr diese orientalische Episode im Leben Aesops aus dem Achikar-Roman geschöpft ist (s. bes. Smend S. 76. 96—100). Aber Smend hat auch die Fabeln Aesops in den Bereich der Untersuchung gezogen und gezeigt, daß manche der aesopischen Fabeln identisch sind mit den aus dem Tierleben entnommenen Gleichnissen, welche am Schlusse des Achikarbuches stehen (in der Strafrede Achikars an Nadan), und daß auch hier starke Gründe für die Priorität des Achikarbuches sprechen. Die Entstehungszeit unseres Aesop ist nun freilich unbekannt. Aber dieselben Fabeln stehen auch bei Babrius, und dieser ist wahrscheinlich um 200 n. Chr. zu setzen (Smend S. 101)[30]. Damit wird das aus Pseudodemokrit gewonnene Resultat annähernd bestätigt.

30) Über das Alter des Babrius und die Geschichte der griechischen

Ein Hauptpunkt für die Altersbestimmung des Achikar ist das Verhältnis zum Buch Tobit[31]. Dieses ist nicht so einfach, als es auf den ersten Blick scheint. Es ist zwar unverkennbar, daß Tob. 14, 10 auf die Geschichte Achikars, wie sie in unserm Buche erzählt wird, angespielt wird (namentlich nach dem Text des *cod. Sin.*. der hier offenbar der ursprünglichere ist; *ζῶν κατηνέχϑη εἰς τὴν γῆν* ist ein deutlicher Hinweis auf das unterirdische Versteck Achikars). Aber es finden sich doch auch Differenzen. 1) Der Achikar-Roman spielt zur Zeit Sanheribs, der hier als Sohn und Nachfolger Asarhaddons erscheint. Im Buch Tobit ist, der wirklichen Geschichte entsprechend, das Verhältnis umgekehrt: Asarhaddon ist der Sohn und Nachfolger Sanheribs, und Achikar steht im Dienste Asarhaddons (1, 21f.). 2) Nach dem Achikar-Roman ist Achikar zunächst Götzendiener und wendet sich erst, als die Götzen ihn nicht hören, dem wahren Gott zu. Nach *Tob.* 1, 21 aber ist Achikar ein Neffe Tobits, also von Geburt Jude. 3) Von der Reise des Achikar nach Elymais (*Tob.* 2, 10 nach richtigem Text) weiß der Achikar-Roman nichts. 4) Im Achikar-Roman wird Achikar wieder erhöht, weil er unschuldig ist, im Buch Tobit 14, 10 wird dagegen seine Barmherzigkeit (*ἐλεημοσύνη*) gerühmt (der Name *Μανασσης* im Vulgärtext ist Korruption für Achikar). Überhaupt erscheint Achikar im Roman nur als der kluge Mann, im Buch Tobit dagegen als Freund und Wohltäter des Tobit. Diese Differenzen, die einige Kritiker noch durch unrichtige Auffassung des Textes übertrieben haben, sind doch nicht von großem Belang. Bei freier Benützung des Romans durch den Verfasser des Buches Tobit ist es nicht auffallend, daß letzterer in betreff der Reihenfolge der assyrischen Könige der wirklichen Geschichte folgt. Und wie die Geschichte Tobits selbst unter beiden Königen spielt, so hat nach dem Text des *cod. Sin.* 1, 22 auch Achikar beiden Königen gedient. Daß das Buch Tobit den Achikar zu einem Neffen und Wohltäter des Tobit macht, hat wohl darin

---

Fabeldichtung überhaupt s. Crusius Art. „Babrius" in Pauly-Wissowas Real-Enc. II, 2655ff. und Hausrath, Art. „Fabel" ebendas. VI, 1704ff. und die von beiden angeführte Literatur.

31) Auf die Beziehungen zwischen Tobit und dem Achikar-Roman hat zuerst G. Hoffmann aufmerksam gemacht (Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VII, 3, 1880, S. 182), sodann Bickell, *A source of the Book of Tobit* (*The Athenaeum* 1890, 22. *Nov. p.* 700; dazu: Kirby, *ibid.* 29. *Nov. p.* 738); vgl. ferner: Meißner, Zeitschr. der DMG. 1894, S. 191—194. Harris, *The story of Aḥiḳar p.* XXVII—XXXII. XLVI—LII. Reinach, *Revue des études juives* XXXVIII, 11f. Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 321—329. 1905, S. 544—546. Smend S. 62—65. 116—119. *Nau*, *Histoire et sagesse d'Aḥikar p.* 49—59.

seinen Grund, daß der Verf. den Ruhm Tobits durch Herstellung dieses nahen Verhältnisses zu dem berühmten Manne erhöhen wollte (Smend S. 63). Die Reise Achikars nach Elymais läßt sich zwar nicht aufklären; sie ist aber auch keine wirkliche Differenz. Endlich die Hervorhebung der *ἐλεημοσύνη* als Tugend Achikars erklärt sich namentlich dann ohne Schwierigkeit, wenn ein hebräischer Grundtext des Buches Tobit anzunehmen ist, in welchem צְדָקָה gestanden hat. Die „Gerechtigkeit“ und ihr schließlicher Sieg ist das, was Achikar und Tobit gemeinsam haben[32]. Gerade die höchst auffallende Übereinstimmung der Anspielung Tob. 14, 10 mit der Erzählung unseres Achikar-Romanes ist ein starkes Argument dafür, daß eben dieser dem Verf. des Buches Tobit vorgelegen hat.

Dieses Resultat wird freilich dadurch wieder in Frage gestellt, daß einige Kritiker die Achikarstellen im Buch Tobit für interpoliert erklärt haben. Teilweise ist dies schon von Ilgen geschehen, der zwar 1, 21; 2, 10 und 11, 17 unbeanstandet gelassen, aber 1, 22 (von *Ἀχιάχαρος* an) als unerträgliche Wiederholung und 14, 10 als dem Zusammenhang nicht angemessen ausgeschieden hat[33]. Umgekehrt läßt Reinach 14, 10 stehen und hält die anderen Stellen für interpoliert[34], während Johannes Müller und Smend alle Achikarstellen für nachträgliche, wenn auch alte Glosseme halten, wobei sie wie Ilgen den Hauptanstoß an 14, 10 nehmen[35].

Schon dies Auseinandergehen der Kritiker darf wohl als Beweis dafür angesehen werden, daß die Sache unsicher ist. Die scheinbar unmotivierte Hereinziehung des Achikar in die Geschichte Tobits erklärt sich ausreichend aus dem oben angeführten Gesichtspunkt, daß damit die Person des Tobit selbst gehoben werden soll. 1, 21 f. ist im Zusammenhang kaum zu entbehren, da nur hierdurch die Rückkehr Tobits nach Ninive motiviert wird; 14, 10 kann aber nur dann als Störung des Zusammenhangs empfunden werden, wenn man von dem sterbenden Tobit oder dem Darsteller seiner Geschichte eine sehr sorgfältig überlegte Reihenfolge der Gedanken verlangt.

Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß unser Achikar-Roman dem Verfasser des Buches Tobit vorgelegen hat. Die Anspielung

---

32) Im Vulgärtext lautet die Nutzanwendung 14, 11: *ἴδετε τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ δικαιοσύνη ῥύεται*, dagegen im *cod. Sin.*, der auch hier das Ursprüngliche haben dürfte: *τί ποιεῖ ἐλεημοσύνη καὶ τί ποιεῖ ἀδικία*, also *ἀδικία* als Gegensatz zu *ἐλεημοσύνη*.

33) Ilgen, Die Geschichte Tobi's, 1800, S. 22, 122 ff.

34) Reinach, *Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 11 *sq.*

35) Müller in: Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 13. Smend ebendas. S. 63.

14, 10 erklärt sich nur als Hinweis auf eine dem Leser bekannte, in schriftlicher Darstellung existierende Geschichte. Und es liegen keine ausreichenden Gründe dafür vor, einen erheblichen Unterschied zwischen dieser Vorlage des Tobit und dem uns erhaltenen Roman anzunehmen. Gerade die Farblosigkeit des Judentums, das hier vertreten ist, ist der Annahme einer Abfassung in vormakkabäischer Zeit, als der Pharisäismus noch nicht die Alleinherrschaft hatte, günstig.

Einen authentischen Beweis des hohen Alters der Achikar-Geschichte haben die neueren Papyrusfunde in Oberägypten gebracht. Unter den aramäischen Papyri, welche durch eine deutsche Ausgrabungskommission in Elephantine gefunden worden sind (s. oben S. 25), befinden sich auch Fragmente, auf welchen der Name des Achikar mehrmals vorkommt. Sie haben in der Sammlung des Berliner Museums die Nummern 63 und 64 erhalten. Nr. 63 umfaßt die Reste von drei Kolumnen (I 17 Zeilen, II 15 Zeilen, III 15 Zeilen), Nr. 64 eine Kolumne zu 15 Zeilen. Nr. 63 bezieht sich auf die Geschichte des Achikar unter Sanherib und Asarhaddon (in dieser richtigen Reihenfolge, nicht, wie in unseren Texten, umgekehrt). Es kommt u. a. die Geschichte von der Verurteilung Achikars zum Tode und seiner Verschonung durch den Scharfrichter vor. Nr. 64 enthält Sentenzen und Tierfabeln. Die Schrift ist fast dieselbe wie die der Eingabe der Juden von Elephantine vom 17. Jahre des Darius (407 vor Chr.). Die Fragmente gehören also in dieselbe Zeit. Wenn der Text der Fragmente sich auch keineswegs mit den uns erhaltenen Texten deckt (Näheres ist noch nicht bekannt; bedeutsam ist die Abweichung in der Reihenfolge der Könige), so ist doch durch sie erwiesen, daß eine ältere Form der Achikargeschichte schon um 400 vor Chr. von den Juden in Oberägypten gelesen worden ist[36].

Der Name des Achikar war den Griechen spätestens um 300 vor Chr. bereits bekannt. Theophrastus, der Schüler des Aristoteles, schrieb eine Schrift unter dem Titel *Ἀκίχαρος* (*sic*), über deren Inhalt freilich jede Andeutung fehlt (*Diogenes Laertius* V, 2, 50). Strabo nennt unter den berühmten Sehern (*μάντεις*), welche von den Göttern uns Befehle und Ermahnungen (*παραγγέλματα καὶ ἐπανορθώματα*) mitteilten, neben Orpheus, Musaeus, den indischen Gymnosophisten und den persischen Magiern auch den *Ἀχαίκαρος παρὰ τοῖς Βοσπορηνοῖς* (*Strabo* XVI, 2, 39 p. 762). Da Achikar

36) Obiges nach *Nau*, *Histoire et sagesse d'Ahikar* 1909, *p.* 288—291, vorher in: *Revue du Clergé français*, 1. *nov.* 1908, *p.* 306 *sq.* und hiernach in: *Revue de l'Orient chrétien* XIII, 1908, *p.* 368 *sq.*

nach Clemens Alexandrinus ein Babylonier war, so ist wohl zu lesen *Βοϱσιππηνοῖς* (so Fränkel in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 735 und Andere). Auf einem Mosaik in Trier ist neben der Muse Polymnia ein eine Schriftrolle haltender sitzender Mann abgebildet, dessen Name wahrscheinlich [*Ac*]*icar* zu ergänzen ist (Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1168 *s. v. Akikaros*). Nehmen wir noch die Clemensstelle (*Strom.* I, 15, 69) hinzu, so ergibt sich, daß Achikar ein babylonischer Weiser war, der als solcher seit dem vierten Jahrhundert vor Chr. auch im Westen bekannt war. Sein Name ist daher nicht erst von dem Verfasser unseres Romanes erfunden. Dieser hat vielmehr den Namen und wohl auch anderes Material bereits vorgefunden und auf Grund dessen seine Erzählung komponiert, die weniger die Religion des Judentums als seine Moral und Weisheit vertritt und dabei der Unterhaltung dienen will.

Eine reichhaltige, aber nicht vollständige Sammlung von Texten bietet: *The Story of Aḥiḳar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis, London* 1898 [Einleitung von Harris; syrischer, arabischer und armenischer Text im Original mit engl. Übersetzung, äthiopisch nur 15 Sprüche in engl. Übers.; slavische Rezension nur in engl. Übers.]. — Im einzelnen ist folgendes zu bemerken:

1. Ein arabischer Text ist gedruckt in: *Contes arabes édités par le père A. Salhani S. J., Beyrouth, Imprimerie catholique* 1890. Auf Grund von Cambridger und Londoner Handschriften von Agnes Smith Lewis in *The Story of Aḥiḳar* 1898. Nach zwei Pariser Handschriften, *n.* 3637 und 3656, von *Leroy, Histoire d'Haikar le sage* [mit französ. Übers.] (*Revue de l'Orient chrétien* XIII, 1908, *p.* 367—388, und Forts.). Ein arabischer Text mit neu-aramäischer Übersetzung ist aus *cod. Sachau* 339 herausgegeben von Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin 2 Bände 1896 (Bd. I arab. und neu-aram. Text, Bd. II, S. 1—41 deutsche Übers.); hieraus die deutsche Übersetzung allein in: Lidzbarski, Geschichten und Lieder aus den neu-aramäischen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin, 1896, S. 1—41. — Lange vor dem Druck dieser arabischen Texte ist der Roman auf Grund arabischer Handschriften bekannt geworden durch die modernen Nachträge zu 1001 Nacht (in den Handschriften von 1001 Nacht findet sich die Geschichte des Achikar nicht). Eine freie Bearbeitung gab *Cazotte, Suite des mille et une nuits* Bd. II, 1788 (in: *Cabinet des fées t.* 39), eine französ. Übersetzung *Caussin de Perceval, Les mille et une nuits continués t.* VIII, 1806. Eine deutsche Übersetzung nach der engl. von Burton lieferte Henning für Reclams Universal-Bibliothek Nr. 4119. 4120 (Tausend und eine Nacht XXII, Nachtrag 5. Teil). — Mehr über die Handschriften und Übersetzungen s. bei Kuhn, Byzantin. Zeitschr. 1892, S. 128f. *The Story of Aḥiḳar p.* XXII*sq.* Smend S. 59f. *Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar* 1909, *p.* 87—89 u. 286f. — Über die Übersetzungen von 1001 Nacht und deren moderne Ergänzungen gibt die vollständigsten Nachweise: *Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes* IV—VII: *Les Mille et une nuits,* 1900—1903 (über *Haïqâr*: VI, 1902, *p.* 36—43). Vieles auch in: *British Museum Catalogue of printed Books s. v. Arabian Nights.*

2. Ein syrischer Text ist nach einer Cambridger Handschrift herausg. von Harris in *The Story of Aḥiḳar* 1898. Ebendas. auch ein Fragment nach einer Handschrift des Britischen Museums. Eine syrische Übersetzung aus dem Arabischen liegt vor in *cod. Sachau* 336, worüber zu vgl. Meißner, Zeitschr. der DMG. 1894, S. 176f. Lidzbarski Theol. Litztg. 1899, 607. Smend S. 61. Über einige andere Handschriften s. *The Story of Aḥiḳar p.* XXII und 163. Am vollständigsten über die syrischen Handschriften: *Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar p.* 78—81 u. 281f. — Eine engl. Übersetzung nach der Cambridger Handschrift und dem Londoner Fragment hat schon vor Harris Dillon gegeben in: *Contemporary Review* 1898, *March p.* 369—386. — Eine französische Übersetzung nach *cod. Sachau* 336 unter Mitteilung der Abweichungen der Cambridger Handschrift gibt *Nau*, *Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien*, 1909.

3. Die armenische Rezension ist schon seit 200 Jahren in einem Sammelwerk zu Konstantinopel öfters gedruckt worden (1708. 1731. 1807. 1834. 1850. 1861, s. Theol. Quartalschr. 1904, S. 329; vgl. *The Story of Aḥiḳar p.* XXV*sq.*). Eine kritische Ausgabe auf Grund von acht Handschriften mit englischer Übersetzung lieferte Conybeare in: *The Story of Aḥiḳar* 1898; vgl. das. *p.* XXIV *sq.* Eine deutsche Übersetzung: Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 330—364.

4. In äthiopischer Sprache sind bis jetzt nur 15 Sprüche des Achikar bekannt, welche aus dem Arabischen übersetzt sind; mit deutscher Übersetzung herausgegeben von Cornill, Das Buch der weisen Philosophen, Leipzig, Diss. 1875, S. 19—21, 40—44. Englisch in *The Story of Aḥiḳar* 1898.

5. Eine slavische Übersetzung, welche aus einem bis jetzt nicht nachgewiesenen griechischen Texte geflossen ist, ist in verschiedenen Rezensionen erhalten. Die kirchenslavische ist in deutscher Übersetzung mitgeteilt von Jagic, Der weise Akyrios (Byzantinische Zeitschrift 1892, S. 107—126). Hiernach englisch in *The Story of Aḥiḳar* 1898.

6. Einen rumänischen Text, der auf dem slavischen ruht, hat Gaster in englischer Übersetzung bekannt gemacht (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1900, *p.* 301—319). Über die Verbreitung dieses Textes s. Gaster in: Grundriß der romanischen Philologie von Gröber II. Bd., 3. Abt. 1901, S. 387.

7. Eine verkürzte griechische Redaktion unserer Geschichte ist in die *Vita Aesopi* aufgenommen (über deren Verhältnis zur Achikargeschichte s. oben S. 252). Von dieser *Vita* sind zwei Rezensionen erhalten. Die eine ist u. a. gedruckt in: *Fabulae Romanenses ed. Eberhard vol.* I, *Lips. Teubner* 1872 (die Achikargeschichte bildet hier *c.* 23—32). Die andere ist herausgegeben von *Westermann*, *Vita Aesopi*, 1845 (die Achikargeschichte bildet hier *c.* 19—20). Dürftige Fragmente einer dritten Rezension sind aus einem Papyrus herausgegeben von *Weil*, *Revue de philologie* 1885, *p.* 19—24. Eine vierte Rezension stellt die lateinische Übersetzung von Rimicio oder richtiger Rinuccio dar, über deren Ausg. zu vgl.: Gräße, Lehrb. einer allgem. Literaturgeschichte II. Bd., 2. Abth., 2. Hälfte, S. 1113. In *The Story of Aḥiḳar* 1898 ist das in Frage kommende Stück aus Eberhards Ausgabe abgedruckt.

Untersuchungen und sonstige Literatur: Benfey, Kleinere Schriften II. Bd. 3. Abth. S. 181ff. 185ff. — Kuhn, Zum weisen Akyrios (Byzantinische Zeitschr. 1892, S. 127—130). — Meißner, Quellenuntersuchungen zur Haikargeschichte (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. 48, 1894, S. 171—197). — Lidzbarski, Zum weisen Achikar (Zeitschr. d. DMG.

1894, S. 671—675). — Ders., Theol. Litztg. 1899, *col.* 606—609. — *Dillon*, *Ahikar the Wise* (*Contemporary Review* 1898, *March p.* 362—386). — Harris in: *The Story of Aḥiḳar* 1898, *Introduction p.* VII—LXXXVIII. — *Encyclopaedia Biblica* I, 1899 *s. v. Achiacharus.* — *Cosquin*, *Le livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar* (*Revue biblique* VIII, 1899, *p.* 50—82). — Ders., *Encore l'Histoire du sage Ahikar, vraies et fausses infiltrations d'Ahikar dans la Bible* (*ib.* 1899, *p.* 510—531). — *Theod. Reinach*, *Une conte babylonien dans la littérature juive, le roman d'Akhikhar* (*Revue des études juives t.* XXXVIII, 1899, *p.* 1—13). — *Halévy*, *Tobie et Akhiakar* (*Revue sémitique* 1900, *p.* 23—77). — *Gaster*, *Contributions to the History of Aḥiḳar and Nadan* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1900, *p.* 301—319). — Daschian, Chikar und seine Weisheit, in dem armenisch geschriebenen Werke: Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte II, 1901, S. 1—152 [zit. von Vetter, Theol. Quartalschr. 1904, S. 325. 513]. — *De Moor*, *Tobie et Akhiakar* (*Le Muséon*, *Nouv. Série vol.* II, *Louvain* 1901, *p.* 445—489) [handelt mehr über das Buch Tobit als über Achikar; letzteres ist auf Grund der Tobit-Stellen von einem Judenchristen verfaßt]. — *Ginzberg*, Art. *Ahikar* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 1901, *p.* 287—290. — Marc, Die Achikarsage, ein Versuch zur Gruppierung der Quellen (Studien zur vergleichenden Litteraturgeschichte II, 1902, S. 393—411; dazu III, 1903, S. 52f.). — Vetter, Das Buch Tobias und die Achikar-Sage (Theologische Quartalschr. 1904, S. 321—364, 512—539. 1905, S. 321—370, 497—546). — Bousset, Beiträge zur Achikarlegende (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1905, S. 180—193). — Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop (Beihefte zur Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XIII, 1908, S. 55—125). — *Nau*, *Histoire et sagesse d'Aḥikar l'Assyrien, traduction des versions syriaques avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néo-syriaque, slave et roumaine. Paris* 1909 (mit reichhaltigen Prolegomena).

V. Prophetische Pseudepigraphen.

Vgl. überhaupt: Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Literatur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere. | 2. Aufl. 1852. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1857. — Smend, Ueber jüdische Apocalyptik (Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft, V. Jahrg. 1885, S. 222—251). — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 2. Aufl. 1892 (hierin S. 99—122: Begriff der Apokalyptik). 3. Aufl. 1. Hälfte unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums 1903 (S. 172—232: Das Wesen der Apokalyptik). — Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895 (mit allgemeinen Bemerkungen über das Wesen der Apokalyptik, s. die Rez. von Wrede, Theol. Litztg. 1896, 623—631). — Bousset, Art. „Apokalyptik" in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I (1896), S. 612—615. — Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum 1898, S. 145—204. Hierzu Bousset, Theol. Litztg. 1899, 512. — Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 226—234. Hierzu Gunkel, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1899, S. 581—611. — *Charles*, *Apocalyptic Literature* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 213—250. —

Torrey, Art. *Apocalypse* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 1901, *p.* 669—675. — *Buttenwieser*, Art. *Apocalyptic Literature*, ebendas. *p.* 675—685. — Bousset, Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das N. T. 1903 (67 S.). Ders., Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906 (bes. S. 237—245). — Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. — Beer, Art. „Pseudepigraphen des A. T." in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 1905, S. 229 ff. — *Lagrange*, *Le Messianisme chez les juifs*, 1909, *p.* 37—135, bes. *p.* 37—59, 132—135.

Die bisher genannten Literaturprodukte schließen sich alle in der Form mehr oder weniger an die Vorbilder der älteren, kanonisch gewordenen Literatur an und stehen ihr auch dem Geiste und Inhalte nach am nächsten. Eine neue Literaturgattung, und zugleich die beliebteste und einflußreichste in unserer Periode, ist die der prophetischen Pseudepigraphen. Während die alten Propheten mit ihren Lehr- und Mahnreden sich direkt an das Volk wendeten, zunächst in mündlicher Rede und erst in zweiter Linie auch schriftstellerisch, pflegen jetzt die Männer, die von religiösem Enthusiasmus getrieben, mit Lehr- und Mahnrede auf die Zeitgenossen wirken wollen, nicht selbst hervorzutreten, sondern unter der geborgten Autorität großer Namen der Vergangenheit zum Volk zu reden, in der Erwartung, daß die Wirkung auf diese Weise um so sicherer und mächtiger sein werde. Man darf die Vorliebe für diese Form als einen Beweis für den Epigonencharakter der Zeit betrachten. Auch stark religiöse Naturen haben doch nicht mehr den Mut, mit dem stolzen Anspruch aufzutreten, daß ihre Rede Gottes Rede sei; sie fühlen vielmehr das Bedürfnis, sich zu decken durch anerkannte Autoritäten der Vorzeit. So sind denn alle Schriften prophetischen Inhalts in unserer Periode Pseudepigraphen. Unter dem Namen eines Henoch, Moses, Baruch, Esra, der zwölf Patriarchen werden die Schriften in die Welt gesandt: die wirklichen Verfasser kennen wir von keiner. Dabei wird der Standpunkt der Pseudonymität in der Regel mit Geschick durchgeführt. Die Schriften sind so abgefaßt, als ob sie wirklich für die Zeitgenossen der betreffenden Männer geschrieben wären. Was aber diesen fingierten Zeitgenossen gesagt wird, ist freilich von der Art, daß es mehr für die Zeitgenossen des wirklichen Verfassers von Interesse ist. Von dem künstlich eingenommenen Standpunkte aus werden Blicke in die Zukunft getan, oft in detaillierter Weise die künftige Geschichte Israels und der Welt geweissagt, aber stets so, daß die Weissagung abbricht in der Zeit des wirklichen Verfassers, und nun eben für diese Zeit sowohl das Gericht als der Anbruch des Heils geweissagt wird, den Sündern zur Warnung, den Frommen zur Tröstung und Ermunterung. Die Tat-

sache, daß die angeblichen Weissagungen in der bisherigen Geschichte sich bereits erfüllt haben, dient zugleich dem Propheten zur Beglaubigung: um so zuversichtlicher wird man auch dem glauben, was nun (vom Standpunkt der wirklichen Zeitgenossen aus) noch in der Zukunft liegt.

Der Inhalt dieser prophetischen Pseudepigraphen ist sehr mannigfaltig. Wie in den älteren prophetischen Schriften, so ist auch hier in der Regel beides mit einander verbunden: Belehrung und Ermahnung. Bald wiegt die eine, bald die andere vor; jene z. B. im Buche Henoch, diese in den Testamenten der zwölf Patriarchen. Niemals aber fehlt eine von beiden ganz. Die Ermahnung stützt sich immer auf vorangegangene Belehrung, und die erteilte religiöse Belehrung will immer zu entsprechendem Verhalten antreiben. Je nachdem aber das eine oder das andere vorwiegt, ist der Charakter dieser Schriften doch ein sehr verschiedener. Bald machen sie mehr den Eindruck von Moralpredigten (so die Testamente der zwölf Patriarchen), bald haben sie es mehr mit der Enthüllung göttlicher Geheimnisse zu tun (so das Buch Henoch). So groß jedoch auch diese Verschiedenheiten sind, ihrem Wesen nach gehören alle unter dieselbe Kategorie. — Die Enthüllungen, welche gegeben werden, betreffen, dem paränetischen Zweck entsprechend, in erster Linie die Geschichte des jüdischen Volkes und der Menschheit überhaupt; demnächst aber auch theologische Probleme, wie die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Übel einerseits, Gerechtigkeit und Glückseligkeit andererseits. Es werden aber auch Aufschlüsse erteilt über die Geheimnisse der Natur, den übernatürlichen himmlischen Ursprung und Hintergrund der natürlichen irdischen Vorgänge. Über alle diese Dinge, die mit der religiösen Lebensführung in näherem oder entfernterem Zusammenhange stehen, soll authentische Belehrung erteilt werden.

Die Form dieser Belehrungen ist die apokalyptische. Sie geben sich durchweg als übernatürliche Offenbarungen aus, welche durch den Mund jener Gottesmänner, in deren Namen die Schriften ausgehen, den Menschen erteilt werden. Dabei ist es dieser späteren „Apokalyptik“ im Unterschied von der älteren echten Prophetie durchweg eigentümlich, daß sie ihre Enthüllungen nicht in klarer, deutlicher Rede, sondern in geheimnisvoller Rätselform gibt. Das Mitzuteilende wird in Gleichnisse und Bilder gehüllt, die den Inhalt nur erraten lassen. Doch ist der Grad der Verhüllung verschieden. Bald besteht sie nur darin, daß der Verfasser es unterläßt, die Namen der im übrigen deutlich bezeichneten Personen zu nennen. Bald aber ist auch die ganze Darstellung eine symbolische. Es werden Personen unter dem Bilde |

von Tieren, Vorgänge in der Geschichte der Menschheit unter dem Bilde von Naturereignissen dargestellt. Und wenn dann die Deutung beigefügt wird, so ist in der Regel auch diese nur eine leichtere Form, nicht eine Lösung des Rätsels. — Die Bilder selbst sind nicht immer freie Schöpfungen des Verfassers. Vielfach erben sich traditionelle Vorstellungen fort, die nur neu geformt und den Zwecken des Verfassers dienstbar gemacht werden. Zuweilen sind in ihnen noch rudimentäre Reste uralter Stoffe der heidnischen Mythologie zu erkennen (s. bes. Gunkel).

Veranlaßt sind die meisten dieser Schriften durch Zeiten besonderer Not und Drangsal, oder doch durch die gedrückte Lage des Volkes überhaupt. Es ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Verheißungen, welche Gott seinem Volke gegeben, und der gegenwärtigen Knechtung und Verfolgung desselben durch die heidnischen Mächte, — dieser Widerspruch ist es, der die Verfasser zum Schreiben veranlaßt. Und wenn nicht eine wirkliche Drangsal und Verfolgung vorliegt, so ist doch eine pessimistische Beurteilung der Zustände das Motiv zum Schreiben. Die gegenwärtige Lage, der jetzige Zustand des auserwählten Volkes steht in grellem Widerspruch mit seiner wahren Bestimmung. Es muß ein völliger Umschwung kommen, und zwar bald. Dies ist die Überzeugung, die in allen diesen Schriften zum Ausdruck kommt. Sie verdanken also ihre Entstehung einerseits einer pessimistischen Beurteilung der Gegenwart und andererseits einem sehr energischen Glauben an die herrliche Zukunft des Volkes. Und ihr Zweck ist, diesen Glauben auch in anderen zu wecken und zu beleben. Es gilt nicht zu verzweifeln, sondern an dem Glauben festzuhalten, daß Gott sein Volk durch alle die Trübsale, die er zu seiner Prüfung und Läuterung ihm sendet, doch hindurchführen werde zu Glanz und Herrlichkeit. Dieser Glaube soll das Volk trösten und ermuntern in den Leiden der Gegenwart. Indem aber dieser Umschwung als nahe bevorstehend verkündigt wird, soll dies zugleich eine Mahnung für die Sünder sein, noch umzukehren, solange es Zeit ist. Denn das Gericht ist unerbittlich: den einen bringt es Heil, den anderen Verderben. — Die tatsächliche Wirkung dieser enthusiastischen Verkündigungen ist augenscheinlich eine starke und nachhaltige gewesen. Durch sie ist die messianische Hoffnung belebt, durch sie ist das Volk in dem Glauben bestärkt worden, daß es nicht zum Dienen, sondern zum Herrschen berufen sei. Eben darum hat aber diese apokalyptische Literatur auch einen wesentlichen Anteil an der Entwickelung der politischen Stimmung des Volkes. Wenn seit der Schatzung des Quirinius, mit welcher Judäa unter unmittelbar römische Ver-

waltung gestellt wurde, die revolutionäre Strömung im Volke von Jahr zu Jahr mächtiger wurde, bis sie endlich zu dem großen Aufstand vom J. 66 führte, so ist dieser Prozeß durch die apokalyptische Literatur, wenn auch nicht ausschließlich erzeugt, so doch wesentlich befördert worden.

Der Standpunkt aller dieser Schriften ist im wesentlichen der korrekt jüdische. Sie ermahnen zu einem gottesfürchtigen Wandel nach der Norm des Gesetzes und klagen über ungesetzliches Wesen, welches da und dort sich zeigt. Aber es ist doch nicht das offizielle Judentum der pharisäischen Schriftgelehrten, das hier zum Ausdruck kommt. Das Hauptgewicht wird nicht darauf gelegt, was das Volk zu tun hat, sondern darauf, was es zu erwarten hat. In ersterer Beziehung werden die Dinge mehr im großen und ganzen genommen, ohne daß gerade auf die schulmäßige Korrektheit im einzelnen besonderes Gewicht gelegt würde. Dabei fehlt es auch nicht an manchen Eigentümlichkeiten, wie es bei solchen Erzeugnissen eines hochgesteigerten religiösen Enthusiasmus nicht anders zu erwarten ist. Bestimmte Kreise, aus denen die Schriften hervorgegangen sind, werden sich jedoch nicht namhaft machen lassen. Man hat besonders an die Essener gedacht[37]. Allein die etwaigen Berührungspunkte sind viel zu schwach, um auch nur eine dieser Schriften als essenisches Produkt bezeichnen zu können. Man kann nur sagen: sie sind nicht das Produkt der Schule, sondern der freien religiösen Individualität[38].

---

37) So Hilgenfeld in seiner Schrift: Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 253ff.; bis zu einem gewissen Grade auch Lucius, Der Essenismus (1881) S. 109ff.

38) Es ist auch für das Verständnis des ältesten Christentums von Wichtigkeit, daß die Vertreter des offiziellen Judentums, die Schriftgelehrten, in ihrem Kreise „Propheten" nicht gehabt und anerkannt haben. Erst für die messianische Zeit hat man wieder eine Geistesausgießung erwartet. Der Glaube, daß es auch in der Gegenwart vom Geiste Gottes inspirierte Männer gebe, war Volksglaube und scheint in der Zeit Jesu und der Apostel im Wachsen begriffen gewesen zu sein, weshalb damals Männer, die sich für Propheten ausgaben, leicht einen Anhang fanden (Theudas, *προφήτης ἔλεγεν εἶναι*, *Jos. Antt.* XX, 5, 1. Apgesch. 5, 36. Der Ägypter, *προφήτης εἶναι λέγων*, *Antt.* XX, 8, 6. *Bell. Jud.* II, 13, 5. Apgesch. 21, 38. Überhaupt: *Antt.* XX, 8, 6. *Bell. Jud.* II, 13, 4. VI, 5, 2. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, S. 55—58). Aber das offizielle Judentum hat im allgemeinen „Propheten" in der Gegenwart nicht anerkannt. Darum flüchteten sich Männer, welche religiöse Wahrheiten mit prophetischer Autorität verkündigen und damit eine nachhaltige Wirkung auf ihre Zeitgenossen erzielen wollten, unter die Maske der Pseudonymität und legten ihre Lehr- und Mahnreden anerkannten Gottesmännern der Vorzeit in den Mund. |

1. Das Buch Daniel.

Die älteste und originellste der hierhergehörigen Schriften — zugleich das Vorbild der späteren — ist das kanonische Buch Daniel. Der unbekannte Verfasser dieser Apokalypse hat mit schöpferischer Kraft die Formen geschaffen, in welchen sich die späteren bewegten. Das Buch ist das unmittelbare Erzeugnis der makkabäischen Kämpfe, mitten aus diesen heraus geboren. Noch während die Wogen des Kampfes hoch gehen, will der Verfasser seine Glaubensgenossen ermuntern und trösten durch die Verheißung baldiger Erlösung.

Das Buch zerfällt in zwei Hälften. Die erste Hälfte (Kap. 1—6) enthält eine Reihe paränetischer Erzählungen, die zweite Hälfte (Kap. 7—12) eine Reihe prophetischer Gesichte. — In Kap. 1 wird erzählt, wie der junge Daniel nebst drei Gefährten am Hofe des Königs Nebukadnezar von Babel erzogen wird. Um sich nicht durch heidnische Speise zu verunreinigen, weigern sich die vier jüdischen Jünglinge, die vom König gelieferte Kost zu genießen, und nähren sich statt dessen nur von Gemüse und Wasser. Trotzdem ist ihr Aussehen besser als das der andern Jünglinge, welche die königliche Kost genießen. Der paränetische Zweck dieser Erzählung liegt auf der Hand. — Kap. 2: Der König Nebukadnezar hat einen Traum und verlangt, daß die Weisen ihm sowohl den Inhalt des Traumes selbst als die Deutung kund tun sollen. Von den eingeborenen Weisen ist jedoch keiner dazu imstande. Nur Daniel vermag das Geforderte zu leisten und wird dafür vom Könige reich belohnt und zum Obersten aller Weisen Babels ernannt. In der Deutung des Traumes wird bereits gesagt, daß nach dem Reiche Nebukadnezars noch drei andere Reiche kommen werden, deren letztes (das griechische) „gespalten" sein wird (in das der Ptolemäer und Seleuciden) und durch Gottes Hand zermalmt werden wird. — Kap. 3: Nebukadnezar läßt ein goldenes Bild errichten und verlangt, daß man dasselbe anbete. Da die drei Gefährten des Daniel sich dessen weigern, werden sie in einen feurigen Ofen geworfen, bleiben aber in demselben unversehrt, so daß Nebukadnezar selbst seine Torheit einsieht und die drei Jünglinge zu hohen Ehren befördert. — Kap. 4: Nebukadnezar erzählt selbst in einem Edikte, wie er zur Strafe für seinen gottlosen Hochmut von Wahnsinn befallen, sodann aber, da er Gott die Ehre gab, wieder in seine frühere Herrlichkeit eingesetzt worden sei. — Kap. 5: Der König Belsazar von Babel, der Sohn Nebukadnezars, veranstaltet ein üppiges Gelage, bei welchem die |

von Nebukadnezar aus Jerusalem weggeschleppten Tempelgeräte als Trinkgefäße benützt werden. Zur Strafe dafür verliert er noch in derselben Nacht Reich und Leben. — Kap. 6: Darius der Meder, der Besieger und Nachfolger Belsazars, läßt den Daniel, da er gegen des Königs Verbot zu seinem Gotte betet, in die Löwengrube werfen, wo er völlig unversehrt bleibt. Darius sieht infolgedessen seine Torheit ein und erläßt einen Befehl, daß man im ganzen Reiche den Gott Daniels verehre. — Auch bei diesen letzten vier Erzählungen (Kap. 3—6) ist der paränetische Zweck überall sofort zu erkennen; zugleich tritt auch der zeitgeschichtliche Hintergrund deutlich hervor. Unter den drei Königen ist überall Antiochus Epiphanes zu verstehen, der in seinem gottlosen Hochmute sich selbst überhoben hat (K. 4), die heiligen Geräte aus dem Tempel zu Jerusalem weggeschleppt (K. 5), den Juden die Anbetung ihres Gottes verboten (K. 6) und die Verehrung heidnischer Götter von ihnen gefordert hat (K. 3). Es wird gezeigt, wie er zur Strafe dafür der Vernichtung werde preisgegeben, die von ihm verfolgten Juden aber wunderbar gerettet werden. — Während also alle diese Erzählungen die von Antiochus verfolgten Gläubigen zur Standhaftigkeit ermuntern sollen, wird in dem zweiten Teil des Buches (Kap. 7—12) in verschiedenen Gesichten vom Standpunkte der chaldäischen Zeit aus die künftige Entwickelung der Weltereignisse geweissagt. Alle Gesichte stimmen darin überein, daß sie als letztes Weltreich das griechische weissagen, welches schließlich ausläuft in das gottlose Regiment des Antiochus Epiphanes, der zwar nicht genannt, aber wiederholt deutlich gekennzeichnet ist. In sehr detaillierter Weise wird namentlich in dem letzten Gesichte (Kap. 10—12) die Geschichte des Ptolemäer- und Seleucidenreiches (denn diese beiden sind unter dem Reich des Südens und dem Reich des Nordens zu verstehen) und ihrer mannigfaltigen Beziehungen zu einander geweissagt. Das Auffallendste dabei ist dies, daß die Weissagung immer genauer und detaillierter wird, je mehr sie sich der Zeit des Antiochus Epiphanes nähert. Die Geschichte dieses Königs wird geradezu, ohne daß sein Name genannt wird, mit aller Genauigkeit erzählt (11, 21 ff.). Es wird noch die Abschaffung des jüdischen Gottesdienstes, die Entweihung des Tempels und die Aufstellung des heidnischen Opferaltares, sowie der Beginn der makkabäischen Erhebung (11, 32—35) geweissagt. Hiermit aber bricht die Weissagung plötzlich ab, und der Verfasser erwartet nun, daß unmittelbar nach jenen Kämpfen das Ende eintreten und das Gottesreich anbrechen werde. Und es ist nicht etwa nur das 11. Kapitel, wo die Weissagung mit dieser Zeit abbricht, sondern der Gesichtskreis des Verfassers geht überhaupt

nicht über diese Zeit hinaus; auch nicht in den Gesichten von den vier Weltreichen (Kap. 2 und 7). Denn das vierte Weltreich ist nicht das römische, sondern das griechische, wie bei unbefangener Betrachtung keinem Zweifel unterliegen kann (das erste ist das babylonische, das zweite das medische, das dritte das persische, das vierte das griechische)[39].

Angesichts dieser Tatsachen wird heutzutage von allen Auslegern, die nicht schlechterdings durch dogmatische Gründe gebunden sind, anerkannt, daß unser Buch in der Zeit der makkabäischen Erhebung entstanden ist, und zwar genauer in den Jahren 167—165 vor Chr., nämlich noch vor der Wiedereinweihung des Tempels; denn dieses Ereignis liegt noch außerhalb des Gesichtskreises des Verfassers. Nur für diese Zeit hat das Buch überhaupt Sinn und Verstand. Denn sein ganzer Inhalt ist auf eine praktische Wirkung eben in dieser Zeit berechnet. Mit all seinen Erzählungen und Offenbarungen will es die Schar der gesetzestreuen Israeliten einerseits zu standhaftem Festhalten am Gesetz ermuntern und andererseits sie trösten durch die gewisse Aussicht auf baldige Erlösung. Eben jetzt — das ist der Gedanke des Verfassers — wo die Not am höchsten, ist auch das Heil am nächsten. Die Zeit der heidnischen Weltreiche ist abgelaufen. Das letzte derselben, welches zugleich das gottloseste und frevelhafteste ist, wird durch ein baldiges wunderbares Eingreifen Gottes in den Gang der Geschichte vernichtet werden; und die Weltherrschaft wird alsdann den „Heiligen des Höchsten", den glaubenstreuen Israeliten gegeben werden. Sie werden das Reich ererben und es besitzen immer und immerdar. Das sollen die jetzt schwer Bedrückten und Verfolgten zu Trost und Ermunterung sich gesagt sein lassen.

Das Buch ist teils in hebräischer, teils in aramäischer (chaldäischer) Sprache geschrieben (aramäisch: 2, 4—7, 28)[40]. Man sieht also daraus, daß eben damals das Aramäische als Volkssprache in

---

39) Die Deutung des vierten Weltreiches auf das römische, welche auch Lagarde bei Kap. 7 annimmt und um derentwillen er dieses Kapitel als späteren Einschub betrachtet, der erst in der Zeit des vespasianischen Krieges 69 nach Chr. abgefaßt worden sei (Göttinger gelehrte Anzeigen 1891, Nr. 14, S. 506—518, in der Anzeige von *Havet*, *La modernité des prophètes*), läßt sich in keiner Weise ausreichend begründen, wenn sie auch neuerdings wieder einen Verteidiger gefunden hat (Hertlein, Der Daniel der Römerzeit, 1908). — Zur Idee der vier Weltreiche überhaupt vgl. auch: Trieber, Die Idee der vier Weltreiche (Hermes XXVII, 1892, S. 321—342).

40) Über die Gründe dieses Wechsels lassen sich nur unsichere Vermutungen hegen. S. Preiswerk, Der Sprachenwechsel im Buche Daniel, Bern, Diss. 1902 (mit eingehendem Referat über die Ansichten anderer, s. die Anz. von Meinhold, Theol. Litztg. 1904, 353).

Palästina durchdrang und das Hebräische verdrängte. Zwei Jahrhunderte später, zur Zeit Jesu Christi, ist dieser Prozeß schon völlig abgeschlossen (s. oben Bd. II, S. 23—26).

Über die Frage, ob das Buch in einem Zuge geschrieben oder nach und nach in Form von Flugblättern entstanden ist, s. v. Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, 1895, und dagegen: Baentsch, Theol. Litztg. 1896, 132. — Barton, *The Composition of the Book of Daniel* (*Journal of Biblical Literature* XVII, 1898, *p.* 62—86) verteilt das Buch unter drei oder vier Verfasser, s. den Bericht von König, Theol. Literaturblatt 1898, Nr. 46.

Das hohe Ansehen, welches das Buch von Anfang an bei den gläubigen Israeliten genoß, erhellt am besten aus der Tatsache, daß es noch Aufnahme in den Kanon fand. Selbst das etwas ältere Spruchbuch des Jesus Sirach, das doch nach Form und Inhalt der althebräischen Literatur näher steht als das Buch Daniel, ist nicht mehr in den hebräischen Kanon gekommen. Offenbar ist der Grund beider Tatsachen der, daß das Buch Jesus Sirach unter dem wirklichen Namen seines Verfassers ausging, das Buch Daniel aber unter dem einer älteren Autorität. Sonst sind von gleichzeitigen literarischen Erzeugnissen nur noch eine Anzahl Psalmen in den Kanon gelangt, indem sie der schon bestehenden Psalmensammlung einverleibt wurden. — Bekanntschaft mit Daniel finden wir bereits bei der ältesten Sibylle (*Orac. Sibyll.* III, 396—400, nur wenige Dezennien später als Daniel); ferner I *Makk.* 2, 59—60 und *Baruch* 1, 15—18.

Die exegetische und kritische Literatur über das Buch Daniel ist verzeichnet bei: De Wette-Schrader, Einleitung in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. (1869) S. 485f. Kleinert, Abriß der Einleitung zum A. T. (1878) S. 59, 61. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 464. Graf, Art. „Daniel" in Schenkels Bibellex. I, 564. Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, deutsche Ausg. II, 1892, S. 429ff. (reichhaltige Literatur-Angaben). König, Einleitung in das Alte Testament, 1893. Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T., deutsche Uebers. 1896. Buhl, Art. „Daniel" in Herzog-Hauck, Real-Enc. IV, 1898, S. 445f. Kamphausen, Art. *Daniel* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 1002—1015. Marti, Das Buch Daniel 1901, *p.* XXIf.

Gelegentlich stehe hier noch ein kleiner Beitrag zur Auslegung von *c.* 9, 24—27. Der Verf. gibt dort Aufschluß über die 70 Jahre Jeremias (*Jerem.* 25, 11—12), indem er sie in 70 Jahrwochen (7 × 70 Jahre) umdeutet. Und zwar zerlegt er sie in 7 + 62 + 1. Die ersten 7 Jahrwochen (also 49 Jahre) rechnet er, wie dem Zusammenhange nach nicht wohl zweifelhaft sein kann, von der Zerstörung Jerusalems bis zum Auftreten des Cyrus, was ungefähr stimmt (588—537 v. Chr.). Die folgenden 62 Jahrwochen dagegen rechnet er vom Auftreten des Cyrus bis auf seine Zeit, und zwar genauer: bis „ein Gesalbter ausgerottet werden wird", worunter wahrscheinlich die Ermordung des Hohenpriesters Onias III. i. J. 171 zu verstehen ist. Nun sind aber v. J. 537—171 nur 366 Jahre, während 62 Jahrwochen 434 Jahre ergeben würden. Der Verf. hat also ungefähr 70 Jahre zuviel gerechnet. Man hat gemeint, dies sei nicht möglich, und hat daher die dem Zusammenhang allein entsprechende Erklärung auf verschiedene Weise zu umgehen gesucht. Daß aber ein solcher Irrtum in der Tat möglich ist, beweist aufs schlagendste der Umstand, daß z. B. auch Josephus sich in einem ähnlichen Irrtum be-

findet, wie aus folgenden drei Stellen hervorgeht: 1) *Bell. Jud.* VI, 4, 8 rechnet er vom zweiten Jahre des Cyrus bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.) 639 Jahre. Darnach fiele also das zweite Jahr des Cyrus 569 v. Chr. 2) *Antt.* XX, 10 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Antiochus V. Eupator (164—162) 414 Jahre. 3) *Antt.* XIII, 11, 1 rechnet er von der Rückkehr aus dem Exil (im ersten Jahre des Cyrus) bis auf Aristobul I. (105—104) 481 Jahre. Das Auftreten des Cyrus fiele also nach 1) in d. J. 570 v. Chr., nach 2) etwa in d. J. 578, nach 3) in | d. J. 586, während es in Wahrheit in d. J. 537 fällt. Josephus hat also 40—50 Jahre zu viel gerechnet. Noch genauer stimmt mit Daniel der jüdische Hellenist Demetrius überein, der von der Wegführung der zehn Stämme ins Exil bis auf Ptolemäus IV. (222 vor Chr.) 573 Jahre rechnet, also genau wie Daniel um etwa 70 Jahre zuviel (s. die Stelle bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141; Näheres über Demetrius s. unten § 33). Offenbar folgt also Daniel einer auch sonst verbreiteten Ansicht, indem er für diesen Zeitraum etwa 70 Jahre zuviel ansetzt. Es fehlte eben damals noch an genügenden Hülfsmitteln für eine sichere Chronologie. Bei Daniel kann aber der Irrtum um so weniger befremden, als bei ihm die Ansetzung von 62 Jahrwochen für den betreffenden Zeitraum nur eine Konsequenz seiner Deutung der jeremianischen Weissagung war. — Vgl. auch Marti, Das Buch Daniel 1901 S. 72f. (zu 9, 27), *Lagrange*, *Revue biblique* 1904, *p.* 512f. (beide stimmen mir zu). Hontheim, Katholik Jahrg. 1906, Bd. II, S. 260—276 (gegen meine, Martis und Lagranges Ausführungen). — Einen scharfsinnigen Versuch, die Ansätze des Josephus aus der Jahrwochenrechnung Daniels abzuleiten, so daß also Daniel die Quelle für die Ansätze des Josephus wäre, macht *Isid. Lévy*, *Les soixante-dix semaines de Daniel dans la chronologie juive* (*Revue des études juives t.* LI, 1906, *p.* 161—190).

Die christliche Exegese hat sich gerade mit der Jahrwochenrechnung Daniels viel beschäftigt. Vgl. zur Geschichte der Auslegung die sorgfältige Arbeit von Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, Graz 1883 (160 S. 4.). Zur Ergänzung (aber mit Vorsicht zu gebrauchen): Schlatter, Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XII, 1, 1894). Über die LXX-Übersetzung: Bludau, Die alex. Uebersetzung des B. Daniel 1897, S. 104—130. Hontheim, Katholik 1906, II, S. 176—188. — Neuere Monographien: Lennep, *De zeventig jaarweeken van Daniel*, *Utrecht* 1888 (Theol. Litztg. 1889, 105). Cornill, Die siebzig Jahrwochen Daniels, in: Theologische Studien und Skizzen aus Ostpreußen, Bd. II, 1889. Wolf, Die siebzig Wochen Daniels, 1889 (Theol. Litztg. 1889, 321). König, Die siebzig Jahrwochen in Dan. 9, 24—27 (Neue kirchl. Zeitschr. 1900, S. 1003—1013). Ders., Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuche (Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 974—987). *Lagrange*, *La prophétie des semaines* (*Revue biblique* 1904, *p.* 509—514). van Bebber, Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels (Bibl. Zeitschr. 1906, S. 119—141). Hontheim, Die Danielsche Wochenprophetie (Katholik Jahrg. 1906, Bd. II, S. 96—128, 176—188, 254—281). — Noch andere Literatur bei Kuenen, Einleitung in die Bücher des A. T. II, S. 429. Marti, Das Buch Daniel 1901, zu 9, 27.

2. Die Bücher Henoch.

a) *Das äthiopische Henochbuch.*

Unter den Gottesmännern des Alten Testamentes nimmt Henoch (neben Elias) insofern eine singuläre Stellung ein, als er von der Erde weg direkt in den Himmel versetzt wurde. Ein solcher Mann mußte ganz besonders geeignet erscheinen, der Welt Offenbarungen über die göttlichen Geheimnisse zu erteilen, da er ja des unmittelbaren Umgangs mit Gott gewürdigt worden ist. So ist denn schon frühzeitig, wahrscheinlich noch im zweiten Jahrh. vor Chr., eine apokalyptische Schrift unter seinem Namen ausgegangen, die dann später ergänzt und überarbeitet worden ist. Dieses Henochbuch ist bereits dem Verfasser der „Jubiläen" bekannt, und ist dann in der christlichen Kirche sehr beliebt geworden. Es wird bekanntlich schon im Judasbrief (*Jud.* 14—15) zitiert und von vielen Kirchenvätern unbedenklich als eine echte Schrift Henochs mit authentischen göttlichen Offenbarungen benützt, wenn es auch nie offiziell von der Kirche als kanonisch anerkannt worden ist. Im Abendlande, wo es durch eine lateinische Übersetzung verbreitet war, ist seine Autorität erst seit Ende des vierten Jahrhunderts erschüttert worden. In der griechischen, namentlich in der alexandrinischen Kirche hat es noch etwas länger in Ansehen gestanden. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, daß der byzantinische Chronist Georgius Syncellus (um 800 n. Chr.) die großen Stücke, welche er mitteilt (*Syncell. Chron. ed. Dindorf* I, 20—23 u. 42—47), direkt aus unserem Buche entnommen hat. Er kennt sie, wie Gelzer gezeigt hat, durch Vermittelung des alexandrinischen Chronisten Panodorus (um 400 n. Chr.). Aber letzterer hat noch aus Henoch selbst geschöpft. Und dem Schreiber der Handschrift, in welcher uns ein großes griechisches Fragment erhalten ist (8. Jahrh. n. Chr.), hat wahrscheinlich noch das ganze Buch vorgelegen (s. unten). Im Mittelalter und in der neueren Zeit aber war das Buch verschollen und galt für verloren, bis im 18. Jahrhundert die Kunde auftauchte, daß es sich in der abyssinischen Kirche in äthiopischer Übersetzung erhalten habe. Der Engländer Bruce brachte im J. 1773 drei Handschriften davon nach Europa. Aber erst im J. 1821 wurde das Ganze durch die englische Übersetzung von Laurence bekannt gemacht. Eine deutsche Übersetzung lieferte Hoffmann, und zwar für Kap. 1—55 (1833) aus dem Englischen von Laurence, für Kap. 56 bis Schluß (1838) aus dem Äthiopischen nach einer neu verglichenen Handschrift. Der äthiopische Text wurde zuerst von Laurence 1838, dann nach fünf

Handschriften von Dillmann 1851 veröffentlicht. Letzterer gab auch eine neue, wesentlich berichtigte deutsche Übersetzung heraus (1853), welche dann für längere Zeit die Grundlage der Untersuchungen bildete. Eine wesentliche Förderung für das Verständnis des Buches schien zu hoffen, als ein kleines griechisches Fragment (*c.* 89, 42—49 umfassend) aus einem mit tachygraphischen Noten geschriebenen *Codex Vaticanus* (*cod. gr.* 1809) von Mai in Faksimile veröffentlicht (*Patrum Nova Biblioth. Vol.* II) und von Gildemeister entziffert wurde (Zeitschr. der DMG. 1855, S. 621—624). Denn nach Mais Angabe schien es, daß der Codex noch weit mehr enthalte, als was veröffentlicht war. Aber eine erneute Untersuchung der Handschrift durch Gebhardt hat ergeben, daß sie außer dem entzifferten Fragmente nichts weiter von Henoch enthält (Merx' Archiv Bd. II, 1872, S. 243). Eine überraschende Bereicherung des Materiales brachte dagegen die im Jahre 1886/87 erfolgte Entdeckung eines großen griechischen Fragmentes in einer Handschrift des 8. Jahrhunderts, welche einem christlichen Grabe zu Akhmim, dem alten Panopolis in Oberägypten, entnommen wurde[41]. Die Handschrift | enthält außer einem Fragment des Petrusevangeliums und einem solchen der Petrusapokalypse auch den griechischen Text der ersten 32 Kapitel des Buches Henoch[42]. Nach der ersten Veröffentlichung durch Bouriant (1892) haben Lods (1892), Dillmann (1892), Charles (1893), Swete (1899), Radermacher (1901) lesbare Texte hergestellt. Neue Ausgaben des äthiopischen Textes auf Grund eines reicheren Handschriftenmateriales als es Dillmann zu Gebote gestanden hatte, haben Flemming (1902) und Charles (1906) veranstaltet. Letzterer hatte schon vorher eine neue englische

---

41) Die Altersbestimmung der Handschrift nach Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus (1893) S. 13f. („vor dem 8. Jahrhundert ist sie schwerlich entstanden; andererseits liegt, so viel ich sehe, kein Grund vor, mit der Datierung bis ins 9. Jahrhundert herabzugehen").

42) Für die Geschichte des Gebrauches und Ansehens der genannten drei Bücher in der griechischen (alexandrinischen) Kirche ist die Frage von Wichtigkeit, ob dem Schreiber der Handschrift diese drei Bücher noch vollständig vorgelegen haben, oder ob er nur die von ihm zusammengeschriebenen Fragmente gehabt hat. Letzteres ist die vorherrschende Annahme; für ersteres haben sich Dieterich (Nekyia 1893, S. 14) und Carl Schmidt (in der Rezension von Dieterichs Buch, Theol. Litztg. 1894, 562) ausgesprochen; wie mir scheint, mit Recht. Denn es wäre doch merkwürdig, wenn dem Schreiber von allen drei Schriften nur Fragmente vorgelegen hätten; und der Inhalt der Stücke, welche alle auf das Leben nach dem Tode Bezug haben, macht es wahrscheinlich, daß der Schreiber dieselben mit Rücksicht auf die Beigabe ins Grab ausgewählt hat.

Übersetzung unter Benützung des neuen Handschriftenmateriales herausgegeben (1893). Auf dem neuen Materiale ruhen auch die deutschen Übersetzungen von Beer (1900) und Flemming (1901) und die französische von Martin (1906).

Um über Entstehung und Wesen dieses merkwürdigen Buches einigermaßen ins klare zu kommen, ist es vor allem nötig, eine kurze Inhaltsübersicht zu geben.

Kap. 1, 1: Überschrift. Die Segensworte des Henoch über die Auserwählten und Gerechten. Kap. 1—5: Einleitung. Henoch berichtet, daß er ein Gesicht gesehen habe, welches die Engel ihm zeigten; und von ihnen hörte er, was künftig sein wird: daß Gott kommt zum Gericht über die Gottlosen, und daß den Auserwählten und Gerechten Friede und Seligkeit zuteil werden wird. 6—11: Erzählung vom Fall der Engel, im Anschluß an *Genesis* 6, aber mit reichen Ausschmückungen. Gott ordnet an, welche Strafen die gefallenen Engel treffen sollen, und wie die Erde von ihrer Missetat und Bosheit zu reinigen sei. Beiderlei Befehle haben die Engel zu vollziehen. 12—16: Henoch, der mit den Engeln im Himmel verkehrt, wird von diesen auf die Erde gesandt, um den gefallenen Engeln das bevorstehende Strafgericht anzukündigen (Henoch erzählt hier wieder in der ersten Person). Als er sich seines Auftrages entledigt, bewegen ihn die gefallenen Engel, Fürbitte für sie bei Gott einzulegen. Aber Henoch wird in einem neuen gewaltigen Gesichte mit seiner Fürbitte von Gott abgewiesen und erhält den Auftrag, ihnen abermals den Untergang anzukün-|digen. 17—36: Henoch berichtet (in der ersten Person), wie er über Berge, Wasser und Ströme entrückt ward und überall durch eigene Anschauung den geheimen göttlichen Ursprung aller Dinge und Vorgänge in der Natur kennen lernte. Auch das Ende der Erde wurde ihm gezeigt, und der Ort, an welchen die bösen Engel werden verbannt werden; und der Wohnort der abgeschiedenen Seelen, sowohl der Gerechten wie der Ungerechten; und der Baum des Lebens, welcher den auserwählten Gerechten verliehen werden wird; und der Strafort der verdammten Menschen (das Gehinnom bei Jerusalem) und das Paradies mit dem Baum der Erkenntnis, von welchem Adam und Eva gegessen hatten. — 37—71: „Das zweite Gesicht, das Gesicht der Weisheit, welches sah Henoch, der Sohn Jareds“, bestehend aus drei Bilderreden. 38—44: Erste Bilderrede. Henoch sieht in einem Gesichte die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen. Er sieht auch die Myriaden mal Myriaden, welche vor der Herrlichkeit des Herrn der Geister stehen, und die vier Erzengel Michael, Rufael, Gabriel und Fanuel. Er sieht ferner die Geheimnisse des Him-

mels: die Behälter der Winde und die Behälter der Sonne und des Mondes, endlich auch die Blitze und die Sterne des Himmels, welche alle einzeln mit Namen gerufen werden und darauf hören. 45—57: Zweite Bilderrede. Henoch erhält Aufschluß über den „Auserwählten", den „Menschensohn", d. h. über den Messias, sein Wesen und seinen Beruf: wie er Gericht hält über die Welt. 58—69: Dritte Bilderrede. Von der Seligkeit der Gerechten und Auserwählten; von den Geheimnissen des Blitzes und Donners; vom Gericht, welches der Auserwählte, der Menschensohn, halten wird. Eingeschaltet sind hier mehrere Stücke, welche den Zusammenhang unterbrechen und deutlich ihren Ursprung von einer andern Hand verraten. 70—71: Schluß der Bilderreden. — 72—82: „Das Buch über den Umlauf der Lichter des Himmels", oder das astronomische Buch. Henoch gibt hier allerlei astronomische Belehrungen zum besten, die er selbst vom Engel Uriel empfangen hat. — 83—90: Zwei Gesichte. *a*) 83—84: Henoch sieht in einem schrecklichen Gesichte das Verderben, welches über die sündige Welt (durch die Sintflut) kommen wird, und bittet Gott, daß er nicht alle Menschen von der Erde vertilgen möge. *b*) 85—90: Das Gesicht von den Rindern, Schafen, wilden Tieren und Hirten; unter welchem Bilde die ganze Geschichte Israels bis zum Anbruch der messianischen Zeit geweissagt wird. Da diese Geschichtsvision das einzige Stück ist, welches für die Bestimmung der Abfassungszeit einen annähernd sichern Anhaltspunkt bietet, so wird später auf seinen Inhalt noch näher einzugehen sein. 91: Ermahnung Henochs | an seine Kinder zum Leben in der Gerechtigkeit (als Schluß des Vorhergehenden). — 92: Einleitung zum folgenden Abschnitt. 93 und 91, 12—17: Henoch gibt „aus den Büchern" Aufschluß über die Weltwochen. In der 1. Woche lebt Henoch, in der 2. Noa, in der 3. Abraham, in der 4. Mose; in der 5. wird der Tempel gebaut; am Ende der 6. wird er wieder zerstört; in der 7. entsteht ein abtrünniges Geschlecht; am Ende dieser Woche empfangen die Gerechten Belehrung über die Geheimnisse des Himmels; in der 8. empfängt die Gerechtigkeit ein Schwert, und die Sünder werden in die Hände der Gerechten übergeben werden, und es wird gebaut werden ein Haus dem großen Könige; in der 9. wird das Gericht geoffenbart; in der 10., im siebenten Teile, wird sein das Gericht für die Ewigkeit. — 94—105: Weherufe über die Sünder und Gottlosen, Verkündigung ihres sicheren Unterganges, Ermahnung zur Hoffnungsfreudigkeit an die Gerechten (sehr breit und in lauter Wiederholungen sich bewegend). — 106—107: Erzählung von der Geburt Noas, und was sich dabei ereignete. Sein wunderbares Aussehen gibt dem Henoch Veran-

lassung, die Sintflut zu weissagen. — 108: „Eine andere Schrift Henochs", in welcher er erzählt, wie er durch einen Engel Aufschluß erhielt über das höllische Feuer, in welches die Geister der Sünder und Lästerer gebracht werden, und über die Segnungen, welche den Demütigen und Gerechten werden zuteil werden.

Wie man aus dieser Inhaltsangabe ersieht, gibt sich das Ganze als eine Reihe von Offenbarungen, welche dem Henoch bei seinen Wanderungen durch Himmel und Erde und seinem Verkehr mit den himmlischen Geistern zuteil wurden. Zur Belehrung der Menschheit hat er diese Offenbarungen in Schrift verfaßt und der Nachwelt überliefert. Der Inhalt ist überaus mannigfaltig. Er umfaßt ebensowohl die Gesetze der Natur, wie die Ordnungen und die Geschichte des Reiches Gottes. Über alles dies Belehrungen zu geben, ist der Zweck des geheimnisvollen Buches.

Zur Ermittelung der Entstehungsverhältnisse bietet das Buch nur wenig Anhaltspunkte. Die Ansichten darüber gehen daher auch weit auseinander[43]. Doch hat sich wenigstens in betreff einiger Hauptpunkte ein gewisser Konsensus herausgebildet. Zunächst steht die Ansicht von J. Chr. K. von Hofmann, Weisse und Philippi, daß das ganze Buch das Werk eines christlichen Verfassers sei (wobei Hofmann nur kleinere Einschaltungen annimmt), ziemlich isoliert da[44]. Sie ist bei allen Dreien wesentlich aus dogma-|tischen Motiven entsprungen, bei Hofmann und Philippi namentlich aus der Absicht, die Tatsache zu beseitigen, daß unser Buch im Brief Judä zitiert wird (das Verhältnis soll vielmehr das umgekehrte sein: jene Stelle im Judasbrief habe erst Veranlassung zur Abfassung unseres Buches gegeben). Überhaupt aber wird fast von keinem neueren Forscher der einheitliche Ursprung des Ganzen festgehalten. Auch Dillmann, der in seiner Übersetzung und Erklärung im wesentlichen noch einen einheitlichen Ursprung annahm (mit nur kleineren, wenn auch ziemlich zahlreichen Einschaltungen), hat später — obwohl ihm Wittichen fast durchweg beigestimmt hat — diese Ansicht bald aufgegeben. Er hat mit fast allen Forschern anerkannt, daß das Buch aus mehreren, ganz verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei. Fast allgemein wird dabei als sicher betrachtet, daß namentlich die sogenannten „Bilderreden" Kap. 37—71 einem besonderen Verfasser zuzuweisen seien (so z. B. Krieger, Lücke 2. Aufl., Ewald,

43) Eingehende Referate über die verschiedenen Ansichten geben: *Charles, The book of Enoch* 1893, S. 9—21. *Martin, Le livre d'Hénoch* 1906, *p.* LXIII—LXXVII.

44) Lücke, der früher (1. Aufl.) auch dahin neigte, hat später die Ansicht entschieden aufgegeben.

Dillmann später, Köstlin, Hilgenfeld, Langen, Sieffert, Reuss, Volkmar, Baldensperger, Deane u. a.). In der Hauptmasse des Übrigen (Kap. 1—36 und 72—108) werden ebenfalls fast allgemein mehr oder weniger verschiedene Bestandteile unterschieden. Die Meisten haben dabei nur „Einschaltungen" angenommen und das Übrige als „Grundschrift" bezeichnet (so auch ich selbst in den früheren Auflagen dieses Buches). Die neueste Kritik neigt dagegen mehr und mehr dahin, die sehr mannigfaltigen Stücke, namentlich in Kap. 72—108, aber auch in Kap. 1—36 auf verschiedene Verfasser zurückzuführen und unser Buch als ein bunt zusammengesetztes Mosaik anzusehen (so O. Holtzmann, Charles, Clemen, Beer, van Loon, Volz, Martin, Appel). Dabei werden vor und bei der Zusammensetzung auch Überarbeitungen angenommen. Am weitesten geht hierin Appel, der mehr als ein Dutzend Quellenschriften annimmt, durch deren ungeschickte Zusammenschweißung in manchen Abschnitten „ein wüstes Durcheinander" entstanden sei. — Hinsichtlich der Abfassungszeit hat sich insofern ein gewisser Konsensus herausgestellt, als die Entstehung des Ganzen fast allgemein noch in vorchristliche Zeit gesetzt wird. Namentlich in betreff des wichtigen Stückes Kap. 83—90 herrscht eine relativ weitgehende Einstimmigkeit. Nur Volkmar hat auch hier seiner Vorliebe für die Barkochba-Zeit nicht widerstehen können: er läßt dieses Stück von einem Jünger Akibas geschrieben sein. Alle anderen sind darin einig, daß es dem zweiten Jahrhundert vor Chr. angehöre, wobei man entweder in der ersten Makkabäerzeit stehen bleibt (so Krieger, Lücke 2. Aufl., Langen), oder bis in die Zeit des Johannes Hyrkanus herabgeht (so Ewald, Dillmann, Köstlin, Sieffert, Reuss, Wittichen, Baldensperger, Deane u. a.), oder auch bis in die des Alexander Jannäus (so Hilgenfeld). Schwankend sind die Ansichten über den inhaltlich bedeutendsten Abschnitt, über die Bilderreden Kap. 36—71. Hilgenfeld und Volkmar stimmen hier mit Hofmann, Weiße und Philippi insofern überein, als auch sie für diese Stücke einen christlichen Verfasser annehmen (Hilgenfeld einen christlichen Gnostiker). Die Meisten setzen sie noch in die vorchristliche Zeit, Langen wie das Übrige in die erste Makkabäerzeit, Ewald um 144 vor Chr., Köstlin, Sieffert, Dillmann (Herzogs Realenc. 2. Aufl. XII, 351 f.), Charles, Beer, Martin noch vor 64 vor Chr., Krieger, Lücke, Baldensperger, O. Holtzmann in die Zeit des Herodes, während Reuss und Deane auf eine nähere Bestimmung verzichten. |

Das erreichte Maß der Übereinstimmung darf zugleich als ein Gradmesser dafür gelten, wie weit hier überhaupt gesicherte

Resultate zu gewinnen sind. Sicher ist vor allem so viel, daß das Buch kein einheitliches Produkt ist. Nicht nur die Bilderreden Kap. 37—71 sind sicher ein selbständiges Stück, sondern auch das Übrige ist sehr disparaten Inhaltes. Unter diesen verschiedenartigen Stücken bietet die Geschichtsvision c. 85—90 die relativ sichersten Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfassungszeit. Wir beginnen daher mit ihr die Untersuchung.

1. Die Geschichtsvision c. 85—90. Es wird hier unter dem Bilde von Rindern und Schafen die ganze Geschichte der Theokratie von Adam an bis auf die Zeit des Verfassers dargestellt. Henoch sieht in einem Traumgesichte, wie ein weißer Farre (Adam) aus der Erde hervorkam; nach ihm ein weibliches Rind (Eva); mit diesem noch andere Rinder, ein schwarzes (Kain) und ein rotes (Abel). Das schwarze Rind stieß das rote, worauf es von der Erde verschwand. Das schwarze Rind aber zeugete viele andere schwarze Farren. Hierauf gebar jene Kuh (Eva) noch einen weißen Farren (Seth), von welchem viele andere weiße Farren ausgingen. Vom Himmel herab aber fielen Sterne (Engel) und vermischten sich mit den Kühen der schwarzen Farren (den Töchtern Kains) und zeugeten Elephanten, Kamele und Esel (die Riesen). Auf diese Weise wird nun die Geschichte weitergeführt, indem die theokratische Linie immer durch weiße Farren dargestellt ist. Von Jakob an treten an die Stelle der weißen Farren weiße Schafe. Die symbolische Darstellung ist überall durchsichtig und bietet der Deutung kaum Schwierigkeiten dar bis auf die Zeit, da die Schafe von wilden Tieren angegriffen werden, d. h. bis zum Auftreten der feindlichen Weltmächte Assur und Babel. Es wird nämlich *c.* 89, 55 erzählt, wie der Herr der Schafe sie überließ in die Hand der Löwen und Tiger und Wölfe und Schakale, und in die Hand der Füchse und an alle wilden Tiere; und die wilden Tiere begannen die Schafe zu zerreißen. Und der Herr verließ ihr Haus (Jerusalem) und ihren Turm (den Tempel) *c.* 89, 56, d. h. er entzog ihm seine gnadenreiche Gegenwart (denn von der Zerstörung ist erst viel später die Rede). Und er bestellte siebenzig Hirten, um die Schafe zu weiden, und trug ihnen auf, durch die wilden Tiere so viele, aber nicht mehr, zerreißen zu lassen, als er ihnen befehlen werde (89, 59—60). Und er rief „einen anderen" und befahl ihm, aufzuschreiben, wieviele Schafe die Hirten zugrunde richten (89, 61—64). Und die Hirten weideten „zu ihrer Zeit" und überließen die Schafe in die Hand der Löwen und Tiger. Und diese verbrannten jenen Turm (den Tempel) und zerstörten jenes Haus (Jerusalem, 89, 65—66). Und die Hirten übergaben den wilden Tieren viel mehr Schafe, als ihnen befohlen war (89, 68—71).

Und als die Hirten zwölf Stunden lang geweidet hatten, kehrten drei von jenen Schafen zurück und begannen das Haus (Jerusalem) und den Turm (den Tempel) wieder zu bauen (89, 72—73). Aber die Schafe waren verblendet und vermischten sich mit den Tieren des Feldes; und die Hirten erretteten sie nicht aus der Hand der Tiere (89, 74—75). Als aber fünfunddreißig[45] Hirten geweidet hatten, kamen alle Vögel des Himmels, die Adler, die Geier, die Weihen, die Raben, und begannen jene Schafe zu fressen, und ihnen die Augen auszuhacken, und ihr Fleisch zu fressen (90, 1—2). Und als hinwiederum dreiundzwanzig Hirten geweidet hatten und im ganzen achtundfünfzig Zeiten vollendet waren (90, 5), da wurden kleine Lämmer geboren von den weißen Schafen, und sie begannen zu den Schafen zu schreien; aber diese höreten sie nicht (90, 6—7). Und die Raben flogen auf die Lämmer und nahmen eines von den Lämmern, und zerbrachen und fraßen die Schafe, bis jenen Lämmern Hörner wuchsen, und namentlich ein großes Horn hervorsproßte, welchem alle Jungen zuliefen (90, 8—10). Und die Adler und Geier und Raben und Weihen zerrissen die Schafe noch immer fort. Und die Raben wollten das Horn jenes Jungen zerbrechen und kämpften mit ihm; und es stritt mit ihnen. Und der Herr half jenem Jungen; und die Tiere flohen und fielen alle vor seinem Angesicht (90, 11—15). Hier bricht die Geschichte ab. Denn was folgt, scheint für den Verfasser in der Zukunft zu liegen. Es wird nur noch bemerkt, daß die zwölf letzten Hirten mehr als die vor ihnen umgebracht hatten (90, 17).

In der Deutung dieser in allen Hauptpunkten klaren und durchsichtigen Darstellung scheinen die Ausleger fast gewetteifert zu haben, um sie mißzuverstehen. Haben doch alle älteren Ausleger bis Lücke einschließlich unter den 37 ersten Hirten die einheimischen Könige der Reiche Israel und Juda verstanden! Heutzutage ist man freilich darin einig, daß die 70 Hirten die Zeit der | Knechtung Israels durch die heidnischen Weltmächte bedeuten. Aber ein seltsames Mißverständnis ist es, wenn fast alle Ausleger bis 1874 gemeint haben, daß die 70 Hirten ebensoviele heidnische Herrscher seien. Die ganze Darstellung läßt ja keinen Zweifel

45) Dillmann hat sechsunddreißig und bemerkt dazu (S. 271): „Die äth. Zahl könnte auch als 37 gelesen werden." Charles bemerkt (S. 247f.): *According to MSS. it is doubtful whether thirty-six or thirthy-seven.* Martin: *Les mss. donnent, les uns trente-six, les autres trente-sept.* Flemming gibt 37 als bestbezeugte Lesart. Die überlieferten Lesarten sind beide falsch; es muß nach dem Folgenden 35 gelesen werden (so auch Ewald, Dillmann, Charles, Beer, Martin u. a.).

darüber, daß die Hirten vielmehr Engel sind, welche darüber zu wachen haben, daß von den wilden Tieren so viele Schafe, als Gott will, aber nicht mehr, zerrissen werden. Soviel ich sehe, ist bis zur ersten Auflage dieses Buches von Hofmann der einzige gewesen, der dies erkannt hat (Schriftbeweis I, 422)[46]. Die heidnischen Herrscher sind ja, wie nicht zweifelhaft sein kann, durch die wilden Tiere und die wilden Vögel angedeutet. Die Hirten müssen also doch eine andere Bedeutung haben. Sie können aber überhaupt nicht Menschen bedeuten; denn diese erscheinen in der ganzen Vision ausnahmslos unter dem Bilde von Tieren, während die Engel auch *c.* 87 unter dem Bilde von Menschen eingeführt werden. Und daß die Hirten in der Tat Engel sind, wird auch noch durch folgendes bestätigt: 1) Sie erscheinen, ehe sie anfangen zu weiden, alle gleichzeitig vor Gott und erhalten von ihm den Auftrag, nacheinander zu weiden (89, 59). Wie paßt dies auf die heidnischen Herrscher? Oder sollen diese etwa als präexistent gedacht werden? 2) Sie werden beim Gericht zusammengestellt mit den gefallenen Engeln (90, 20ff.). 3) Der Engel, der die Zahl der umgekommenen Schafe aufzuschreiben hat, wird *c.* 89, 61 kurzweg „ein anderer" genannt, was doch wohl voraussetzen läßt, daß die unmittelbar zuvor genannten Hirten gleiches Wesens mit ihm sind. 4) Mit den heidnischen Herrschern können die Hirten auch darum nicht identisch sein, weil sie ja nach *c.* 89, 75 auch die Aufgabe haben, die Schafe vor den wilden Tieren zu schützen. Sie sind also offenbar eine unparteiische, über den Schafen und den Tieren stehende Macht, oder sollen dies wenigstens sein[47]. |

---

46) Seitdem sind derselben Ansicht beigetreten: Kesselring (Lit. Centralbl. 1874, 133), *Drummond* (*The Jewish Messiah p.* 40*sq.*), Wieseler (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 186), Baldensperger (Das Selbstbewußtsein Jesu 1888, S. 42 Anm. 4, 2. Aufl. S. 50 Anm. 3), Oskar Holtzmann (Stades Gesch. des Volkes Israel II, 424), *Deane* (*Pseudepigrapha* 1891, *p.* 75—77), *Thomson* (*Books which influenced Our Lord* 1891, *p.* 245 *sq.*), Bousset (Jesu Predigt 1892, S. 24 Anm. 2), *Faye* (*Les apocalypses juives* 1892, *p.* 29), *Charles* (*The book of Enoch* 1893, *p.* 18, 243) usf.

47) Auch in der späteren jüdischen Haggada findet sich die Vorstellung, daß über die Heidenwelt 70 Engel gesetzt seien, nämlich je einer über jedes der 70 Heidenvölker. S. *Targum Jonathan* zu *Deut.* 32, 8. *Pirke de-Rabbi Elieser c.* 24. Wagenseil zu *Sota* VII, 5 (in Surenhusius' Mischna III, 263*sq.*). Steinschneider, Zeitschr. der DMG. Bd. IV, 1850, S. 150—157. Schegg, Evangelium nach Lukas übers. und erklärt II, 69; überhaupt die Ausleger zu Luc. 10, 1. E. Bischoff, Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch 1907, S. 41—43. Sie gründet sich einerseits auf die Vorstellung, daß über jedes Volk der Erde ein Engel als Vorsteher gesetzt sei (Daniel 10, 13. 20. 21. 12, 1, LXX *Deut.* 32, 8: ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, zitiert von *Clemens Rom. c.* 29, *Justin. Dial. c.*

Der Gedanke des Verfassers ist demnach der, daß von der Zeit an, da nach Gottes Ratschluß Israel von den heidnischen Weltmächten angefeindet und geknechtet wurde, Gott Engel als Wächter bestellt, welche dafür zu sorgen haben, daß die Weltmächte das von Gott gewollte Strafgericht an Israel vollziehen; aber auch dafür, daß sie nicht über Gebühr Israel bedrücken und verfolgen. Die Wächter aber versäumen ihre Pflicht; überlassen den Tieren mehr, als ihnen zukommt, und werden dafür, wie am Schlusse geweissagt wird, gleich den gefallenen Engeln in das höllische Feuer geworfen werden.

Es würde zu weit führen, wenn wir in der Widerlegung der Mißverständnisse fortfahren wollten. Wir müssen uns begnügen, die richtige Deutung im Anschluß namentlich an Dillmann und Ewald kurz vorzutragen. Die Zahlen des Textes lehren uns, daß der Verfasser die Zeit der Heidenherrschaft in vier Perioden teilt nach dem Schema 12 + 23 + 23 + 12, womit nur im allgemeinen zwei kürzere Perioden (am Anfang und Ende) und zwei längere (in der Mitte) bezeichnet sein wollen. Denn jede chronologisch genaue Berechnung ist im Prinzip verfehlt, mag man nun mit Hilgenfeld Jahrsiebente oder mit Volkmar Jahrzehnte annehmen. Wie die einzelnen Perioden abzugrenzen sind, kann ebenfalls nicht zweifelhaft sein. Die erste beginnt mit dem Auftreten der heidnischen Weltmächte (also zunächst Assurs) gegen Israel, und geht bis zur Rückkehr der Exulanten unter Cyrus, wobei nur fraglich ist, welches die drei zurückkehrenden Schafe (89, 72) sind. Wahrscheinlich meint der Verfasser Serubabel, Esra und Nehemia, indem er den wenig hervortretenden Gefährten Serubabels, Josua, übergeht. Die zweite Periode reicht von Cyrus bis Alexander dem Großen. Denn die Einführung der Raubvögel an Stelle der wilden Tiere (90, 2) bezeichnet deutlich den Übergang von den Persern auf die Griechen. Die dritte Periode reicht von Alexander dem Großen bis auf Antiochus Epiphanes. Nur hartnäckiges Vorurteil kann ja verkennen, daß unter den Lämmern (90, 6) die Makkabäer zu verstehen sind. Die vierte Periode endlich geht vom Beginn der Makkabäerzeit bis auf die Gegenwart des Verfassers. Daß diese in die Zeit der hasmonäischen Fürsten fällt, kann nach alle-

---

Tryph. 131, *Irenaeus* III, 12, 9), andererseits auf die Vorstellung, daß es 70 Heidenvölker gegeben habe (s. oben Bd. II, S. 406). Vgl. auch *Clement. Recogn.* II, 42: *Est enim uniuscujusque gentis angelus . . . Deus . . . in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes eisque principes angelos statuit.* — Die Anschauung im Buche Henoch ist freilich nur annähernd damit verwandt; denn die Hirten weiden hier nach einander, sie bedeuten also die auf einander folgenden Perioden der Heidenherrschaft.

dem nicht zweifelhaft sein. Und es ist immerhin wahrscheinlich, daß unter dem zuletzt (90, 12—14) erwähnten Horn Johannes Hyrkan zu verstehen ist. Nur müssen wir Gebhardt beistimmen, wenn er wegen der Unsicherheit des äthiopischen Textes | vor einer zu sehr ins einzelne gehenden Deutung warnt. Aber dies wird (da vom Beginn der Makkabäerzeit an noch 12 Hirtenzeiten gerechnet werden) allerdings feststehen, daß der Verfasser etwa im letzten Dritteil des zweiten Jahrhunderts vor Christo schrieb.[48]. Wenn wir die Ansetzung von 12 + 23 + 23 + 12 Zeiten für die vier Perioden mit ihrer wirklichen Dauer vergleichen, so sehen wir, daß sich die Zeit für das Auge des Verfassers nach rückwärts zu verjüngt. Er rechnet für die dritte Periode (333—175 vor Chr.) ebensoviel wie für die zweite, während diese in Wahrheit bedeutend länger war (537—333 vor Chr.). Und noch mehr hat sich die erste Periode für sein Auge zusammengezogen. Es entspricht dies ganz dem nach rückwärts gewandten Blicke.

2. Ungefähr in dieselbe Zeit wie die Geschichtsvision wird auch die Hauptmasse des Abschnittes *c.* 1—36 zu setzen sein. Für das relative Alter dieses Abschnittes spricht namentlich die Eschatologie. Sie bleibt trotz aller Phantastik in der Ausmalung im wesentlichen noch im Rahmen der alttestamentlich-prophetischen Hoffnung. Gott selbst kommt zum Gericht (1, 3—9. 25, 3). Die Seligkeit ist eine diesseitige (1, 8. 5, 7—9. 10, 16—11, 2. 24—25). Nicht ein ewiges, sondern ein langes Leben wird den Gerechten verheißen (5, 9. 10, 9—10. 10, 17. 25, 6). Das Gehinnom ist noch ein Tal bei Jerusalem (26—27, nach Jerem. 7, 31ff.); das Paradies noch auf Erden, jenseits des erythräischen, d. h. persisch-indischen Meeres (32, dazu Dillmann und Lods). Mit einem Worte: der Schauplatz der künftigen Vergeltung liegt noch im Diesseits, nicht im Jenseits. — Nicht in Einklang hiermit steht die Schilderung *c.* 22, wo die Orte beschrieben werden, an welchen die abgeschiedenen Seelen aufbewahrt werden bis zum großen Tag des Gerichtes, drei dunkle und ein heller. Hier ist augenscheinlich eine künftige jenseitige Vergeltung vorausgesetzt. Aber auch sonst sind nicht nur die einzelnen Stücke von *c.* 1—36 sehr verschiedenen Inhaltes, sondern auch innerhalb derselben Spuren von Überarbeitung bemerkbar. Das Stück ist also nicht einheitlich; und es ist, trotz

48) Dieses Resultat bleibt auch dann zutreffend, wenn unter dem „Horn" nicht speziell Johannes Hyrkan zu verstehen sein sollte. Spitta (Streitfragen der Geschichte Jesu 1907, S. 177—186) versteht darunter überhaupt nicht eine geschichtliche Person, sondern den Messias.

mancher Berührungen mit der Geschichtsvision, auch fraglich, ob die Hauptmasse von *c.* 1—36 von demselben Verfasser herrührt wie die Geschichtsvision (Appel S. 89f.).

3. Über den Ursprung der Stücke, welche der Geschichtsvision oder vielmehr den beiden Visionen *c.* 83—90 vorhergehen und nachfolgen, ist es schwer, ein bestimmtes Urteil zu fällen. Auch hier fällt die bunte Mannigfaltigkeit des Inhaltes auf (72—82 das astronomische Buch, 91—93 die Weltwochen, 94—105 die Weherufe und Ermahnungen). Deutliche Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfassungszeit liegen nicht vor. Wir müssen uns, da subtilere Untersuchungen hier nicht angestellt werden können, damit begnügen, auf den mosaikartigen Charakter hinzuweisen, welcher es auch bei diesen Stücken fraglich macht, ob sie von einem Verfasser herrühren.

4. Die Bilderreden *c.* 37—71 unterscheiden sich jedenfalls charakteristisch von den übrigen Stücken des Buches. Es kann keine Fage sein, daß sie von einem besonderen Verfasser herrühren. Der Gebrauch der Gottesnamen; die Angelologie, die Eschatologie, die Lehre vom Messias ist wesentlich anders als im übrigen Buche (vgl. bes. Köstlin S. 265—268). Als wahrscheinlich darf auch angesehen werden, daß sie jünger sind als die Hauptmasse des Übrigen (s. bes. Köstlin S. 269—273). Zu den Eigentümlichkeiten der Bilderreden gehört besonders dies, daß hier die messianische Erwartung und die Person des Messias ganz und gar in den Vordergrund tritt, während sonst diese Gegenstände kaum ein paarmal berührt werden. Dies hängt wieder zusammen mit einer weiteren Eigentümlichkeit, | auf welche namentlich Köstlin aufmerksam gemacht hat: daß nämlich hier nicht, wie sonst in der Regel, als Gegensatz zu den Frommen die Sünder und Gottlosen überhaupt erscheinen, sondern vielmehr die heidnischen Machthaber, die Könige und Gewaltigen dieser Erde (*c.* 38, 4—5. 46, 7—8. 48, 8—10. 53, 5. 54, 2. 55, 4. 62, 1. 3. 6. 9—11. 63, 1—12). Es erklärt sich daraus eben das starke Hervortreten der messianischen Hoffnung in diesen Stücken. Aber wann sind sie verfaßt? Die einzige Stelle, welche einigen Anhalt für die Zeitbestimmung bietet, ist *c.* 56, wo für die Endzeit geweissagt wird, daß die Parther und Meder vom Osten heraufziehen und das heilige Land betreten, aber an der heiligen Stadt ein Hemmnis finden und im Kampfe gegen einander zugrunde gehen werden (56, 5—7). Wenn Köstlin und andere aus dieser Stelle schließen wollten, daß die Schrift vor 64 vor Chr. verfaßt sein müsse, weil sonst zu erwarten wäre, daß auch die Römer hier genannt würden, so wird man sagen dürfen, daß diese Erwartung nicht be-

rechtigt ist. Weit richtiger wird man mit Lücke vielmehr schließen, daß die Stelle bereits den Einfall der Parther in Palästina (40—38 vor Chr.) zur Voraussetzung hat, indem die Erinnerung an ihn von Einfluß war auf die Gestaltung der eschatologischen Erwartungen des Verfassers; wonach also die Bilderreden frühestens zur Zeit des Herodes geschrieben sind. Andererseits setzt die Weissagung, daß die parthische Macht vor Jerusalem zerschellen werde, den Bestand dieser Stadt voraus, da im andern Falle doch vor allem ihr Wiederaufbau geweissagt sein müßte. Aber die Hauptfrage ist nun: Sind die Reden vorchristlich oder nachchristlich? Eine Antwort darauf wäre um so erwünschter, als sich gerade die Bilderreden mehrfach mit der Christologie und Eschatologie der Evangelien berühren. Aber leider ist eine sichere Entscheidung sehr schwer. So viel indes sollte man wenigstens anerkennen, daß die hier vorgetragene Anschauung vom Messias vollkommen von jüdischen Prämissen aus begreiflich ist und es zu ihrer Erklärung nicht erst der Annahme christlichen Einflusses bedarf. Spezifisch-Christliches findet sich in dem ganzen Abschnitte nicht. Doch gesetzt, es fände sich solches, so ist wenigstens nicht glaublich, daß ein Jude sich dieses sollte angeeignet haben. Man muß dann sofort das Ganze für christlichen Ursprungs erklären. Und dies geschieht in der Tat von allen denjenigen, welche es nicht für vorchristlich halten (Hofmann, Weiße, Hilgenfeld, Volkmar, Philippi). Macht man aber mit dieser Annahme Ernst, so häufen sich erst die Schwierigkeiten. Ein christlicher Anonymus würde schwerlich so zurückhaltend gewesen sein, daß er jede Anspielung auf die geschichtliche Person Jesu | vermieden hätte. Er konnte ja doch nur den Zweck haben, Gläubige zu gewinnen. Wie hätte er aber diesen Zweck erreichen sollen, wenn er immer nur von der Erscheinung des Messias in Herrlichkeit, immer nur von „dem Auserwählten" als Weltrichter redete, ohne die leiseste Andeutung davon, daß er zuvor in Niedrigkeit erscheinen müsse? Bei unbefangener Abwägung der Gründe wird man also den vorchristlichen Ursprung entschieden für wahrscheinlicher erklären müssen, als den christlichen. Auch der dagegen erhobene Einwand, daß nach *Matth.* 16, 13—16. *Joh.* 12, 34 der Ausdruck „Menschensohn" im Zeitalter Christi noch keine gangbare Bezeichnung des Messias gewesen sei, während er doch in den Bilderreden häufig in diesem Sinne vorkommt, ist nicht stichhaltig. Denn es darf aus jenen Stellen überhaupt nicht gefolgert werden, daß der Ausdruck „Menschensohn" damals noch nicht gangbares Messiasprädikat war. Bei der Johannesstelle beruht dies lediglich auf falscher Auslegung (s. dagegen

z. B. Meyer; auch Lietzmann, Der Menschensohn S. 55 f.). Die Matthäusstelle aber erledigt sich damit, daß in deren ursprünglichem, bei *Marc.* 8, 27 = *Luc.* 9, 18 erhaltenem Wortlaute der Ausdruck „Menschensohn" gar nicht vorkommt[49].

5. Die noachischen Bestandteile. Durch die Untersuchungen von Dillmann, Ewald und Köstlin ist bereits hinlänglich erwiesen, daß die Stücke 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25 den Zusammenhang unterbrechen und erst später in die Bilderreden eingeschoben sind. Zu allem Überfluß wird *c.* 68, 1 „das Buch der Bilderreden Henochs" ausdrücklich zitiert. Man nennt jene Stücke die noachischen, weil sie teils von Noah und seiner Zeit handeln, teils als von ihm geschrieben sich ausgeben. Wahrscheinlich sind auch *c.* 106—107 hierher zu rechnen. |

Wie und wann aus den verschiedenen Stücken unser Henochbuch zusammengewachsen ist, wissen wir nicht. Man kann sich die Sache so vorstellen, daß sich eins an das andere angesetzt hat, oder so, daß ursprünglich Getrenntes später von einem Redaktor vereinigt worden ist. Wichtiger als die Frage der Komposition ist für uns das Resultat, daß die Entstehung der Hauptmasse mit großer Wahrscheinlichkeit noch in vorchristliche Zeit gesetzt werden darf. Als Heimat wird ohne weiteres Palästina anzunehmen sein (vgl. Dillmann, Einleitung S. LI). Da aber die jetzige äthiopische Übersetzung aus dem Griechischen geflossen ist, so entsteht die Frage, ob dieses Original war oder auch wieder Übersetzung aus dem Hebräischen oder Aramäischen. Schon die zahlreichen hebräischen Engelnamen sprechen gegen griechische Ursprache, abgesehen davon, daß zur Zeit der Hasmonäer in Palästina der Gebrauch der Landessprache näher lag als der des Griechischen. Fast alle Kritiker haben daher eine hebräische oder aramäische Urschrift angenommen. Nur Volkmar (Zeitschr. der DMG. 1860, S. 131) und Philippi (S. 126) meinten, beim Griechischen als Originalsprache stehen bleiben zu

---

49) Unter Anerkennung des jüdischen Ursprungs der Bilderreden haben Drummond (*The Jewish Messiah p.* 61 *sqq.*) und Pfleiderer (Das Urchristenthum S. 315 ff.) die „messianischen" Stellen für christliche Interpolationen erklärt, und Bousset (Jesu Predigt S. 105 f.) hat dieselbe Ansicht wenigstens in betreff der „Menschensohnstellen" ausgesprochen. Beide Ansichten scheinen mir sehr unwahrscheinlich, da die betreffenden Stellen eng mit dem Übrigen verwachsen sind. Der Hauptgrund für alle drei Kritiker ist, daß bald Gott, bald der Messias, resp. der Menschensohn, als Weltrichter erscheint. Aber *c.* 46 zeigt, wie eng beide zusammengehören. Vgl. über den nicht-christlichen Charakter der Menschensohnstellen auch Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, S. 42—48. Bousset selbst hat seine Ansicht aufgegeben.

müssen. Seit Entdeckung des großen griechischen Fragmentes ist die Frage zugunsten eines semitischen Originales entschieden; unsicher ist nur noch, ob hebräisch oder aramäisch. Für ersteres haben sich, wie früher Hallévi, so auch jetzt noch Littmann und Martin erklärt[50]; unentschieden äußern sich Dillmann, Lods, Beer, Flemming[51], für aramäisches Original: Lévi, Wellhausen, Nathaniel Schmidt[52], während Charles, der früher nur von hebräischem Original gesprochen hatte, jetzt für *c.* 6—36 eine aramäische, für *c.* 1—5 und 37—104 eine hebräische Urschrift annimmt[53]. Wir beschränken uns hier darauf, aus dem griechisch erhaltenen Stücke die Beweise für semitisches und zwar wahrscheinlich aramäisches Original hervorzuheben. 10, 9 heißen die Bastarde *μαζηρέοι* = מַמְזֵרִים. 10, 19 kommt *βάτος* als Hohlmaß vor, was sich allerdings auch Ev. Luk. 16, 6 findet, aber auch hier aus einer semitischen (hebr. oder aram.) Vorlage stammen dürfte. Von den sieben mythologischen Bergen, welche Kap. 18 beschrieben werden, war einer *ἀπὸ λίθου ταθεν* (18, 7), einer *ἀπὸ λίθου φουκά* (18, 8); letzteres ist פוכא, ersteres korrumpiert, aber auch sicher hebräisch oder aramäisch. Als Ortsbezeichnung kommt 28, 1 *Μανδοβαρα* und 29, 1 *Βαβδηρα* vor. Beides ist nach dem Zusammenhang dieselbe Lokalität, beides sicher korrumpiert für *Μαδβαρα*, מַדְבְּרָא die Wüste, wie das Äthiopische zeigt. Der griechische Übersetzer hat das Appellativum als *nom. propr.* genommen. Endlich 31, 1 wird *νέκταρ* erläutert durch den Zusatz *τὸ καλούμενον σαρραν*, was auch irgendein semitisches Wort sein muß

50) *Hallévi*, *Journal Asiatique* 1867, *Avril-Mai p.* 352—395. — Littmann, *Jewish Encyclopedia* V, 1903, *p.* 180. — *Martin*, *Le livre d'Hénoch* 1906, *p.* LVII: *très probablement l'hébreu.*

51) Dillmann, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 1052—1054 („hebräisch-aramäisch“). — *Lods*, *Le livre d'Hénoch* 1892, *p.* LVI—LX. — Beer in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen II, 217f. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 239. — Flemming, Das Buch Henoch 1901, S. 1, 33, 59, 87, 121, 133.

52) *Lévi*, *Revue des études juives* XXVI, 1893, *p.* 149: *des mots comme Madbora et Phouca ne laissent aucun doute: ils ont une terminaison nettement araméenne.* — Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 241. — *Nathaniel Schmidt*, *The original language of the Parables of Enoch* (*Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper, ed. by R. F. Harper, Brown and Moore vol.* II, *Chicago* 1908, *p.* 327—349) [sucht zu zeigen, daß die Bilderreden des B. Henoch direkt aus dem Aramäischen ins Äthiopische übersetzt seien; ein griechischer Text habe von den Bilderreden gar nicht existiert].

53) *Charles* früher: *The book of Enoch translated* 1893, *p.* 21 *sq. Hastings' Dictionary of the Bible* I, 705 *sq. Encyclopaedia Biblica* I, 220 *sq.* — Später: *The ethiopic version of the book of Enoch edited, Oxford* 1906, *p.* XXVII—XXXIII (*c.* 6—36 aramäisch, *c.* 1—5, 37—104 hebräisch).

(Dillmann צָרִי). Die Formen *Φουκα, Μανδοβαρα, Βαβδηρα* sprechen dafür, daß die Vorlage nicht hebräisch, sondern aramäisch war.

Zur Henochsage überh. vgl. (nächst *Gen.* 5, 18–24): *Sirach* 44, 16[54]. 49, 14. *Hebr.* 11, 5. *Irenaeus* V, 5, 1. *Tertullian. De anima c.* 50. *Hippolyt. De Christo et Antichristo c.* 43—47. *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 25. *Historia Josephi* (*apocr.*) *c.* 30—32. — *Thilo, Codex apocr. Nov. Test. p.* 756 *sqq.* Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 459ff. Bousset, Der Antichrist 1895, S. 134ff. Winer, RWB. Art. „Henoch". Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II Art. „Henochsage". Orelli in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VII, 682—684. Überhaupt die Realwörterbücher. Die Ausleger zu *Apoc. Joh. c.* 11. — Zahlreiche ältere Dissertationen bei *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 222 *sq.*

Über die Benützung des B. Henoch in der jüdischen Literatur s. *Charles, The book of Enoch* 1893, *p.* 33—38. *Martin, Le livre d'Hénoch* 1906, *p.* CVI—CXII. — Auf Bekanntschaft mit unserem Buche beruht wohl schon die Notiz eines jüdischen oder samaritanischen Hellenisten (wahrscheinlich nicht des Eupolemus, sondern eines Unbekannten, s. § 33), welche Alexander Polyhistor und nach ihm Eusebius uns aufbewahrt haben, daß Henoch der Erfinder der Astrologie sei (*Euseb. Praep. evang.* IX, 17, 8 *ed. Gaisford: τοῦτον εὑρηκέναι πρῶτον τὴν ἀστρολογίαν*), indem er dieselbe seinerseits von den Engeln gelernt habe (*ib.* 17, 9: *τοῦ δὲ Ἐνὼχ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι' ἀγγέλων Θεοῦ γνῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι*; der Schein, daß sich *ὃν* auf Methusala beziehe, ist wohl nur durch die Ungeschicklichkeit des Epitomators entstanden; zur Sache vgl. unten die Stelle aus *Clemens Alex. Eclog. proph. c.* 53). — Im Buch der Jubiläen wird das Buch Henoch reichlich benützt, ja ausdrücklich erwähnt 4, 17—24 (s. Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 90f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403ff. *Charles* und *Martin l. c.*). — In den *Testam.* XII *Patriarch.* wird an neun Stellen ausdrücklich auf Schriften Henochs Bezug genommen. An fünf Stellen findet sich die Verweisung in allen griechischen Handschriften: *Symeon* 5, 4. *Levi* 10, 5. *Dan* 5, 6. *Naphtali* 4, 1. *Benjamin* 9, 1 (an letzterer nicht im Armenischen); an vier Stellen nur in der einen Handschriftenklasse (*β*): *Levi* 14, 1. 16, 1. *Juda* 18, 1. *Sebulon* 3, 4; an letzterer Stelle hat die andere Handschriftenklasse statt *Ἐνώχ* vielmehr *Μωυσέως*, aber die Berufung auf den viel jüngeren Moses wäre eine Gedankenlosigkeit, die dem Verf. wohl nicht zuzutrauen ist. Es handelt sich allerdings um das mosaische Gesetz vom Schuhausziehen bei Verweigerung

---

54) Zu *Sirach* 44, 16 s. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 142f. Frankel, Über den Einfluss der paläst. Exegese auf die alexandrin. Hermeneutik (1851) S. 44f. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel (1857) S. 197—199. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 1857, S. 531f. Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokr. V, 1859, S. 260f. Siegfried, Philo 1875, S. 152. *Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* 1890, *p.* 165—172. — Im hebräischen Text des Sirach steht statt *ὑπόδειγμα μετανοίας* vielmehr „Wunder des Wissens" (אות דעת), Smend, Theol. Litztg. 1897, 166, und Smends Kommentar zu Sirach S. 421f. — Taylor (*Journal of Theol. Studies* IV, 1903, *p.* 589 *sq.*) will דעת tilgen und übersetzen: *a sign to successive generations.*

der Schwagerehe *Deut.* 25, 7—9. Die Zitate finden sich weder in unserem äthiopischen, noch in dem unten zu erwähnenden slavischen Henochbuche und scheinen freie Fiktionen des Verf. resp. Interpolators zu sein, zu welchen er sich veranlaßt sah, da er auf eine schriftliche Autorität rekurrieren wollte. Auch so aber darf man aus den Zitaten schließen, daß zur Zeit des Verf. bereits Schriftliches von Henoch existiert hat. Auf den äthiopischen Henoch geht deutlich die Erwähnung der ἐγρήγοροι (Wächter = Engel) zurück in *Ruben* 5, 6—7. *Naphtali* 3, 5.

Spätrabbinische Henochbücher s. bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* II. 114—117. IV, 129—132. V, 170—190. Dazu: *Buttenwieser*, *Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature*, *Cincinnati* 1901, *p.* 9—15. Ein Noahbuch medizinischen Inhaltes bei Jellinek III, 155—160. Auch andere der von Jellinek mitgeteilten kleineren Midraschim enthalten sachliche Parallelen zu unserem Buch Henoch. Im Buch Sohar finden sich zwei Zitate aus einem Buch Henoch, deren wesentlicher Inhalt in unserem Buche (*c.* 32) steht. S. *Laurence*, *The book of Enoch p.* XXI *sq. Lods*, *Le livre d'Hénoch p.* 196. Überhaupt über Henochzitate bei den Rabbinen: *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.* I, 208 *sq.* 216 *sq.* Ein Verzeichnis rabbinischer Stellen, welche sachlich mehr oder weniger mit Stellen unseres Buches Henoch übereinstimmen und irgendwie auf dasselbe zurückgehen (ohne daß es zitiert würde), s. bei Jellinek, Zeitschr. der DMG. VII, 1853, S. 249. Vgl. auch Philippi, Das Buch Henoch S. 120f.

Christliche Zeugnisse: *Epist. Judae* 14: ἐπροφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων κ. τ. λ. (= *Henoch* 1, 9). Auch *Jud.* 6 geht zweifellos auf *Henoch* 10 zurück. Vgl. Spitta, Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas (1885) S. 325ff. 362ff. — Eine Bekanntschaft von *Clemens Rom. c.* 20, 5 mit *Henoch c.* 22 hat Taylor (*Journal of Philology* 29, 1904, *p.* 185—198) nachzuweisen versucht, indem er bei *Clem.* 20, 5 statt des überlieferten νερτέρων ἀνεκδιήγητα κρίματα vielmehr κοιλώματα liest, was *Henoch* 22, 2 überliefert und 22, 8 wahrscheinlich herzustellen ist. — *Epist. Barnabae c.* 4: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει. — *Ibid. c.* 16: λέγει γὰρ ἡ γραφή (folgt ein Zitat aus Henoch). — *Justinus Mart. apol.* II *c.* 5 spricht vom Fall der Engel in augenscheinlicher Anlehnung an *Henoch c.* 7 (vgl. dazu auch Ottos Anm.). — *Irenaeus* IV, 16, 2: *Sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, cum esset homo, Dei legatione ad angelos fungebatur et translatus est et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei.* — *Tertullian. De cultu feminarum* I, 3: *Scio scripturam Enoch, quae hunc ordinem angelis dedit, non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur. Opinor, non putaverunt illam ante cataclysmum editam post eum casum orbis omnium rerum abolitorem salvam esse potuisse* . . . . Tertullian zeigt dann, wie dies doch möglich war, und fährt darauf fort: *Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est, quod pertineat ad nos. Et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. A Judaeis potest jam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant* . . . . *Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet.* Zu vgl. auch der ganze Anfang von *c.* 2, der dem Inhalte nach aus Henoch entnommen ist. — *Idem, De cultu feminar.* II, 10: (*iidem angeli*) *damnati a deo sunt, ut Enoch refert.* — *Idem, De idololatr. c.* 4: *Antecesserat Enoch praedicens etc.* — *Idem, De idololatr. c.* 15: *Haec igitur ab initio praevidens spiritus sanctus* (!) *etiam ostia*

in superstitionem ventura praececinit per antiquissimum propheten Enoch. Vgl. über das Zeugnis Tertullians die Erörterung bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons I, 120—122. — *Clemens Alex. Eclogae prophet. c.* 2 (*Dindorf* III, 456): „*Εὐλογημένος εἶ ὁ βλέπων ἀβύσσους, καθήμενος ἐπὶ Χερουβίμ*“ *ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι „καὶ εἶδον τὰς ὕλας πάσας“.* — *Idem, Eclogae prophet. c.* 53 (*Dindorf* III, 474): *ἤδη δὲ καὶ Ἐνώχ φησιν τοὺς παραβάντας ἀγγέλους διδάξαι τοὺς ἀνθρώπους ἀστρονομίαν καὶ μαντικὴν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας.* — *Celsus* bei *Origenes c. Cels.* V, 52 sucht nachzuweisen, daß die Christen sich selbst widersprechen würden, wenn sie sagten, Christus sei der einzige von Gott auf die Erde gesandte *ἄγγελος*. Zum Beweise dafür zitiert er folgendes: *ἐλθεῖν γὰρ καὶ ἄλλους λέγουσι πολλάκις καὶ ὁμοῦ γε ἑξήκοντα ἢ ἑβδομήκοντα· οὓς δὴ γενέσθαι κακοὺς καὶ κολάζεσθαι δεσμοῖς ὑποβληθέντας ἐν γῇ· ὅθεν καὶ τὰς θερμὰς πηγὰς εἶναι τὰ ἐκείνων δάκρυα, κ. τ. λ.* In der Besprechung dieser Stelle bemerkt Origenes (*c. Cels.* V, 54—55), daß die angeführte Geschichte aus dem Buch Henoch entnommen sei. Celsus habe sie aber offenbar nicht selbst gelesen, sondern kenne sie nur vom Hörensagen, wie er ja auch den Verfasser nicht nenne. — *Origenes c. Cels.* V, 54: *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία* (beachte den Pluralis). — *Id., De principiis* I, 3, 3: *Sed et in Enoch libro his similia describuntur.* — *Id., De principiis* IV, 35: *Sed et in libro suo Enoch ita ait: „Ambulavi usque ad imperfectum“* (= *Henoch* 21, 1) . . . . *scriptum namque est in eodem libello dicente Enoch: „Universas materias perspexi“.* — *Id., in Numer. homil.* 28, 2 (*de la Rue* II, 384 = *Lommatzsch* X, 366): *De quibus quidem nominibus plurima in libellis, qui appellantur Enoch, secreta continentur et arcana: sed quia libelli isti non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi, interim nunc ea, quae ibi nominantur, ad exemplum vocare differamus.* — *Id., in Joannem tom.* VI *c.* 25 (*de la Rue* IV, 142 = *Lommatzsch* I, 241): *ὡς ἐν τῷ Ἐνὼχ γέγραπται, εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον.* — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 19: *Τοῦ δὲ τὸν πρῶτον παρ' Ἑβραίοις μῆνα περὶ ἰσημερίαν εἶναι, παραστατικὰ καὶ τὰ ἐν τῷ Ἐνὼχ μαθήματα.* — *Hilarius Comm. in Psalm.* 132 *c.* 6 (*ed. Zingerle* 1891) zitiert Henoch, ohne den Namen zu nennen, mit der Formel *fertur autem id, de quo etiam nescio cujus liber extat, quod angeli concupiscentes filias hominum etc.* — *Priscillian.* (um 380) rechtfertigt seinen Gebrauch des Buches als eines prophetischen durch Berufung auf die Autorität des Judas und Paulus (*ed. Schepss* 1889, *tract.* III *cap.* 56—57): *Quis est hic Enoc quem in testimonium profetiae apostolus Judas adsumpsit? . . . Aut fortassis Enoc profeta esse non meruit quem Paulus in epistula ad Hebraeos facta ante translationem testimonium habuisse testatur . . . De quo si non ambigitur et apostolis creditur quod profeta est etc.* — *Augustin.* muß zwar anerkennen: *scripsisse quidem nonnulla divine illum Enoch septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in epistula canonica Judas apostolus dicat*; er verwirft aber trotzdem *illa quae sub ejus nomine proferuntur et continent istas de gigantibus fabulas* (*de civ. dei* XV, 23, vgl. XVIII, 38). — *Hieronymus De viris illustr. c.* *Judas frater Jacobi parvam, quae de septem catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur etc.* — *Id., comment. in epist. ad Titum* 1, 12 (*Vallarsi* VII, 1, 708): *Qui autem putant totum librum debere sequi eum, qui libri parte usus sit, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit, inter ecclesiae scripturas recipere.* — *Cassianus* teilt in seinen *Collationes* VIII, 20—21 eine Erklärung von *Gen.* 6 aus dem Munde

eines Mönches Serenus mit, welche durch die Darstellung im Buch Henoch beeinflußt ist (*Lawlor*, *The book of Enoch in the Egyptian Church*, in: *Hermathena* XXX, 1904, *p.* 178—183). — *Georgius Syncellus* zitiert mehrere große Stücke (*Chron. ed. Dindorf* I, 20—23 und 42—47) mit folgenden Einführungsformeln: *ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου τοῦ Ἐνώχ* (I, 19), *ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων* (I, 20), *ἐκ τοῦ πρώτου λόγου Ἐνώχ* (I, 42), *ἐκ τοῦ πρώτου βιβλίου Ἐνὼχ περὶ τῶν ἐγρηγόρων* (I, 47). Es ist aber durch Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 249 ff. so gut wie erwiesen, daß er dieselben nicht direkt aus Henoch, sondern aus dem alexandrinischen Chronisten Panodorus (um 400 n. Chr.) geschöpft hat. Den Text der Stücke s. auch bei A. G. Hoffmann, Das Buch Henoch II, 887—916, und bei Dillmann, Das Buch Henoch S. 82—86. — In der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* steht das Buch Henoch unter den Apokryphen (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145. *Westcott, History of the Canon of the N. T.* 5. *ed.* 1881, *p.* 562. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 300. 317). — Ebenso auch in dem anonymen Kanonsverzeichnisse, welches Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegeben haben (s. unten V, 8). — *Constit. apost.* VI, 16: *καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως καὶ Ἐνὼχ καὶ Ἀδὰμ Ἠσαΐου τε καὶ Δαβὶδ καὶ Ἡλία καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά.* — Trotz der Verwerfung durch die offizielle Kirche hat sich das Buch aber in einzelnen Kreisen noch bis ins Mittelalter, ja bis zur Gegenwart erhalten (letzteres in der abessinischen Kirche). S. oben S. 268 und die folgenden Notizen über die vorhandenen Texte. — Mehr über die *testimonia patrum* s. bei *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 160—223. II, 55—61. Philippi, Das Buch Henoch S. 102 ff. *Lawlor*, *Early citations from the book of Enoch* (*Journal of Philology vol.* XXV, 1897, *p.* 164—225). *Martin*, *Le livre d'Hénoch* 1906, *p.* CXXIII—CXXXVI.

Der griechische Text von Kap. 1—32 (über dessen Entdeckung oben S. 269) ist zuerst mit allen Fehlern der Handschrift gedruckt in: *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caïre t.* IX, 1, *Paris* 1892 (hierin: *Bouriant*, *Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre*). Vgl. Theol. Litztg. 1892, 609. — Hiernach: *Lods*, *Le livre d'Énoch*, *Paris* 1892 (verbesserter Text mit wertvollem Kommentar, s. Theol. Litztg. 1893, 72). — Dillmann, Ueber den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches [mit Abdruck des berichtigten Textes] (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 1039—1054, 1079—1092) — *Charles*, *The book of Enoch*, *Oxford* 1893 (gibt *p.* 326—370 den Text des griechischen Fragmentes in ziemlich willkürlicher Behandlung). — Manche Fehler der ersten Lesung Bouriants sind berichtigt durch: Bensly, *The Academy* 1893, 11. *Febr. p.* 130. *Lods*, *L'évangile et l'apocalypse de Pierre . . . . avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch*, *Paris* 1893, *p.* 111—119. — Faksimile der ganzen Handschrift in Heliogravure: *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caïre t.* IX, 3, *Paris* 1893. — Emendationen zum griechischen Text: Jülicher, Gött. gel. Anzeigen 1895, S. 249 ff. (in der Anz. von Lods) und Radermacher, Philologus 59, 1900, S. 166—175. — Neuere Ausgaben: *Swete*, *The Old Test. in Greek according to the Septuagint vol.* III, *second edition* 1899, *p.* 789—809. Radermacher in Flemmings deutscher Übersetzung (1901) und Charles in seiner Ausg. des äthiopischen Textes (1906).

Ausgaben der äthiopischen Übersetzung: *Laurence, Libri Enoch versio Aethiopica, Oxoniae* 1838. — *Dillmann, Liber Henoch Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus, Lipsiae* 1851. — Außer den fünf von Dillmann benützten Handschriften waren damals noch drei andere in Europa vorhanden. Seitdem sind aber „noch mindestens 17 äthiopische Henoch-Handschriften nach Europa gekommen, darunter 10 im britischen Museum" (Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 443; von den Handschriften des britischen Museums sind 8 im englisch-abessinischen Kriege bei der Eroberung von Magdala 1868 in die Hände der Engländer gekommen). Eine der letzteren, aus dem 16. Jahrh., gibt einen besseren Text als die Masse der jüngeren, zu welchen auch die fünf von Dillmann benützten gehören. Mit Hilfe jener hat Charles in seiner englischen Übersetzung (1893, s. unten) zahlreiche Verbesserungen gegeben. Vgl. auch Charles' vorläufige Bemerkungen in *The Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 493—497. Es sind ihm aber von den obigen 25 Handschriften (5 + 3 + 17) 8 unbekannt geblieben. Darunter geben mindestens 3 denselben besseren Text wie jene älteste des britischen Museums. — Diese Notizen nach Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 442 ff. Ergänzend resp. berichtigend ist hinzuzufügen, daß man jetzt 26 Handschriften kennt, von welchen 5 den besseren Text geben. Auf diesem Materiale ruhen die neueren Ausgaben: 1. Flemming, Das Buch Henoch, äthiopischer Text (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, N. F. VII, 1) 1902. Hierzu die Kritiken von Duensing, Gött. gel. Anzeigen 1903, S. 623—632, und *Charles, American Journal of Theology* VII, 1903, *p.* 689—703. 2. *Charles, The ethiopic version of the book of Enoch edited from twentythree MSS. together with the fragmentary greek and latin versions* (*Anecdota Oxoniensia, Semitic Series Part* XI) *Oxford* 1906.

Ein lateinisches Fragment (*c.* 106), welches James in einer Handschrift des britischen Museums *saec.* VIII entdeckt hat, ist gedruckt bei Charles, *The book of Enoch* 1893 *p.* 372—375; besser bei James, *Apocrypha Anecdota* [= *Texts and Studies ed. by Robinson vol.* II *No.* 3, 1893] *p.* 146—150, auch in Charles' Ausg. des äthiopischen Textes, 1906. — Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 2, 1892, S. 797—801, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons V, 1893, S. 158) hat nachgewiesen, daß ein Zitat aus Henoch, welches sich in der unter Cyprians Werken überlieferten Schrift *ad Novatianum c.* 16 findet, nicht aus dem Judasbrief, sondern aus einem lateinischen Text des Buches Henoch selbst geschöpft ist.

Moderne Übersetzungen: 1) englische: *Laurence, The book of Enoch the prophet, an apocryphal production supposed to have been lost for ages, but discovered at the close of the last century in Abyssinia, now first translated from an ethiopic M. S. in the Bodleian library, Oxford* 1821. — *Schodde, The book of Enoch, transl. with introduction and notes, Andover* 1882. — *Charles, The book of Enoch translated from Professor Dillmann's ethiopic text emended and revised in accordance with hitherto uncollated ethiopic MSS. and with the Gizeh and other greek and latin fragments which are here published in full, edited with introduction, notes, appendices and indices. Oxford* 1893 (das Hauptverdienst dieser Arbeit ist die Heranziehung der Handschriften des Britischen Museums, darunter einer, welche einen besseren Text gibt als die von Dillmann benützten; doch vgl. die Rez. von Dillmann, Theol. Litztg. 1893, 442 bis 446). — 2) Deutsche Übersetzungen: Hoffmann (Andreas Gottlieb), Das Buch Henoch in vollständiger Uebersetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excursen, 2 Thle. Jena 1833—1838.

— Dillmann, Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. Leipzig 1853. — Beer in: Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, II, 217—310 (mit Einleitung und reichhaltigen Anmerkungen). — Flemming in: Das Buch Henoch herausg. von Flemming und Radermacher 1901 (in der Berliner Sammlung der griech. Kirchenväter). Hierzu: Beer, Theol. Litztg. 1901, 441 ff. Gunkel, Berliner philol. Wochenschrift 1903, 199—204. — 3) Französische: *Migne*, *Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 393—514; vgl. *ibid. t.* II, 1858, *col.* 223*sq.* — *Martin*, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le text éthiopien*, *Paris* 1906 (mit reichhaltigen Prolegomenis *p.* I—CLI). — 4) Eine russische Übersetzung veröffentlichte Smirnov 1888 (nach der Notiz in der Theol. Litztg. 1908, 133).

Rückübersetzung ins Hebräische: Lazarus Goldschmidt, Das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetzt, mit einer Einleitung und Noten versehen, Berlin 1892 (hierüber: *Revue des études juives t.* XXV, 1892, *p.* 123—125, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 325—329, Bachmann, Alttestamentliche Untersuchungen I, 1894, Beer in Kautzschs Apokryphen II, 220 Anm.).

Kritische Untersuchungen (vgl. auch die Literaturverzeichnisse bei Goldschmidt, Das Buch Henoch aus dem Aethiop. in die urspr. hebr. Abfassungsspr. zurückübers. 1892, S. XXI—XXVI, *Charles*, *The book of Enoch* 1893, *p.* 9—21, Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1898, S. 212—217, *Martin*, *Le livre d'Hénoch* 1906, *p.* LXIII—LXXVII und CXLI—CLI). — Laurence in seiner engl. Übersetzung. — Hoffmann (Andr. Gottl.), Art. „Henoch" in Ersch und Grubers Enzykl. Sekt. II Bd. 5 (1829) S. 399—409. Ders. in seiner deutschen Übersetzung. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Gesch. des Urchristenthums, Bd. 1—2, 1838) I, 93—109. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 162 ff. — Krieger (Lützelberger), Beiträge zur Kritik und Exegese, Nürnberg 1845. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 89—144; vgl. 1071—1073. — Hofmann (J. Chr. K.), Ueber die Entstehungszeit des Buches Henoch (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Bd. VI, 1852, S. 87—91). Ders., Schriftbeweis (2. Aufl.) I, 420—423. Ders, Die heil. Schrift N. T.s zusammenhängend untersucht VII, 2, S. 205 ff. — Dillmann in seiner deutschen Übersetzung. Ders., in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 308—310. Ders., Zeitschr. der DMG. 1861, S. 126—131. Ders., in Schenkels Bibellex. III (1871) S. 10—13. Ders., in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII (1883) S. 350—352. — Ewald, Abhandlung über des aethiopischen Buches Henókh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. VI, 1853—1855, hist.-phil. Classe S. 107—178. Auch als Separatabdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. IV, 451 ff. — Weiße, Die Evangelienfrage (1856) S. 214 bis 224. — Köstlin, Ueber die Entstehung des Buchs Henoch (Theol. Jahrbücher 1856, S. 240—279, 370—386). — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 91—184. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. Bd. III, 1860, S. 319—334. IV, 1861, S. 212—222. V, 1862, S. 216—221. XV, 1872, S. 584—587. — Volkmar, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch nach dem äthiopischen Text (Zeitschr. der DMG. Bd. XIV, 1860, S. 87—134, 296). Ders. in der Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. IV, 1861, S. 111—136, 422 ff. V, 1862, S. 46 ff. Ders., Eine Neutestamentliche Entdeckung und deren Bestreitung, oder die Geschichts-Vision des Buches Henoch im Zusammenhang, Zürich 1862. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben, Jahrg. III, 1864/65,

S. 196—204. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 35—64. — *Sieffert, Nonnulla ad apocryphi libri Henochi originem et compositionem nec non ad opiniones de regno Messiano eo prolatas pertinentia, Regimonti Pr.* 1867 (dasselbe auch unter dem Titel: *De apocryphi libri Henochi origine et argumento, Regimonti Pr. s. a.*). — *Hallévi, Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Enoch* | (*Journal asiatique* 1867, *avril-mai p.* 352 bis 395). — Philippi, Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe, Stuttg. 1868. — Wittichen, Die Idee des Menschen (1868) S. 63—71. Ders., Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 118—133, 145—148, 149 f. — Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen, mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba-Hypothese (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T., Bd. II, Heft 2, 1872, S. 163—246). — *Vernes, Histoire des idées messianiques* 1874, *p.* 69—117, 264—270. — *Tideman, De apocalypse van Henoch en het Essenisme* (*Theol. Tijdschrift* 1875, *p.* 261 bis 296). — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 17—73. — Lipsius, Art. „Enoch" in: *Smith and Wace, Dictionary of christian biography vol.* II (1880) *p.* 124—128. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.s § 498—500. — Wieseler, Zur Abfassungszeit des Buchs Henoch (Zeitschr. der DMG. 1882, S. 185—193). — Friedlieb, Das Leben Jesu Christi des Erlösers (1887) S. 126 bis 151. — Pfleiderer, Das Urchristenthum (1887) S. 310—318. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu 1888, S. 7—16 (2. Aufl. 1892, S. 8—19) 3. Aufl. 1. Hälfte unter dem Titel: Die Messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 10—24. — Oskar Holtzmann in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 416—429, 483—490. — *Deane, Pseudepigrapha* (*Edinburgh* 1891) *p.* 49—95. — *Thomson, Books which influenced Our Lord and his apostles* (*Edinburgh* 1891) *p.* 225—248, 389—411. — Hilgenfeld, Der Menschensohn-Messias (Zeitschr. für wiss. Theol. 1892, S. 445 bis 464). — *Faye, Les apocalypses juives* (1892) *p.* 28—33, 205—216. — Lods in seiner Ausgabe des griechischen Fragmentes (1892). — Charles in seiner englischen Übersetzung (1893). — Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse (1893) S. 216—221 [findet griechische Einflüsse bei Henoch, namentlich in der Wandlung der Scheol zur Hölle]. — Büchler, Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 39, 1895, S. 11—23). — *Eerdmans, De uitdrukking „zoon des menschen" en het boek „Henoch"* (*Theol. Tijdschr.* 1895, *p.* 49—71). — *van Manen, De „zoon des menschen" by Henoch* (*Theol. Tijdschr.* 1895, *p.* 263—267). — Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, S. 42—48. — Clemen, Die Zusammensetzung des Buches Henoch *etc.* (Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 211—227). — *Charles* in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 705—708 (Art. *Enoch*), III, 1900, *p.* 556 *sq.* (Art. *Noah, book of*). Ders., *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 220—225 (Art. *Apocalyptic Literature* § 18—32). — Beer, Einleitung zu seiner Übersetzung in Kautzschs Apokr. II, 217—235. Ders. in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 237 bis 242. — *van Loon, Eschatologieën van den Hasmoneëntijd volgens het boek Henoch* (*Theol. Tijdschr.* 1902, *p.* 421—463). — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 12—21. — Barth, Die Tendenz des Buches Henoch (Schweizer theol. Zeitschr. 1905, S. 137—157). — Martin, Prolegomena zu seiner Übersetzung 1906. — Appel, Die Komposition des äthiopischen Henochbuches (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie X, 3) 1906. Dazu: Theol. Litztg. 1907, 263—265. — *Burkitt, Four notes on the book of Enoch* (*Journal of Theol. Studies* 1907, *p.* 444—447). — *Gry, La composition littéraire des paraboles*

d'Hénoch (*Le Muséon Nouv. Série vol.* IX, *Louvain* 1908, *p.* 27—71, vgl. hierüber *Lagrange p.* 87). — *Lagrange*, *Le Messianisme chez les juifs* 1909, *p.* 60—131 *passim.*

b) Das slavische Henochbuch.

Die Kunde von einem in slavischer Sprache erhaltenen Henochbuch ist in weitere theologische Kreise erst durch die Notizen von Kozak und Bonwetsch gedrungen[55]. Die Texte selbst lagen damals schon seit längerer Zeit gedruckt vor. Nach einer südrussischen Handschrift vom J. 1679 n. Chr. hat Popov im J. 1880 ein slavisches Henochbuch herausgegeben. Eine bedeutend kürzere Rezension desselben Buches gab Novaković nach einer serbischen Handschrift des 16. Jahrh. im J. 1884 heraus. Für Nicht-Slavisten wurden diese Texte erst zugänglich durch die englische Übersetzung von Morfill und Charles (1896) und durch die deutsche | von Bonwetsch (1896). Letzterer konnte für den kürzeren Text noch eine Wiener Handschrift vergleichen. Der kürzere Text darf im allgemeinen als ein Auszug aus dem längeren angesehen werden, ist aber auch von Wert, da seine Vorlage nicht identisch war mit der uns erhaltenen längeren Rezension. Bonwetsch hat beide Texte getrennt in deutscher Übersetzung vorgelegt.

Daß die Vorlage dieses slavischen Textes griechisch war, zeigt am deutlichsten *c.* 30, 13, wo es von *Ἀδάμ* heißt, daß sein Name zusammengesetzt sei aus Osten, Westen, Süden und Norden (*ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία*)[56]; außerdem der Umstand, daß nicht die Zahlen des masorethischen Textes, sondern die der LXX gebraucht werden.

Das Buch ist zwar von unserem äthiopischen Henoch abhängig, aber doch nicht etwa bloß eine freie Bearbeitung desselben, sondern ein selbständiges Werk.

Der Inhalt zerfällt in drei Hauptabschnitte. Im ersten Abschnitt (*c.* 4—21) erzählt Henoch seine Reise durch die sieben Himmel. Er wird von zwei Engeln in den ersten Himmel erhoben,

---

55) Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 132f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 1893, S. 913f.

56) Diese geistreiche Deutung kommt auch sonst vor, s. *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test* I, 49 *sq.* II, 39. *Miscellanea Tironiana ed. Schmitz*, 1896, S. 36 (vgl. die Anzeige von Dobschütz, Theol. Litztg. 1897, 137). Geffcken zu *Orac. Sibyll.* III, 24—26 (wo sie sich ebenfalls findet). — Über das Alter der Akrostichis überh. s. Diels, Sibyllinische Blätter 1900, S. 25—37. Graf, Art. „Akrostichis" in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1200 ff. *Abrahams*, Art. *Acrostics* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 171 *sq.* *Leclercq*, Art. *Acrostiche* in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* I, 1, 1907, *col.* 356—372.

dann in den zweiten, dritten, vierten, bis zum siebenten[57]. Es wird genau berichtet, was er in jedem geschaut hat. Der Inhalt dieses Abschnittes berührt sich sehr stark mit dem äthiopischen Henoch. Vielfach sind es dieselben Materien, die hier und dort geschildert werden. Aber der Stoff ist doch in sehr freier Weise verwendet. Namentlich ist der Schematismus, in welchen derselbe gebracht wird, neu. Denn von sieben Himmeln ist im äth. Henoch nicht die Rede, und es wird überhaupt nicht gesagt, daß alle die interessanten Dinge, welche Henoch sieht, sich im Himmel befinden. Im slavischen Henoch werden sie aber alle auf die sieben Himmel verteilt, was bei einigen derselben schlecht paßt, so daß man sieht, wie dieser Schematismus erst nachträglich an den Stoff herangebracht ist. Bemerkenswert ist, daß im dritten Himmel sich das Paradies befindet (*c.* 8), wobei man unwillkürlich an II Kor. 12, 2—4 erinnert wird; nur sagt Paulus freilich, daß er vom dritten Himmel aus in das Paradies entrückt worden sei, wonach also das Paradies sich über dem dritten Himmel befindet. |

Einen zweiten Abschnitt bildet *c.* 22—38. Henoch darf unmittelbar vor Gott hintreten, zu welchem Zwecke er seiner irdischen Kleider entkleidet und mit einem himmlischen Gewande angetan wird. Gott selbst offenbart ihm nun den Hergang bei der Schöpfung und die Geschichte des Menschengeschlechtes bis zur Zeit Henochs. Der Schöpfungsbericht schließt sich an Gen. 1 an, ist aber ziemlich stark gnostisierend ausgeschmückt und dadurch von besonderem Interesse. Die sieben Planeten werden mit griechischen Namen genannt: Kruno, Aphrodite, Ares, Sonne, Zeus, Hermes, Mond (30, 3). Die Geschichte der Menschen, welche durch Gott dem Henoch erzählt wird, schließt mit der Ankündigung, daß Gott wegen des Götzendienstes und der Unzucht, in welche die Menschen verfallen sind, nun das Strafgericht der Flut über sie herbeiführen werde. Nach Empfang dieser Offenbarungen wird Henoch auf die Erde zurückgebracht.

Den letzten Abschnitt (*c.* 39—66) bilden Lehr- und Mahnreden Henochs an seine Kinder. Henoch weist auf die Wichtigkeit der Bücher hin, die er auf Grund der empfangenen Offenbarungen geschrieben hat (366 an der Zahl, *c.* 23, 6. 68, 2) und hält seinen Kindern Moralpredigten mannigfachen Inhaltes. Hier finden sich starke Berührungen mit Sirach, während an den äthiopischen Henoch in diesem und im vorhergehenden Abschnitt nur noch ver-

57) Die kurze Erwähnung eines 8., 9. u. 10. (*c.* 21, 6. 22, 1), welche in Widerspruch mit dem Übrigen steht und in ganz anderer Form auftritt, ist offenbar späterer Einschub.

einzelte Anklänge vorkommen. — Mit einem kurzen Bericht über Henochs Aufnahme in den Himmel (*c.* 67) und einem Rückblick auf sein Leben (*c.* 68) schließt das Buch.

Im ganzen Buche findet sich nichts spezifisch Christliches, wohl aber manches, was nur bei einem jüdischen Verfasser verständlich ist. Die Tieropfer werden als bestehende Sitte vorausgesetzt 59, 1—2: „Welcher frevelt gegen die Seelen der Tiere, der frevelt gegen seine eigene Seele, weil der Mensch herzubringt von reinen Tieren, ein Opfer zu machen wegen der Sünde, damit er habe Heilung seiner Seele. Und wenn sie darbringen zum Opfer von reinen Tieren und Vögeln, so ist Heilung dem Menschen, er heilt seine Seele". Dabei wird betont, daß beides zusammen sein müsse, das Darbringen des Opfers und die rechte Gesinnung; eines ohne das andere hat keinen Wert. 61, 4: „Wenn ein Mensch einen guten Gedanken in sein Herz setzt, zu bringen Gaben vor das Angesicht des Herrn von seinen Arbeiten, und seine Hände vollbringen ihn nicht, dann wendet der Herr sein Antlitz von der Arbeit seiner Hände. Wenn aber seine Hände es vollbringen und sein Herz murrt, ... so hat er auch keinen einzigen Erfolg". 62, 1: „Selig ist der Mensch, welcher in seiner Geduld seine Gabe mit Glauben vor das Angesicht des Herrn bringt, denn dieser wird | Vergebung der Sünden finden". 66, 2: „Bringet jedes gerechte Opfer vor das Angesicht des Herrn, aber das ungerechte haßt der Herr". Von Methusala wird berichtet, daß er nach Henochs Hingang ein Stieropfer dargebracht habe (68, 5). Nicht einheitlich scheint die Stelle *c.* 45 zu sein: „Wenn einer eilig ist, ein Opfer zu bringen vor dem Angesicht des Herrn, in bezug auf dies Opfer ist auch der Herr eilig durch Sammeln seines Werkes [und tut kein gerechtes Gericht]. Welcher mehrt den Leuchter vor dem Angesicht des Herrn, dessen Vorratskammer mehrt der Herr in dem Reich des Höchsten. [Bedarf der Herr Brot oder Lichter oder Schlachtopfer oder irgendwelche andere Opfer? Das ist nichts. Sondern Gott begehrt ein reines Herz, und mit allem dem prüft er das Herz des Menschen]". Die eingeklammerten Sätze können zwar jüdisch sein, denn sie reproduzieren nur prophetische Gedanken. Da sie aber im Gegensatz zum übrigen Text stehen, sind sie wohl als Einschub eines christlichen Überarbeiters zu betrachten.

Nach dem Bisherigen ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß die Hauptmasse des Buches jüdischen Ursprunges ist (wie auch die Herausgeber angenommen haben); aber es muß mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit christlicher Überarbeitung gerechnet werden. Ungewiß bleibt daher, ob manche Sittensprüche, welche

stark an die Grundgedanken des Evangeliums erinnern, dem jüdischen Verfasser oder einem christlichen Überarbeiter angehören. Christlichen Eindruck macht namentlich die Polemik gegen die Wiedervergeltung 50, 4. 66, 6. Anderes, was auf dieser Linie liegt, geht doch nicht über die Moral des Siraciden hinaus, wie die Empfehlung des Almosengebens (50, 5. 51, 1—2) und der Wohltätigkeit (63, 1). — Für den jüdischen Ursprung des Ganzen sprechen auch die hebräischen Monatsnamen (Sivan 48, 2. 68, 1. 3; Thevad, d. h. טבת 48, 2), die Empfehlung des dreimaligen täglichen Tempelbesuches (51, 4: „Des Morgens und Mittags und am Abend ist es gut, in das Haus des Herrn zu gehen um des Ruhmes eures Schöpfers willen") und die Verfluchung dessen, „welcher umkehrt die Festsetzungen seiner Vorfahren" (52, 10).

Wenn das Ganze jüdischen Ursprungs ist, dann sind auch gewisse Grenzen für die Abfassungszeit gegeben. Später als gegen Ende des ersten oder am Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts sind jüdische Schriften, soviel wir wissen, nicht mehr von der christlichen Kirche als Erbauungsschriften rezipiert worden. Dies wird also der *terminus ad quem* für die Abfassungszeit unserer Schrift sein. Es kommt dazu, daß auf die Zerstörung des Tempels nirgends hingewiesen wird, obwohl von Opfern die Rede ist. Sehr willkommen wäre es, wenn sich die Benützung unseres Buches | in anderen jüdischen oder altchristlichen Schriften nachweisen ließe. Charles (und nach ihm auch Bonwetsch) hat eine solche in den Testamenten der zwölf Patriarchen angenommen. Ich glaube mit Unrecht. Keine der neun Stellen, an welchen in diesen Testamenten auf eine Schrift Henochs verwiesen wird, läßt sich als Bezugnahme auf unser slavisches Buch begreifen[58]. Gegen eine Bekanntschaft der Testamente mit dem slavischen Henoch sprechen auch die Ausführungen über die sieben Himmel. Im slavischen Henoch wird sehr ausführlich geschildert, was in jedem der sieben Himmel vorhanden ist. Eine ähnliche, wenn auch viel kürzere Beschreibung findet sich *Test. Levi c.* 2—3. Wenn ersterer die Vorlage für letzteres gebildet hätte, so müßten doch die Hauptpunkte übereinstimmend angegeben sein. Aber die Beschreibung ist nicht in einem einzigen Punkte parallel; der Inhalt aller sieben Himmel wird *Test. Levi* 3 abweichend von *Henoch slav.* angegeben. Auch die patristischen Zitate aus dem slav. Henoch, welche Charles gefunden zu haben glaubt, sind sehr unsicher. Man wird daher gut tun, mit der oben ange-

58) S. das Verzeichnis der neun Stellen oben S. 283 und zur Würdigung derselben auch Theol. Litztg. 1896, 349 f.

gebenen Zeitgrenze sich zu begnügen. Das Buch ist ein Nachtrieb der Henoch-Literatur, aber doch noch so alt, daß es von der christlichen Kirche rezipiert wurde.

Berührungen mit unserem Henoch finden sich in einer anonymen, aus byzantinischer Zeit stammenden Beschreibung des Himmels und der Hölle, welche Radermacher herausgegeben hat (*Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula ed. Radermacher* 1898, in: Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche, herausg. von Bonwetsch und Seeberg III, 2). Die Berührungen sind aber von der Art, daß man keineswegs mit solcher Sicherheit, wie es von Radermacher geschieht, unseren Henoch als die Urquelle des Anonymus betrachten kann.

The book of the Secrets of Enoch, translated from the Slavonic by Morfill, and edited with introduction, notes and indices by Charles, Oxford 1896 (vgl. Theol. Litztg. 1896, 153). — Bonwetsch, Das slavische Henochbuch (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Klasse, Neue Folge Bd. I Nr. 3). Berlin 1896. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 1897, S. 564 (nimmt zuviel von Charles an). — Charles in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 708—711. Ders. in: *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 225—228 (Art. *Apocalyptic Literature* § 33—41).

3. Die *Assumptio Mosis.*

Aus einer Stelle des Origenes (*De princip.* III, 2, 1) wußte man längst, daß die im Briefe Judä (*Jud.* 9) berührte Sage von einem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis aus einer apokryphischen *Adscensio Mosis* entnommen ist. Auch sonst hatte man von dieser *Ἀνάληψις Μωυσέως* einige Kunde durch Zitate bei Kirchenvätern und späteren Schriftstellern (s. unten). Aber erst in neuerer Zeit wurde ein großes Stück davon von Ceriani auf der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand in altlateinischer Übersetzung aufgefunden und im ersten Hefte seiner | *Monumenta* (1861) veröffentlicht. Das Bruchstück ist zwar ohne Titel. Aber die Identität mit der alten *Ἀνάληψις Μωυσέως* erhellt aus folgendem Zitate (*Gelasii Cyziceni Commentarius actorum concilii Nicaeni lib.* II *c.* 18, bei *Mansi*, *Sacrorum conciliorum collectio t.* II *col.* 844, auch bei *Fabric.* I, 845): *Μέλλων ὁ προφήτης Μωσῆς ἐξιέναι τὸν βίον, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωσέως, προσκαλεσάμενος Ἰησοῦν υἱὸν Ναυῆ καὶ διαλεγόμενος πρὸς αὐτὸν ἔφη· Καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην.* Diese Worte finden sich nämlich in dem Cerianischen Bruchstücke 1, 14: *itaque excogitavit et invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius*[59]. — Seit der Veröffentlichung durch Ceriani wurde

59) Angesichts dieses bestimmten Zeugnisses ist es schwer verständlich,

die Schrift herausgegeben von Hilgenfeld (*Clementis Romani epist.* 1866, 2. *ed.* 1876), Volkmar (lat. und deutsch 1867), Schmidt und Merx (Merx' Archiv 1868), Fritzsche (*Libri apocr.* 1871), Charles (lat. und englisch 1897) und Clemen (1904). Ein Rückübersetzung ins Griechische, aus welchem die lateinische Übersetzung geflossen ist, gab Hilgenfeld (Zeitschr. 1868, und *Messias Judaeorum* 1869); eine deutsche Übersetzung mit Kommentar Clemen (in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. des A. T. 1900).

Der Inhalt der Schrift ist folgender (wir zitieren nach der Kapiteleinteilung Hilgenfelds, welche nur von Volkmar verlassen, von Schmidt-Merx, Fritzsche, Charles und Clemen aber beibehalten ist; die Verseinteilung ist von Fritzsche):

c. 1, 1—9. Einleitung, wonach das Folgende angesehen sein will als eine Ansprache, welche Moses an Josua hielt, als er diesen zu Ammon jenseits des Jordan zu seinem Amtsnachfolger einsetzte. 1, 10—17. Moses eröffnet dem Josua, daß die Zeit seines Lebens abgelaufen sei und er hingehe zu seinen Vätern. Als Vermächtnis übergibt er ihm Weissagungsbücher, welche Josua an einem von Gott bestimmten Orte aufbewahren soll. 2. Moses weissagt dem Josua in wenigen kurzen Zügen die Geschichte Israels vom Einzug in Palästina bis zum Untergang der Reiche Israel und Juda. 3. Ein König (Nebukadnezar) wird vom Osten kommen und wird Stadt und Tempel mit Feuer zerstören und die Einwohner mit | sich wegführen in sein Reich. Die Weggeführten werden sich dann dessen erinnern, daß dies alles schon von Moses geweissagt worden ist. 4. Infolge der Fürbitte eines Mannes, der über ihnen ist (des Daniel), wird Gott sich wiederum ihrer erbarmen und wird einen König (den Cyrus) erwecken, daß er sie in ihre Heimat entlasse. Einige Teile der Stämme werden zurückkehren und werden die Stätte erneuern und werden in der Treue verharren, aber traurig und seufzend, weil sie nicht opfern können dem Herrn ihrer Väter[60]. 5. Und das Strafgericht wird kommen über ihre

wie Burkitt (*Cambridge University Reporter, June* 14, 1898) die Ansicht, daß das von Ceriani herausgegebene Fragment ein Stück der Ἀνάληψις Μωυσέως sei, als völlig unbewiesen bezeichnen konnte. Er selbst erklärte es für ein Stück des Buches der Jubiläen, weil es im *codex Ambrosianus* auf das lateinische Bruchstück des Buches der Jubiläen folgt und weil das Datum für den Tod des Moses mit der Chronologie des B. der Jubiläen stimme. Diese schwachen Gründe können das obige äußere Zeugnis um so weniger aufwiegen, als das Stück im äthiopischen Text des B. der Jubiläen fehlt und auch seinem Inhalte nach gar nicht in dessen Zusammenhang paßt. Burkitt selbst hat seine Ansicht nicht festgehalten (*Hastings' Dictionary* III, 1900, *p.* 448).

60) Der Verfasser scheint den Opferkultus des zweiten Tempels nicht als

Könige (die heidnischen Machthaber) [oder durch ihre Könige, lat.: *de reges*]. Und sie selbst (die Juden) werden uneins werden hinsichtlich der Wahrheit[61]. Und es werden den Altar beflecken solche, die nicht Priester sind, sondern Sklaven von Sklaven geboren. Und ihre Schriftgelehrten (*magistri* [*et*] *doctores eorum*) werden parteiisch sein und das Recht verkehren. Und ihr Land wird voll sein von Ungerechtigkeit. 6. Dann werden ihnen Könige erstehen und Priester des höchsten Gottes genannt werden und werden doch Frevel üben vom Allerheiligsten aus (es sind damit deutlich die Hasmonäer gemeint). Und ihnen wird nachfolgen ein frecher König, der nicht sein wird vom Geschlechte der Priester, ein verwegener und gottloser Mensch. Und er wird jene richten, wie sie es verdienen. Er wird ausrotten ihre Angesehenen mit dem Schwerte; und wird an unbekannten Orten begraben ihre Leiber, so daß niemand weiß, wo ihre Leiber sind[62]. Er wird töten Alte und Junge und nicht schonen. Dann wird große Furcht vor ihm sein unter ihnen in ihrem Lande; und er wird unter ihnen Gericht halten, wie es die Ägypter unter ihnen getan haben, vierunddreißig Jahre lang (selbstverständlich geht dies alles auf Herodes den Großen). Und er wird Söhne hervorbringen, welche als seine Nachfolger kürzere Zeit herrschen werden. In ihr Land werden Kohorten kommen und ein mächtiger König des Abendlandes (Quintilius Varus), der sie unterwerfen und gefangen nehmen und einen Teil ihres Tempels durch Feuer zerstören wird; einige wird er kreuzigen um ihre Stadt[63]. 7. Darnach wird das Ende der Zeiten eintreten. Es wird enden der Lauf, wann vier Stunden gekommen sein werden ..... (hier folgen in der Handschrift mehrere kaum lesbare Zeilen). Und es werden herrschen unter ihnen verderbliche und gottlose Menschen, welche sagen, sie seien gerecht.

den wahren anzuerkennen, weil er unter heidnischer Obhut stand und von griechenfreundlichen Priestern verwaltet wurde.

61) Hilgenfeld hat richtig erkannt, daß mit *Et ipsi dividentur ad veritatem* ein neuer Satz zu beginnen ist. Den Text haben Schmidt und Merx glücklich hergestellt durch *Καὶ αὐτοὶ διαμερισθήσονται πρὸς τὴν ἀλήθειαν* (vgl. *Ev. Luc.* 11, 17).

62) Vgl. *Antt.* XV, 10, 4: *πολλοὶ δὲ καὶ φανερῶς καὶ λεληθότως εἰς τὸ φρούριον ἀναγόμενοι, τὴν Ὑρκανίαν, ἐκεῖ διεφθείροντο.*

63) Die Stelle lautet nach Fritzsches Emendation: *Et producet natos, (qui su)ccedentes sibi* [= *ei*] *breviora tempora dominarent* [*cod. donarent*]. *In partes eorum cohortes* [*cod. mortis*] *venient et occidentis rex potens, qui expugnabit eos, et ducet captivos, et partem aedis ipsorum igni incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum.* — Vgl. in betreff des Tempelbrandes *Antt.* XVII, 10, 2; in betreff der Kreuzigungen *Antt.* XVII, 10, 10. Es handelt sich also um den Varus-Krieg vom J. 4 vor Chr.

Trügerische Menschen sind sie, die nur sich zu Gefallen leben, verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Stunde des Tages Liebhaber von Gelagen, Schlemmer der Kehle ..... (folgt wieder eine Lücke). Sie verschlingen die Güter der Armen und sagen, daß sie dies aus Erbarmen tun. Ihre Hände und Sinne treiben Unreines, und ihr Mund redet Ungeheures; und dazu sagen sie: Rühre mich nicht an, auf daß du mich nicht verunreinigest .... 8. Es wird kommen über sie Rache und Zorn, wie solcher nicht war unter ihnen von Anfang an bis zu der Zeit, da er ihnen erwecken wird [*suscitauit* = *suscitabit*] einen König der Könige, der die Bekenner der Beschneidung kreuzigt und ihren Knaben die Vorhaut überziehen läßt und sie zwingt, öffentlich zu tragen die unreinen Götzenbilder und zu schmähen das Wort. 9. Dann, wenn jener ein Edikt erläßt, wird ein Mann vom Stamme Levi, dessen Name sein wird *taxo*, welcher sieben Söhne hat, der wird zu diesen sagen: Sehet, meine Söhne, es ist eine abermalige Rache gekommen über das Volk, eine grausame, ohne Erbarmen. Denn welches Volk von Gottlosen hat je so Großes erduldet, wie uns getroffen hat. Nun höret, meine Söhne, und lasset uns dieses tun: Lasset uns drei Tage fasten und am vierten gehen in eine Höhle, welche auf dem Felde ist, und lieber sterben, als die Gebote unseres Herrn, des Gottes unserer Väter, übertreten[64]. 10. Und dann wird

64) Die Auffassung von *Cap.* 8—9 hängt davon ab, ob man die überlieferte Lesart *suscitauit* beibehält oder in *suscitabit* verbessert. Für ersteres scheint zu sprechen, daß hier die Maßregeln des Antiochus Epiphanes geschildert werden. Dann wäre also an diese erinnert (vom Standpunkt Mosis aus freilich in Form der Weissagung) und gesagt: es wird in der Endzeit eine ähnliche Verfolgung kommen. Liest man aber *suscitabit*, dann wäre direkt das Auftreten eines Verfolgers geweissagt, der es ähnlich macht wie Antiochus Epiphanes. Während ich früher der ersteren Auffassung gefolgt bin, scheint mir jetzt die letztere den Vorzug zu verdienen; denn *c.* 8—9 gehört eng zusammen, in *c.* 9 aber ist die Verfolgung als *altera* bezeichnet offenbar mit Rücksicht auf die des Antiochus Epiphanes. Die Verfolgung der Endzeit ist ähnlich wie die des Antiochus Epiphanes, aber doch noch schlimmer (*c.* 8: *ultio et ira quae talis non fuit*). Nur so schließt sich auch *c.* 10 ungezwungen an. — Das Verbergen in der Höhle hat nicht nur den Zweck, sich der Verfolgung zu entziehen, sondern auch den, die ungehinderte Beobachtung des Gesetzes zu ermöglichen; vgl. I *Makk.* 2, 31: *κατέβησαν .... εις τοὺς κρύφους ἐν τῇ ἐρήμῳ.* II *Makk.* 6, 11: *συνδραμόντες εἰς τὰ σπήλαια λεληθότως ἄγειν τὴν ἑβδομάδα.* *ibid.* 10, 6: *τὴν τῶν σκηνῶν ἑορτὴν ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ ἐν τοῖς σπηλαίοις θηρίων τρόπον ἦσαν νεμόμενοι*, dazu die rabbinischen Sagen über Simon ben Jochai (Grätz, Gesch. der Juden IV, 470ff. Hamburger, Real-Enc. II, 1128f. Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 73); im allgemeinen auch Lucius, Der Essenismus S. 128. — Über das rätselhafte *taxo* hat man sich unnötigerweise die Köpfe zerbrochen. Es liegt ohne Zweifel Textverderbnis vor. Unbegreiflich aber ist es, wie Hilgenfeld dar-

erscheinen sein Reich unter aller | seiner Kreatur. Dann wird der Teufel ein Ende haben, und die Traurigkeit wird mit ihm dahin sein. Denn erheben wird sich der Himmlische von dem Sitze seines Reiches. Und die Erde wird erzittern; die Sonne wird ihr Licht nicht geben, und die Hörner des Mondes werden gebrochen werden. Denn es erscheinet Gott, der Höchste, und strafet die Völker. Dann wirst du glücklich sein, Israel, und Gott wird dich erhöhen. — Und du, Josua (mit diesen Worten wendet sich Moses wieder an den Angeredeten) bewahre diese Worte und dieses Buch. Ich aber werde zur Ruhe meiner Väter gehen. — In Kap. 11 wird nun erzählt, wie nach dieser Rede sich Josua an Moses wandte und klagte über dessen bevorstehenden Weggang und über seine eigene Schwäche und Unfähigkeit im Vergleich zu der großen Aufgabe, die ihm gestellt sei. Darauf wird Kap. 12 noch berichtet, daß Moses den Josua ermahnte, seine Kraft nicht zu unterschätzen und an der Zukunft seines Volkes nicht zu verzweifeln, da es nach Gottes Ratschluß zwar um seiner Sünde willen viel gestraft, aber niemals ganz ausgerottet werden könne.

Hier bricht die Handschrift ab. Aber das Vorhergehende läßt erwarten, und die Fragmente bestätigen es, daß im folgenden noch die Hinwegnahme Mosis erzählt war, wonach die ganze Schrift den Titel *Ἀνάληψις Μωυσέως* erhielt. In diesem Schlusse der Schrift muß auch die Rede gewesen sein von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis; welcher Streit bekanntlich auch *Judae* 9 erwähnt wird.

Über die Abfassungszeit gehen die Ansichten ausein|ander. Ewald, Wieseler Drummond, Dillmann, Deane, Thomson, Faye, Charles, Clemen, Burkitt, Baldensperger (1903), Beer

---

unter den Messias hat verstehen können. Das wäre doch ein seltsamer Messias, der nichts Besseres zu tun hat, als sich in eine Höhle zu verkriechen, um dort untätig zu verharren. Nach Philippi freilich geht dies sogar auf Christus und seine Jünger (S. 177—180). Eher der Erwägung wert ist, was Charles (S. 36) beigebracht hat. Er erinnert an eine samaritanische Moseslegende, in welcher es heißt: daß ein Mann auferstehen würde „Levi" und sein Name sollte sein „Eiferer der Gemeinde" (Heidenheims Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik IV, 1871, S. 210). Hiernach vermutet er, daß חקסא korrumpiert ist aus חקנא „der Eiferer". Was von diesem „Eiferer" erzählt wird, ist freilich verworren und stimmt nicht mit dem über den *taxo* Bemerkten. — Interessant ist, worauf *Burkitt* (*Hastings' Dictionary of the Bible* III, 449) aufmerksam gemacht hat, daß der Name אלעזר „Gott hilft", wenn man für jeden Buchstaben den im Alphabet vorhergehenden einsetzt, das Wort תכסוק ergibt. Das ק am Schluß muß dann freilich erst durch Konjektur ergänzt werden. — Clemen (bei Kautzsch II, 326) erklärt *τάξων* „der Ordner".

setzen die Abfassung bald nach dem Tode des Herodes; Hilgenfeld glaubte das Jahr 44—45 nach Chr. berechnen zu können; Schmidt und Merx die Zeit zwischen 54—64 nach Chr.; Fritzsche und Lucius das sechste Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts nach Chr.; Baldensperger hat früher 50—70 nach Chr. angenommen, da er bereits versteckte Polemik gegen das Christentum in der Schrift fand; Langen setzte die Abfassung bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus (indem er Kap. 8 fälschlich auf dieses Ereignis deutete); Rosenthal in dieselbe Zeit, Hausrath unter Domitian, Philippi in das zweite christliche Jahrhundert (was bei ihm nur den Zweck hat, die Abfassung einem Christen zuschreiben zu können und das Verhältnis von *Judae* 9 zu unserem Apokryphum in sein Gegenteil zu verkehren, s. bes. S. 177. 182); Volkmar in das Jahr 137—138 nach Chr. (nach seiner bekannten Vorliebe für die Barkochbazeit). Viele der genannten Kritiker stützen ihre Berechnung auf die fast unlesbaren Zahlenbruchstücke des 7. Kapitels. Man sollte aber billig darauf verzichten, auf diese lückenhaften Zeilen irgend etwas zu bauen; und wenn wir außerdem keinen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit hätten, müßte man überhaupt jeden Versuch dazu aufgeben. Wir haben aber in der Tat zwei solcher Anhaltspunkte. 1) Gegen Ende von Kap. 6 ist deutlich gesagt, daß die Söhne des Herodes kürzere Zeit als ihr Vater (*breviora tempora*) herrschen werden. Bekanntlich haben aber Philippus und Antipas länger als ihr Vater regiert; und man merkt allen Kritikern, welche die Abfassung in eine spätere Zeit setzen, die Verlegenheit an, in welche sie angesichts dieser Worte geraten. Sie sind eben nur zu erklären unter der Voraussetzung, daß die Schrift noch in der ersten Zeit der Regierung jener Fürsten geschrieben ist. 2) Es ist so gut wie allgemein anerkannt, daß die letzten Sätze von Kap. 6 sich auf den Krieg des Varus im J. 4 vor Chr. beziehen[65]. Wenn nun Kap. 7 fortgefahren wird: *Ex quo facto finientur tempora*, so läßt dies doch keinen andern Schluß zu, als den, daß der Verfasser bald nach dem Varuskriege geschrieben habe. Die darauf folgenden Zahlenrätsel des 7. Kapitels können dann nicht eine Weiterführung der Geschichte enthalten, sondern sie bringen, nachdem die Geschichte bis auf die Gegenwart herabgeführt ist, | nachträglich noch eine Berechnung derselben. Nur ist bei ihrem

65) So **Hilgenfeld**, **Volkmar**, **Schmidt-Merx**, **Wieseler**, **Dillmann** u. a., auch **Langen**, Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3, Sp. 90 (mit Zurücknahme seiner früheren, völlig unhaltbaren Beziehung auf Pompejus; s. Judenth. in Paläst. S. 109).

lückenhaften Charakter jeder Deutungsversuch fruchtlos. Die Ansicht von Ewald, Wieseler, Drummond, Dillmann, Deane, Thomson, Faye, Charles usw. hinsichtlich der Abfassungszeit ist demnach sicher die richtige.

Über den Parteistandpunkt des Verfassers gibt uns teils Kap. 7, teils Kap. 9—10 Aufschluß. Die *homines pestilentiosi* nämlich, gegen welche in Kap. 7 polemisiert wird, sind keineswegs die herodianischen Fürsten (so Hilgenfeld); auch nicht die Sadduzäer (so Volkmar S. 105, Geiger S. 45f., Lucius S. 116ff., Charles S. 25); auch nicht die Sadduzäer und Pharisäer (so Wieseler S. 642f., indem er Vers 3—4 auf die Sadduzäer, Vers 6—10 auf die Pharisäer bezieht); sondern allein die Pharisäer, auf welche jedes Wort unverkennbar paßt (so Ewald, Gesch. V, 81, Schmidt-Merx S. 121, Philippi S. 176, Clemen S. 315; vgl. bes. *se esse justos* und *noli tange(re) ne inquines me*). Der Verfasser war also Gegner der Pharisäer; aber weder Essener, denn als solcher würde er nicht Kap. 7 die pharisäischen Reinigungen verspotten (*Jos. B. J.* II, 8, 10); noch Sadduzäer, denn nach Kap. 10 erwartet er sehnlichst den Anbruch eines transzendenten Reiches Gottes. Aber auch zur Partei der Zeloten kann er nicht gehört haben (wie ich früher mit Wieseler angenommen habe), denn dazu stimmt nicht das in *c.* 9 geschilderte Verhalten des Levi und seiner sieben Söhne, worin wir doch das Ideal des Verfassers zu erblicken haben. Dieses Ideal geht dahin: sich streng an das Gesetz zu halten, im übrigen aber die Hülfe in der Drangsalszeit allein von dem wunderbaren Eingreifen Gottes zu erwarten. Der Verfasser war also religiöser „Quietist", wie man nicht mit Unrecht gesagt hat (Charles, Burkitt, Clemen, ähnlich Baldensperger, Beer). Er gehört zu den Stillen im Lande, denen auch das führende vornehme Pharisäertum mit seiner Unlauterkeit und Veräußerlichung verhaßt war. Daher die vielfach an Worte Christi erinnernde Kritik in *c.* 7 (oder sollten hier christliche Interpolationen vorliegen?).

Daß der Standpunkt des Verfassers nicht der vulgärjüdische war, sieht man auch aus seiner Eschatologie. Diese läuft darauf hinaus, daß das Volk Israel in den Himmel versetzt wird[66]. Die Verwirklichung des Heiles für Israel erfolgt also nicht durch

66) Cap. 10, 9—10: *et altabit te deus et faciet te haerere caelo stellarum . . . . et conspicies a summo et videbis inimicos tuos in terra.* Die vorhergehenden Worte *et ascendes supra cervices et alas aquilae* können daher nicht bedeuten, daß Israel den römischen Adler besiegen werde (was allerdings das Ideal der Zeloten wäre), sondern daß es auf Adlers Flügeln in den Himmel erhoben werde. Vgl. oben Bd. II, S. 630 u. 634 Anm. 62.

Errichtung eines Reiches der Herrlichkeit auf Erden, sondern durch Erhebung der frommen Gemeinde in die himmlische Seligkeit. Auf derselben Linie liegt auch das, was über das Ende des Moses gesagt wird nach dem sicher auf unser Buch sich beziehenden Zitat bei *Origenes, in Josuam homil.* II, 1: *in libello quodam, licet in canone non habeatur, mysterii tamen hujus figura describitur. Refertur enim, quia duo Moses videbantur: unus vivus in spiritu, alius mortuus in corpore.* Dasselbe berichtet mit anderen Worten auch *Evodius, epist. ad Augustin.* (s. den Wortlaut unten S. 303). Diese Vorstellung ist mehr hellenistisch als jüdisch-pharisäisch.

Der uns erhaltene lateinische Text ist sicher aus dem Griechischen geflossen. Ob diesem wieder ein hebräisches Original zugrunde gelegen hat, muß unentschieden bleiben. Als wahrscheinlich aber darf angenommen werden, daß das Buch in Palästina entstanden ist. Die Regierung des Herodes und seiner Söhne und der Krieg des Varus sind geschichtliche Tatsachen, die den Verfasser offenbar nahe berührt haben.

Die Legende über den Tod des Moses ist in der jüdischen Literatur mannigfaltig und reich entwickelt. Abgesehen von unserer Schrift kommen in Betracht: *Philo* (*Vita Mosis*), *Josephus* (*Antt.* IV *fin.*), *Siphre, Midrasch Tanchuma, Midrasch debarim rabba* (ins Deutsche übersetzt von Wünsche 1882), *Jalkut Schimoni*, der Samaritaner *Marqah* (s. unten) und ein Midrasch, welcher speziell von dem Hinscheiden Mosis (פטירת משה, *Petirath Mosche*) handelt. Letzterer ist in zwei verschiedenen Rezensionen öfters herausgegeben worden, u. a. mit einer lateinischen Übersetzung von *Gilb. Gaulmyn* (*De vita et morte Mosis libri tres, Gilbertus Gaulmyn ex MS. exemplaribus primus Hebraice edidit, Latina interpretatione et notis illustravit, Parisiis* 1629); die lat. Übersetzung allein wieder abgedruckt von *Joh. Alb. Fabricius* (*De vita et morte Mosis libri tres cum observationibus Gilberti Gaulmini etc., cum praefatione Jo. Alb. Fabricii, Hamburgi* 1714), und von *Gfroerer, Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840 (*s. Wolf, Bibliotheca Hebraea* II, 1278 *sq.* 1394. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 146. *Steinschneider, Catal. librorum Hebraeorum in Biblioth. Bodl. p.* 630 *sq. Zedner, Catal. of the hebrew books in the Brit. Museum p.* 564. *Theodor*, Art. „*Midrash Petirat Mosheh*“ in: *The Jewish Encyclopedia* VIII, 575 *sq.*). Die eine der beiden Rezensionen auch bei *Jellinek, Bet ha-Midrasch*, Thl. I, 1853, S. 115—129. Eine dritte, welche Jellinek für die älteste hält, in dessen *Bet ha-Midrasch* Thl. VI, 1877, S. 71—78. — Übersetzungen verschiedener Texte: Heidenheim, Das Hinscheiden Mosis [nach Jalkut und Siphre] (Vierteljahrsschr. für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik IV, 1871, S. 216—224). *Loewy, A Legend on the death of Moses, translated* [nach *Jellinek Bet ha-Midrasch* I] (*Proceedings of the Soc. of Biblical Archaeology* IX, 1887, *p.* 40—47). Rosenfeld, Der Midrasch Deuteronomium rabba Par. IX u. XI, 2—10 über den Tod Moses verglichen mit der *Assumptio Mosis*, kritisch behandelt, übersetzt und erklärt, Berlin 1899 (96 S.). Wünsche, Aus Israels Lehrhallen Bd. I, 1907, S. 134—176 (Übersetzung von Jellinek I, 115—129). *Gaster, The Chronicles of Jerahmeel, transl. for the first time etc. London* 1899 (hier *c.* L—LII über den Tod und

die Himmelfahrt des Moses). Munk, Des Samaritaners Marqah Erzählung über den Tod Moses' [in dessen Pentateuch-Kommentar] nach einer Berliner Handschr. herausg., übers. und mit Noten und Anm. versehen, Berlin 1890 (dazu Theol. Litztg. 1892, 403). *Faitlovitch, Mota Muse, La mort de Moïse, texte éthiopien trad. en Hébreu et en Français etc. Paris* 1906 (39 *p.*). Hierzu: Malter, Monatsschr. f. G. u. W. d. Judent. 1907, S. 707—717. Bonwetsch, Die Mosessage in der slavischen kirchlichen Litteratur (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 1908, S. 581—607). — Vgl. überhaupt über diese Legenden: Bernards Ausgabe des Josephus, Anmerkung zu *Antt.* IV *fin. Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 839 *sqq.* Beer, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1863 (Separatabdr. aus: Jahrb. f. d. Gesch. der Juden und des Judenth. Bd. III). *Benedetti, Vita e morte di Mosé, leggende ebr. tradotte, illustrate e comparate, Pisa* 1879 (hierüber: Magazin für die Wissensch. des Judenth. 1881, S. 57—60). Leop. v. Ranke, Weltgeschichte, III. Thl. 2. Abth. (1883), S. 12—33. Fleischhacker, Der Tod Mose's nach der Sage, Halle, Diss. 1888. Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890; Ders., Die Agada der paläst. Amoräer, 3 Bde. 1892—1899 (die Register s. v. Moses). Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 152—185. *Lauterbach*, Art. *Moses* in: *The Jewish Encyclopedia* IX, 1905, *p.* 53 *sq.*

Mit unserer *Assumptio Mosis* ist nicht zu verwechseln die christliche griechische Apokalypse Mosis, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); desgleichen nach einer mailänder Handschrift *Ceriani, Monumenta sacra et profana* V, 1. Die Schrift gehört in die Kategorie der Adambücher, denn sie erzählt die Geschichte des Lebens und Todes Adams, wie sie dem Moses geoffenbart wurde. Näheres darüber s. unten Abschn. VI, 4 (über die Adambücher). — Nach Euthalius und anderen hat auch die Stelle *Gal.* 6, 15 (*οὔτε περιτομή τι ἐστὶν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*) in einem Apokryphum Mosis gestanden, wo sie natürlich nur aus dem Galaterbrief entlehnt sein konnte (*Euthalius* bei *Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum* 1698, *p.* 561 = *Gallandi, Biblioth. Patr.* X, 260. Ebenso *Syncellus ed. Dindorf* I, 48 und ein anonymes Verzeichnis der Zitate in den paulinischen Briefen bei *Montfaucon, Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195 = *Diarium Italicum p.* 212, und bei *Cotelier, Patr. apost.*, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16). Da Euthalius sich ganz derselben Verweisungsformel (*Μωυσέως ἀποκρύφου*) auch bei der Stelle *Judae* 9 bedient (*Zaccagni p.* 485), so darf man vielleicht annehmen, daß ihm eine christliche Überarbeitung der *Assumptio Mosis* vorgelegen hat, in welche die Stelle *Gal.* 6, 15 aufgenommen war. Syncellus und der Verfasser des anonymen Verzeichnisses haben offenbar aus Euthalius geschöpft. — Gnostische Bücher des Moses bei den Sethianern erwähnt *Epiphan. haer.* 39, 5. Apokrypha Mosis überhaupt: *Const. apost.* VI, 16. *Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test.* I, 825—849. II, 111—130. Lücke, Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 232—235. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352 ff. (Nr. 4, 18. 26, 29, 35). Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 915 (über slavische Texte). *James, Apocrypha Anecdota = Texts and Studies ed. by Robinson vol.* II *No.* 3, 1893 *p.* 164—173 (gibt *p.* 172 ein lateinisches Gebet Mosis, das er der *Assumptio Mosis* zuschreibt; s. dagegen: Preuschen, Theol. Litztg. 1893, 546 f.; dieses Gebet stammt aus einem *liber antiquitatum biblicarum*, welcher unter Philos Namen 1527 zu Basel gedruckt worden ist, s. Cohn, *Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 277 *sqq.*).

Gebrauch der *Assumptio Mosis* in der christlichen Kirche: *Epist. Judae* 9 (dazu Spitta, Der zweite Brief des Petrus 1885, S. 348—350). — *Clemens Alexandrinus, Adumbrat. in epist. Judae* (bei Zahn, *Supplementum Clementinum* 1884, S. 84): *Hic confirmat assumptionem Moysi.* Auch andere Legenden bei *Clemens Alex.* über den Tod und die Himmelfahrt Mosis sind höchst wahrscheinlich aus unserer Schrift entnommen (*Strom.* I, 23, 153. VI, 15, 132. Vgl. Zahn S. 96f.). — *Origenes, De principiis* III, 2, 1: *Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse describitur, de quo in Adscensione Mosis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus Judas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Mosis ait a diabolo inspiratum serpentem causam exstitisse praevaricationis Adae et Evae.* — *Idem, in Josuam homil.* II, 1 (*ed. Lommatzsch* XI, 22): *Denique et in libello quodam, licet in canone non habeatur, mysterii tamen hujus figura describitur. Refertur enim, quia duo Moses videbantur: unus vivus in spiritu, alius mortuus in corpore.* — *Didymus Alex. in epist. Judae enarratio* (bei *Gallandi*, *Biblioth. Patr.* VI, 307) sieht in der Stelle *Judae* 9 einen Beweis dafür, daß auch der Teufel nicht von Natur oder *substantialiter* böse sei, und sagt, daß die *adversarii hujus contemplationis praescribunt praesenti epistolae et Moyseos assumptioni propter eum locum ubi significatur verbum Archangeli de corpore Moyseos ad diabolum factum.* — *Gelasii Cyziceni Commentarius actorum concilii Nicaeni lib.* II *c.* 18, bei *Mansi, Sacrorum conciliorum collectio t.* II *col.* 844 (Eusebius von Caesarea spricht im Namen der Bischöfe): *Μέλλων ὁ προφήτης Μωσῆς ἐξιέναι τὸν βίον, ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ Ἀναλήψεως Μωσέως* usw. (s. den Wortlaut oben S. 294). *Ibid. lib.* II *c.* 20, *Mansi* II, 857 (Protogenes, Bischof von Sardes, spricht): *Ἐν βίβλῳ δὲ Ἀναλήψεως Μωσέως Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος διαλεγόμενος τῷ διαβόλῳ λέγει· ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ πάντες ἐκτίσθημεν· καὶ πάλιν λέγει· ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ ἐξῆλθε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ὁ κόσμος ἐγένετο. Ibid. lib.* II *c.* 20, *Mansi* II, 860 (ein Philosoph erwidert den Bischöfen): *περὶ δὲ τῆς ῥηθείσης Ἀναλήψεως Μωσέως, περὶ ἧς ἀρτίως εἰρήκατε, οὐδὲ ἀκήκοά ποτε εἰ μὴ νῦν.* — *Evodii epist. ad Augustin.* (*Augustin. epist.* CCLIX bei *Fabric.* I, 845 *sq.*): *Quanquam et in apocryphis et in secretis ipsius Moysi, quae scriptura caret auctoritate, tunc cum ascenderet in montem ut moreretur vi corporis, efficitur ut aliud esset quod terrae mandaretur, aliud quod angelo comitanti sociaretur. Sed non satis urget me apocryphorum praeferre sententiam illis superioribus rebus definitis.* — Noch mehr Stellen, namentlich aus griechischen Scholien, s. bei Rönsch, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1869, S. 216—220. *Hilgenfeld*, *Clementis Romani epist.* 2. *ed. p.* 127—129. Charles S. 107—110. — In den Apokryphen-Verzeichnissen werden unterschieden eine *Διαθήκη Μωυσέως* und eine *Ἀνάληψις Μωυσέως* (beide unmittelbar nebeneinander in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Athanasii* bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145; Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 300, 317; sowie in dem von Pitra und anderen herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse, s. unten V, 8). Da die uns erhaltene Schrift in Wirklichkeit ein „Vermächtnis Mosis" ist, dieselbe aber, wie gezeigt wurde, in den Akten des Konzils von Nicäa als *Ἀνάληψις Μωυσέως* zitiert wird, so ist anzunehmen, daß jene beiden Titel nur die beiden Hälften eines und desselben | Werkes bezeichnen, von welchem uns die erste Hälfte erhalten ist, während die Zitate der Kirchenväter sich fast alle auf die zweite Hälfte beziehen.

Ausgaben des lateinischen Textes: *Ceriani*, *Monumenta sacra et prof. tom.* I *fasc.* 1 (*Mediolan.* 1861) *p.* 55—64. — *Hilgenfeld*, *Clementis Romani epistulae* (auch unter dem Titel: *Novum Testam. extra canonem receptum fasc.* I),

1. *ed.* 1866 *p.* 93—115. 2. *ed.* 1876 *p.* 107—135. — Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, eine Quelle für das Neue Testament, zum erstenmale deutsch herausgegeben im Zusammenhang der Apokrypha und der Christologie überhaupt, Leipzig 1867. — Schmidt (Moritz) und Merx, Die *Assumptio Mosis* mit Einleitung und erklärenden Anmerkungen herausgegeben (Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T.s Bd. I, Hft. 2, 1868, S. 111—152). — *Fritzsche, Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 700—730; vgl. *Prolegom. p.* XXXII—XXXVI. — *Charles, The assumption of Moses, translated from the latin sixth century MS., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices. London* 1897. — Clemen, Die Himmelfahrt des Mose, herausgegeben, 1904 (Lietzmanns Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen Nr. 10) [auf Grund neuer Vergleichung der Handschrift]. — Auch Burkitt hat die Handschrift neu verglichen und nur an vier Stellen Anlaß zu kleinen Berichtigungen von Cerianis Lesung gefunden (*Hastings' Dictionary* III, 449). — Eine Rückübersetzung ins Griechische versuchte Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 273—309, 356; und in seinem *Messias Judaeorum* 1869, *p.* 435—468; vgl. *Proleg. p.* LXX—LXXVI. — Eine deutsche Übersetzung mit Kommentar gab Clemen in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 311—331.

Zur Kritik und Exegese, außer den eben genannten Ausgaben: Ewald, Göttinger gelehrte Anz. 1862, St. 1. Ders., Geschichte des Volkes Israel Bd. V (3. Aufl. 1867) S. 73—82. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 102—111. Ders. in Reuschs Theolog. Literaturbl. 1871, Nr. 3. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, S. 217—223. — Haupt, Ebendas. S. 448. — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. XI, 1868, S. 76—108, 466—468. XII, 1869, S. 213—228. XIV, 1871, S. 89—92. XVII, 1874, S. 542—562. XXIII, 1880, S. 443. XXVIII, 1885, S. 102—104. — Philippi, Das Buch Henoch (1868) S. 166—191. — *Colani, L'Assomption de Moïse* (*Revue de Théologie* 1868, *p.* 65—94). — *Carrière, Note sur le Taxo de l'Assomption de Moïse* (*Revue de Théol.* 1868, *p.* 94—96). — Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses nach Ursprung und Inhalt untersucht (Jahrbb. für deutsche Theologie 1868, S. 622—648). Ders., *Θασσί* und Taxo (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1882, S. 193f.). — Geigers Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben, 1868, S 41—47. — Heidenheim, Beiträge zum bessern Verständnis der *Ascensio Mosis* (Vierteljahrschr. für deutsch- und englisch-theol. Forschung und Kritik Bd. IV, 1871, S. 63—102). — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte 2. Aufl. IV, 76—80 (1. Aufl. III, 278—282). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 216—218. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 74—84. — Lucius, Der Essenismus (1881) S. 111—119, 127f. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.s § 572. — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 352f. — *Is. Loeb, Le taxo de l'Assomption de Moïse* (*Extrait de l'Univers israélite,* 35e *année no.* 2, vgl. den Bericht von *Renan, Journal asiatique, Septième série t.* XVI, 1880, *p.* 45: *taxo* = R. Josua ben Chananja!). — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas (1885) S. 13—38. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1886, S. 132—139. 1898, S. 616ff. — Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu 2. Aufl. 1892, S. 27—37. 3. Aufl. 1. Hälfte unter dem Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums 1903, S. 36—44. — Steck, Der Galaterbrief (1888) S. 224—231. — *Deane, Pseudepigrapha* (1891) *p.* 95—130. — *Thomson, Books which*

influenced Our Lord and his apostles (1891) *p.* 321—339, 440—450. — *Faye, Les apocalypses juives* (1892) *p.* 67—74, 222—224. — | *Charles* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 233—236 (Art. *Apocalyptic Literature* § 59—67). — Clemen, Einl. zu seiner Übersetzung bei Kautzsch II, 311ff. — *Burkitt*, Art. „*Moses, Assumption of*" in: *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 448—450. — Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 242ff. (Art. Pseudepigraphen). — *Lagrange, Revue biblique* 1905, *p.* 481—486.

4. Die Apokalypse Baruchs.

In der großen Mailänder Peschitohandschrift (*cod. Ambros. B.* 21 *Inf.*) befindet sich auch eine Apokalypse Baruchs, von welcher wir sonst keine sichere Kunde haben. Nur ein kleines Stück davon, nämlich der am Schlusse (Kap. 78—86) mitgeteilte Brief an die 9 1/2 Stämme in der Gefangenschaft, ist auch anderwärts syrisch überliefert und bereits in der Pariser und Londoner Polyglotte gedruckt, und ein griechisches Fragment (*c.* 12, 1—13, 2 und 13, 11—14, 2) hat sich auf einem Papyrusblatt in Oxyrhynchus gefunden (herausgeg. von Grenfell und Hunt im 3. Bd. der Oxyrhynchus Papyri 1903). Außerdem aber fehlt fast jede Spur (s. unten). — Das Buch ist zuerst durch eine von Ceriani angefertigte und herausgegebene lateinische Übersetzung bekannt geworden (1866). Später hat Ceriani den syrischen Text selbst publiziert (in Typendruck 1871, und in photolithographischer Nachbildung 1883). Die lateinische Übersetzung Cerianis hat Fritzsche mit einigen Emendationen in seine Ausgabe der Apokryphen aufgenommen (1871). Eine englische Übersetzung hat Charles geliefert (1896), eine deutsche Ryssel in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. des A. T. (1900).

Das Buch gibt sich als eine von Baruch verfaßte Schrift, in welcher er (überall in der ersten Person) erzählt, was ihm unmittelbar vor und nach der Zerstörung Jerusalems widerfahren ist, und welche Offenbarungen er empfangen hat. Der Inhalt ist dieser. — Erster Abschnitt. Kap. 1—5: Im fünfundzwanzigsten Jahre des Jechonja [eine ganz konfuse Zeitbestimmung, womit der Verfasser die Zeit der Zerstörung Jerusalems bezeichnen will] verkündigt Gott dem Baruch den bevorstehenden Untergang Jerusalems und des Reiches Juda. 6—8: Am folgenden Tage kommt das Heer der Chaldäer vor die Stadt. Aber nicht die Chaldäer, sondern vier Engel Gottes zerstören dieselbe. Erst dann ziehen die Chaldäer ein und führen die Einwohner in die Gefangenschaft weg. 9—12: Während Jeremia mit in die Gefangenschaft zieht, bleibt Baruch auf Gottes Befehl zurück auf der Trümmerstätte. — Zweiter Abschnitt.

13—15: Nadem er sieben Tage gefastet hat, verkündigt ihm Gott, daß auch über die Heiden einst das Strafgericht kommen werde zu seiner Zeit, und beruhigt ihn überhaupt über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Gerechten. 16—20: Auch noch andere Bedenken, welche Baruch vorbringt, weist Gott zurück und befiehlt ihm schließlich, sich durch abermaliges siebentägiges Fasten zum Empfange einer Offenbarung über die Ordnung der Zeiten vorzubereiten. — Dritter Abschnitt. 21—26: Nachdem Baruch gefastet und zu Gott gebetet hat, wird er zunächst von Gott wegen seiner Zweifel und seines Kleinmutes zurechtgewiesen und erhält dann auf seine Frage, wann das Strafgericht über die Gottlosen erscheinen | werde und wie lange es dauern werde, von Gott folgenden Aufschluß. 27—28: In zwölf Teile wird die Zeit der Drangsal zerfallen, und jeder Teil wird seine eigene Plage haben. Das Maß jener Zeit wird aber sein zwei Teile, Wochen von sieben Wochen (*duae partes hebdomades septem hebdomadarum*)[67]. 28—30: Auf die weitere Frage Baruchs, ob die Drangsal nur über einen Teil der Erde oder über die ganze Erde kommen werde, antwortet Gott, daß sie allerdings die ganze Erde betreffen werde. Darnach aber wird geoffenbart werden der Messias und wird eine Zeit der Freude und Herrlichkeit anbrechen. 31—34: Nach Empfang dieser Offenbarungen beruft Baruch die Ältesten des Volkes zu einer Versammlung in das Tal Kidron und verkündigt ihnen, daß „kurze Zeit später der Bau von Zion erschüttert werden wird, um wieder aufgebaut zu werden. Aber jener Bau wird nicht andauern, sondern wird nach einiger Zeit wieder zerstört werden, und es wird eine Zeit lang in Trümmern liegen bleiben. Und nachher muß es dann in Herrlichkeit erneuert werden, und für alle Zeit muß es vollständig aufgebaut werden“. — Vierter Abschnitt. 35—37: Während hierauf Baruch auf den Trümmern des Allerheiligsten wehklagt, entschlummert er und empfängt im Traume eine neue Offenbarung. Er sieht einen großen Wald, umgeben von Bergen und Felsen. Gegenüber wuchs ein Weinstock, und unter diesem entsprang eine Quelle, welche zu großen Strömen anwuchs, die den Wald und die Berge unterwühlten, so daß diese einstürzten und weggespült wurden. Nur eine Zeder blieb übrig, bis schließlich auch diese entwurzelt wurde. Darauf kamen der Weinstock und die Quelle und befahlen der Zeder, wegzugehen dahin, wohin der Wald bereits gegangen sei. Und die Zeder brannte; der Wein-

---

67) Ryssel übersetzt: „zwei Abschnitte, die aus Wochen von je sieben Wochen bestehen“, und vermutet wegen des Vorhergehenden, daß statt „zwei“ zu lesen sei „zwölf“.

stock aber wuchs, und alles um ihn her blühte. 38—40: Auf Baruchs Bitte deutet ihm Gott das Traumgesicht folgendermaßen. Siehe das Reich, welches Zion vernichtet, wird selbst vernichtet und unterworfen werden von einem andern, welches nach ihm kommt. Und auch dieses wird untergehen, und ein drittes wird sich erheben. Und dann wird auch dieses vertilgt werden, und es wird ein viertes erstehen, grausamer als alle vorigen. Und wenn die Zeit seines Sturzes gekommen ist, dann wird mein Gesalbter geoffenbart werden, welcher gleich ist einer Quelle und einem Weinstock, und er wird die Schaaren jenes Reiches vernichten. Und jene letzte Zeder bedeutet den letzten Fürsten desselben, welcher von meinem Gesalbten verurteilt und getötet werden wird. Und die Herrschaft meines Gesalbten wird währen, solange diese Welt besteht. 41—43: Baruch erhält den Auftrag, das Volk zu ermahnen, sich selbst aber durch abermaliges Fasten zu neuen Offenbarungen vorzubereiten. 44—46: Baruch ermahnt die Ältesten des Volkes. — Fünfter Abschnitt. | 47—48, 24: Er fastet sieben Tage und betet zu Gott. 48, 25—50: Die neuen Offenbarungen, welche er erhält, verbreiten sich zunächst im allgemeinen über die Drangsale der letzten Zeit. 49—52: Als hierauf Baruch den Wunsch ausspricht, auch über die neue Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten Näheres zu erfahren, wird ihm auch hierüber Aufschluß erteilt, sowie überhaupt über die Seligkeit der Gerechten und die Unseligkeit der Gottlosen. — Sechster Abschnitt. 53: In einer neuen Vision sieht Baruch, wie eine große Wolke aufstieg vom Meere und die ganze Erde bedeckte und regnen ließ zuerst schwarze Wasser und dann helle, dann wieder schwarze und wieder helle, und so weiter in zwölfmaligem Wechsel. Zuletzt kamen schwarze Wasser und nach ihnen ein leuchtender Blitz, welcher die ganze Erde heilte, und endlich zwölf Ströme, welche sich jenem Blitze unterwarfen. 54—55: Auf Baruchs Gebet erhält er durch den Engel Ramiel folgende Deutung des Gesichtes. 56—67: Die große Wolke bedeutet die gegenwärtige Welt. Die ersten, dunkeln Wasser bedeuten die Sünde Adams, durch welche er den Tod und das Verderben in die Welt gebracht hat. Die zweiten, hellen Wasser bedeuten den Abraham und seine Nachkommen, die, obwohl nicht im Besitze des geschriebenen Gesetzes, doch dessen Gebote befolgten. Die dritten, dunkeln Wasser sind die folgenden Geschlechter der sündigen Menschheit, besonders die Ägypter. Die vierten, hellen Wasser bedeuten das Auftreten Mosis, Aarons Josuas und Kalebs, und die Gesetzgebung und die Offenbarungen Gottes an Moses. Die fünften, dunkeln Wasser sind die Werke der Amoriter und der Zauberer, an welchen auch Israel sich be-

teiligte. Die sechsten, hellen Wasser bedeuten die Zeit Davids und Salomos. Die siebenten, dunkeln Wasser bedeuten den Abfall Jerobeams und die Sünden seiner Nachfolger und den Untergang des Zehnstämmereiches. Die achten, hellen Wasser bedeuten die Rechtschaffenheit Hiskias und seine Errettung vor Sanherib. Die neunten, dunkeln Wasser bedeuten die allgemeine Gottlosigkeit in den Tagen Manasses und die Ankündigung des Untergangs Jerusalems. Die zehnten, hellen Wasser bezeichnen die Zeit des frommen Königs Josia. Die elften, dunkeln Wasser bedeuten die gegenwärtige (zur Zeit Baruchs eingetretene) Trübsal, den Untergang Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft. 68: Mit den zwölften, hellen Wassern aber hat es folgende Bewandtnis. Das Volk Israel wird wiederum Freude erleben; und Jerusalem wird wieder gebauet werden; und die Opfer werden wieder hergestellt werden; und die Priester werden zurückkehren zu ihrem Dienste. 69—71: Die letzten, dunkeln Wasser aber, welche darnach noch kommen werden und schlimmer sind, als alle früheren, bedeuten dies: Über die ganze Erde wird kommen Drangsal und Verwirrung. Wenige werden über viele herrschen; Arme werden reich sein; Frevler werden über Helden erhöhet werden; Weise werden schweigen und Toren reden. Und es werden auf Gottes Befehl die Völker, welche er dazu bereitet hat, kommen und werden kämpfen mit den Fürsten, welche übrig sind. Und es wird geschehen: Wer dem Kriege entronnen ist, wird durch das Erdbeben umkommen; und wer diesem entgangen ist, durch das Feuer; und wer diesem entronnen ist, durch den Hunger. Und wer von allen diesen Übeln errettet ist, wird in die Hände meines Gesalbten überliefert werden. 72—74: Auf diese furchtbaren dunkeln Wasser werden aber schließlich wieder helle Wasser folgen. Dies bedeutet: Es wird kommen die Zeit meines Gesalbten; und er wird alle Völker rufen und einige wird er am Leben erhalten und einige töten, und wird auf ewig den Thron seines Reiches einnehmen. Und alle Trübsal wird ein Ende haben; und es wird Friede und Freude herrschen auf Erden. 75—76: Baruch dankt Gott für die gegebene Offenbarung und erhält von ihm die Weisung, nach vierzig Tagen den Gipfel eines Berges zu ersteigen, wo vor seinem Blicke alle Gegenden der Erde vorübergehen werden. Dann werde er von der Erde genommen werden. — Siebenter Abschnitt. 77: Baruch hält eine Ermahnungsrede an das Volk und schreibt auf dessen Bitte am 21. Tage des 8. Monats auch an die Brüder in der Gefangenschaft zwei Ermahnungsschreiben, eines an die $9\frac{1}{2}$ Stämme und eines an die Brüder in Babel. 78—86: Der Inhalt des ersteren Schreibens ist dieser: Baruch erinnert zu-

nächst seine Leser daran, daß das Gericht Gottes, welches über sie ergangen ist, ein gerechtes war; er berichtet ihnen dann von der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar und von der Wegführung der Einwohner in die Gefangenschaft und verkündet ihnen das zukünftige Gericht Gottes über ihre jetzigen Bedränger und ihre dereinstige Erlösung. Schließlich gründet er darauf die Ermahnung, in der Treue gegen Gott und dessen Gesetz zu verharren. 87: Diesen Brief sendet er durch einen Adler an die 9 ½ Stämme in der Gefangenschaft.

Hier schließt das Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt. Aber es muß ursprünglich noch mehr enthalten haben. Denn aus Kap. 77, 19 ist zu schließen, daß auf das Schreiben an die 9 ½ Stämme auch noch ein solches an die Brüder in Babel folgte. Und nach Kap. 76 muß auch noch erzählt gewesen sein, wie dem Baruch von einem hohen Berge aus alle Länder der Erde gezeigt wurden, und wie er darauf hinweggenommen wurde von der Erde. |

Was die Abfassungszeit betrifft, so läßt sich wenigstens dies mit Gewißheit sagen, daß unsere Apokalypse erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ist[68]. Denn Kap. 32, 2—4 verkündigt Baruch dem versammelten Volke, daß Jerusalem (nach der ersten Zerstörung durch Nebukadnezar) wiederum werde erbauet werden. Aber dieser Bau werde nicht bleiben, sondern ebenfalls wieder zerstört werden. Und dann werde die Stadt eine Zeitlang wüste bleiben, bis sie schließlich in Herrlichkeit erneuert und auf ewig gekrönt werden wird. Außer dieser Stelle findet sich aber keine andere, welche über die Abfassungszeit Auskunft gäbe. Denn aus den dunkeln Worten, daß die Zeit der Drangsal dauern werde „zwei Teile Wochen von sieben Wochen" (28, 2: *duae partes hebdomades septem hebdomadarum*), kann hiefür nichts gefolgert werden, da der Sinn dieser Worte höchst unsicher, ja unklar ist. Die Berechnungen, welche namentlich Ewald, Hilgenfeld, Wieseler und Dillmann auf Grund dieser Stelle versucht haben, entbehren daher jeder sicheren Grundlage. Eher könnte vielleicht das Verwandtschaftsverhältnis zum vierten Buch Esra einen Anhaltspunkt bieten. Es finden sich nämlich zwischen beiden Büchern so zahlreiche Berührungen in Gedanken und Ausdruck (nachgewiesen von Langen S. 6—8), daß notwendig entweder Identität des Verfassers beider oder Benützung des einen durch das andere anzunehmen ist. Die

68) Ganz vereinzelt und seltsam ist die Meinung von Thomson, daß sie bald nach der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, um 59 vor Chr., geschrieben sei.

meisten glauben nun mit mehr oder weniger Sicherheit die Abhängigkeit unseres Buches von Esra nachweisen zu können (so Ewald, Langen, Hilgenfeld, Hausrath, Stähelin, Renan, Drummond, Dillmann, Rosenthal, Gunkel und andere). Doch sind in neuerer Zeit auch manche für die Priorität des Baruch eingetreten (Kabisch, Clemen, Wellhausen, Ryssel; noch mehr Vertreter dieser Ansicht verzeichnet Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 236). Zwingende Gründe lassen sich weder für die eine noch für die andere Ansicht beibringen. Immerhin scheint mir die Priorität des Baruch das Wahrscheinlichere. Bei Langen, der zuerst die Frage eingehender erwogen und das Urteil der Späteren beeinflußt hat, ist der Hauptgrund für die Priorität des Esra der, daß das Buch Baruch in der Lehre von der Erbsünde die schroffe Ansicht Esras berichtige. Zur Beurteilung dieses Argumentes setzen wir dasjenige, was beide über diesen Punkt haben, hier neben einander. |

Esra:	Baruch:
3, 7: *Et huic (Adamo) mandasti diligentiam unam tuam, et praeterivit eam; et statim instituisti in eum mortem et in nationibus eius.*	17, 3: (Adam) brachte den Tod und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen. 23, 4: Als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war usw.
3, 21—22: *Cor enim malignum bajolans primus Adam transgressus et victus est; sed et omnes, qui ex eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas.*	48, 42: O! Was hast du Adam allen denen getan, die von dir abstammen?
4, 30: *Quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio, et quantum impietatis generavit usque nunc, et generabit usque cum veniat area!*	54, 15. 19: Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt . . . . . . Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung; wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden.
7, 118: *O tu quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus.*	

Langen glaubt nun, daß namentlich die zuletzt zitierten Worte Baruchs (54, 19) die schroffe Ansicht Esras limitieren wollen. Allein man sieht leicht, daß die sonstigen Äußerungen Baruchs ebenso schroff sind, wie die Esras. Und andererseits finden sich bei Esra zahlreiche Stellen, welche ebenso stark wie Baruch 54, 19, wenn auch mit anderen Worten, den Gedanken betonen, daß jeder sein Verderben selbst verschuldet habe. Man vergleiche nur z. B. 8, 55—61. Eine wirkliche Verschiedenheit liegt also hier nicht einmal vor; geschweige denn eine Korrektur des einen durch den andern. Auch was sonst an Gründen für die Priorität Esras und die Abhängigkeit Baruchs geltend gemacht worden ist, sind Erwägungen sehr allgemeiner Art, denen sich ebenso triftige Erwägungen im umgekehrten Sinne gegenüberstellen lassen. Man meint, beim Verf. des 4. Esra sei „die Stimmung trostloser, das Ringen nach Aufschluß und Beruhigung tiefer, unmittelbarer und gewaltiger, weil die Eindrücke der furchtbaren Ereignisse noch frischer sind, eben darum auch die Darstellung bei aller Redseligkeit noch packender usw." (so Dillmann). Ich glaube, man kann eher umgekehrt sagen, daß gerade bei Baruch das Problem im Vordergrunde steht: wie das Unglück Israels und die Straflosigkeit seiner Bedrücker möglich und denkbar ist, während dem Esra zwar auch dieses Problem, aber fast noch mehr die andere Frage am Herzen liegt: weshalb doch so viele verloren gehen und so wenige gerettet werden. Das Zurücktreten der ersteren Frage hinter diese zweite rein theologische scheint mir eher dafür zu sprechen, daß Esra später ist als Baruch. Auch ist er entschieden kunstvoller, gereifter, abgeklärter, was freilich manche für einen Beweis der Priorität halten. Eine sichere Entscheidung ist aber hier kaum möglich. Es wird sich daher auch nicht feststellen lassen, ob das Buch bald nach der Zerstörung Jerusalems (so Fritzsche, Drummond, Ryssel) oder unter Domitian (so Ewald) oder unter Trajan (so Langen, Wieseler, Renan, Dillmann, Rosenthal, Hilgenfeld 1888, Baldensperger) geschrieben ist. Am wahrscheinlichsten dürfte es allerdings sein, daß es nicht lange nach dem Untergang der heiligen Stadt geschrieben ist, als die Frage: wie Gott ein solches Unglück zulassen konnte, noch eine brennende war.

Möglicherweise stammt aus unserer Apokalypse (29, 5) die groteske Schilderung der wunderbaren Fruchtbarkeit im Gottesreiche (an jedem Weinstock 10000 Reben, an jeder Rebe 10000 Zweige usw.), welche die von Irenäus erwähnten Presbyter aus dem Munde des Johannes als von Jesu stammend gehört haben

wollen[69]. Die Schilderung der Presbyter ist gegenüber derjenigen unserer Apokalypse noch gesteigert (je 10000 statt je 1000, wie Baruch hat). Aber solche Schilderungen können freilich ein älterer Bestandteil der Haggada sein. Die Priorität des Baruch gegenüber den „Presbytern" ist darum nicht erweislich[70].

Der syrische Text unserer Apokalypse ist aus dem Griechischen geflossen (s. Langen S. 8f. Kneucker S. 192f. Dillmann S. 358). Man darf vermuten, daß die Urschrift hebräisch oder aramäisch war, wenn auch sichere Beweise hiefür kaum zu erbringen sind[71].

Komplizierte Hypothesen über die Entstehung des Buches haben Kabisch, Faye und Charles aufgestellt. Die beiden ersteren zerlegen dasselbe, wenn auch in verschiedener Weise, in vier selbständige apokalyptische Schriften, welche teils vor, teils nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben und dann von einem Redaktor vereinigt seien. Charles weiß nicht weniger als sechs oder sieben verschiedene Hände zu unterscheiden. Der Grund für diese Quellenscheidung sind die angeblich verschiedenen religiösen und eschatologischen Anschauungen, welche in dem Buche zutage treten. Dieselben sind aber kaum von der Art, daß sie zu einer solchen Analyse nötigten, namentlich wenn man bedenkt, daß die Verfasser apokalyptischer Schriften vielfach mit traditionellen

---

69) *Irenaeus* V, 33, 3: *quemadmodum presbyteri meminerunt, qui Johannem discipulum Domini viderunt, audisse se ab eo, quemadmodum de temporibus illis docebat Dominus et dicebat: Venient dies, in quibus vineae nascentur, singulae decem millia palmitum habentes* usw. — Nach Erwähnung einiger anderer Beispiele fährt dann Irenäus fort (V, 33, 4): *Haec autem et Papias Johannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum.* Er stellt also der mündlichen Überlieferung der Presbyter das schriftliche Zeugnis des Papias an die Seite. Trotzdem ist es möglich, daß Irenäus auch erstere bei Papias gelesen und aus ihm geschöpft hat. Ob dies der Fall ist oder nicht (worüber in neuerer Zeit zwischen Harnack, Zahn und anderen viel verhandelt worden ist), braucht hier nicht erörtert zu werden.

70) Harvey hat in seiner Ausgabe des Irenäus (II, 417) den Nachweis versucht, daß der Text des Papias eine syrische Vorlage voraussetze, da eine darin vorkommende Unregelmäßigkeit sich am einfachsten bei der Annahme eines syrischen Originales erkläre. Wenn dies richtig wäre, würde es für unsern Fall von großem Interesse sein. Die betreffende Unregelmäßigkeit ist jedoch anders zu erklären. S. Gebhardt und Harnacks Ausgabe des Barnabasbriefes (2. Aufl. 1878) S. 87.

71) S. hierüber Schultheß' Anz. von Charles in der Theol. Litztg. 1897, 238 ff. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 234. Ryssel in Kautzschs Apokr. u. Pseudepigr. des A. T. II, 410 f.

Stoffen arbeiteten, die keineswegs immer einheitlich waren [72]. Die Mög|lichkeit, daß einzelne Stücke später eingefügt sind, bleibt freilich bei allen diesen Schriften bestehen.

Von einer Benützung des Buches in der christlichen Kirche findet sich keine sichere Spur. Es scheint, daß es durch die verwandte Esra-Apokalypse in den Hintergrund gedrängt wurde. Doch beweist die Erhaltung des Buches durch die Mailänder Peschito-Handschrift, daß es wenigstens in der syrischen Kirche auch später noch gebraucht wurde. In den Apokryphenverzeichnissen der Stichometrie des Nicephorus und der Synopsis Athanasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 121, 145; Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 300. 317) werden am Schlusse aufgezählt: *Βαρούχ, Ἀμβακοὺμ, Ἐζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.* Es ist aber sehr ungewiß, ob mit dem an erster Stelle Genannten unsere Apokalypse gemeint ist, denn es hat, abgesehen von dem Baruch der griechischen Bibel, der in jenen Verzeichnissen zu den kanonischen Büchern gerechnet wird, auch noch andere Baruch-Apokrypha gegeben. 1) Eine in griechischer, äthiopischer, armenischer und slavischer Sprache erhaltene Erzählung über Jeremias Erlebnisse bei der Zerstörung Jerusalems, in welcher Baruch nur eine nebensächliche Rolle spielt, im griechischen Text betitelt *Paralipomena Jeremiae*, in der äthiopischen Übersetzung *Reliqua verborum Baruchi.* Sie gehört in die Klasse der Legenden und wird unten Abschn. VI, 3 näher behandelt werden. — 2) Aus einem gnostischen Buch Baruch werden in den *Philosophumena* V, 26—27 (vgl. V, 24) große Bruchstücke mitgeteilt. Vgl. darüber *Salmon*, Art. „*Justinus the Gnostic*“ in: *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Biography* III, 587—589. — 3) Eine apokalyptische Schrift des Baruch, in welcher „von sieben Welten oder Himmeln“ die Rede ist, erwähnt *Origenes de princ.* II, 3, 6: *Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis hujus testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel coelis evidentius indicatur.* Mit ihr scheint nahe zusammenzuhängen eine Baruch-Apokalypse, in welcher Baruch seine Entrückung in mehrere (nicht gerade sieben) Himmel erzählt. Sie ist in griechischer und slavischer Sprache erhalten. Beide Texte scheinen freie Bearbeitungen des dem Origenes bekannten Originales zu sein, der slavische noch stärker verkürzt als der griechische. Der slavische ist herausgegeben von Novaković 1886 und ins Deutsche übersetzt von Bonwetsch, Das slavisch erhaltene Baruchbuch (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., philol.-histor. Klasse 1896, Heft 1). Vgl. auch Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 916. Harnack ebendas. II, 1, 565f. Die von Tichonravov beabsichtigte Ausgabe (Theol. Litztg. 1877, 658) ist nicht erschienen. Der griechische Text ist herausgegeben von James, *Apocrypha Anecdota*, *Second Series* (= *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1), *Cambridge* 1897, *p.* 83—94; daselbst *p.* 95—102 auch eine englische Übersetzung des slavischen Textes von Morfill. Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes gab Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900,

72) So urteilt im wesentlichen auch Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 227 ff., nur daß er doch Genaueres feststellen will, als meines Erachtens möglich ist. Vgl. auch Ryssel in Kautzschs Apokr. II, 407 ff.

S. 446—457. Vgl. auch L. Ginzberg in: *The Jewish Encyclopedia* II, 549 bis 551. Cumont findet in dieser Baruch-Apokalypse persische Einflüsse (*Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t.* I, 1899, *p.* 44 *not.* 4). Er verweist besonders auf die Vorstellungen von der Schlange, welche den Oceanus umgibt, vom Sonnenwagen, von der Krönung der Sonne, von der mythologischen Bedeutung des Phönix und des Hahnes. — 4) In der von Harnack neu herausgegebenen *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani* wird aus einem Buch Baruch Folgendes erwähnt (Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883, S. 25): *prope finem libri sui de nativitate ejus* [*scil. Christi*] *et de habitu vestis et de passione ejus et de resurrectione ejus prophetavit dicens: Hic unctus meus, electus meus, vulvae incontaminatae jaculatus, natus et passus dicitur.* Über die Zeit, in welche die hier vorausgesetzte Christologie weist, s. Harnack S. 46 und dessen Selbstberichtigung: Gesch. der altchr. Lit. II, 1, 561. Iselin (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1894, S. 326 ff.) hält es für möglich, daß die Stelle nur ein Zusatz zum griech. Buch Baruch der LXX ist. — Auch in Cyprians *Testim.* III, 29 ist in einer Handschrift ein Baruch-Zitat eingeschaltet, welches sich nicht nachweisen läßt.

Der Brief an die 9½ Stämme in der Gefangenschaft, welcher den Schluß unserer Apokalypse bildet, genießt in der syrischen Kirche großes Ansehen. Noch in der in neuerer Zeit in Mosul erschienenen offiziellen Bibelausgabe der Syrochaldäer steht er mitten unter den kanonischen Büchern (*Biblia sacra juxta versionem simplicem, quae dicitur Peschitta, Mausilii* 1887. 1888, nach der Mitteilung von Hoberg, Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch 1902, S. 85). Er ist bereits gedruckt in der Pariser Polyglotte Bd. IX, in der Londoner Polyglotte Bd. IV, in Lagardes Ausgabe der syrischen Übersetzung der Apokryphen (*Libri Vet. Test. apocryphi syriace, ed. de Lagarde, Lips.* 1861), lateinisch auch bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* II, 145—155. Auch in englischer und französischer Übersetzung; s. Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen I, 175 f. und *Libri apocr. p.* XXXI. Kneucker, Das Buch Baruch S. 190 f. — Eine Rezension des syrischen Textes auf Grund von zehn Handschriften bietet Charles in seiner engl. Übersetzung des ganzen Werkes, 1896 (s. unten); einen Abdruck nach der Mosuler Ausgabe Hoberg a. a. O. S. 86—91.

Cerianis lateinische Übersetzung unserer Apokalypse erschien in den *Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1866) *p.* 73—98. — Dieselbe auch bei *Fritzsche*, *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871) *p.* 654 —699. — Der syrische Text herausg. von: *Ceriani*, *Monum. sacra et profana t.* V *fasc.* 2 (*Mediolan.* 1871), *p.* 113—180. — Derselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift: *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere* VI *photolithographice edita curante et adnotante Antonio Maria Ceriani*, 2 Bde. in 4 Tln., Mailand 1876 —1883 (die Apokalypse Baruchs im letzten Teile). Vgl. Theol. Literaturzeitung 1876, 329. 1878, 228. 1881, *col.* 4. 1884, *col.* 27. — Eine englische Übersetzung mit sachlichen Erläuterungen bietet: *Charles*, *The Apocalypse of Baruch, translated from the Syriac, chapters* I—LXXVII *from the sixth cent. MS. in the Ambrosian library of Milan, and chapters* LXXVIII—LXXXVII *the Epistle of Baruch from a new and critical text based on ten MSS. and published herewith. Edited with introduction, notes and indices. London* 1896. Vgl. Schulthess, Theol. Litztg. 1897, 238. — Eine deutsche Übersetzung:

Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. II, 1900, S. 404—446.

Griechisches Fragment in: *The Oxyrhynchus Papyri Part* III *ed. by Grenfell and Hunt* 1903, *n.* 403, ein Papyrusblatt aus dem 4. oder 5. Jahrh. n. Chr., welches elf Verse unserer Apokalypse enthält (XII, 1—5. XIII, 1—2. XIII, 11—12. XIV, 1—2), aber auch diese so defekt, daß durchschnittlich die Hälfte der Zeilen fehlt.

Kritische Untersuchungen: *Langen*, *De apocalypsi Baruch anno superiori primum edita commentatio*, *Friburgi in Brisgovia* 1867 (24 *p.* 4). — Ewald, Göttinger gel. Anzeigen 1867, S. 1706 ff. Ders., Gesch. des Volkes Israel VII, 83—87. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1869, S. 437—440. Ders., *Messias Judaeorum p.* LXIII *sq.* — Wieseler, Theol. Stud. und Krit. 1870, S. 288 (in seiner Abhandlung über das vierte Buch Esra). — *Fritzsche*, *Libri apocr. Proleg. p.* XXX—XXXII. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 88 f. (1. Aufl. III, 290). — Stähelin, Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 211 ff. — *Renan*, *L'Apocalypse de Baruch* (*Journal des Savants* 1877, *Avril p.* 222—231). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 517—530. — *Drummond*, *The Jewish Messiah* 1877, *p.* 117—132. — Kneucker, Das Buch Baruch 1879, S. 190—198. — Kaulen in Wetzer und Weltes Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1058 f. (Art. „Apokryphen-Literatur"). — Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356—358 (Art. „Pseudepigraphen"). — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule Akibas (1885), S. 72—103. — Hilgenfeld, Die Apokalypse des Baruch (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 257—278). — Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 37—42. 3. Aufl. 1. Hälfte unter d. Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums 1903, S. 44 ff. — *Deane*, *Pseudepigrapha* (1891) *p.* 130—162. — *Thomson*, *Books which influenced Our Lord and his apostles* (1891) *p.* 253—267, 414—422. — Kabisch, Die Quellen der Apokalypse Baruchs (Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 66—107). — *Faye*, *Les apocalypses juives* | (1892) *p.* 25—28, 77—103, 192—204. — Hamburger, Real-Enc. Suppl. III, 1892, S. 39—41. — Charles in seiner englischen Übersetzung, 1896 (s. oben). — *Harris*, *Mr. Charles' Apokalypse of Baruch* (*Expositor april* 1897, *p.* 255—265). — Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 227—237. — Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 248 f. — *Charles* in: *Encyclopaedia Biblica t.* I, 1899, *col.* 215—220 (Art. *Apocalyptic Literature* §. 5—17). — Ryssel, Einl. zu seiner deutschen Uebersetzung in Kautzschs Apokr. — Schiefer, Sünde und Schuld in der Apokalypse des Baruch (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1902, S. 327—339). — *Ginzberg* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 551—556. — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 35—41. — Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 249 ff. — *Lagrange*, *Revue biblique* 1905, *p.* 501—511.

5. Das vierte Buch Esra.

Von allen jüdischen Apokalypsen hat in der alten und mittelalterlichen Kirche keine eine so große Verbreitung gefunden wie das sogenannte vierte Buch Esra. Von griechischen und lateinischen Kirchenvätern wird es als echte prophetische Schrift benützt (s. unten). Eine syrische, äthiopische, arabische, armenische Über-

setzung und ein koptisches Fragment geben Zeugnis von seiner Verbreitung im Morgenlande. Eine alte lateinische Übersetzung ist in zahlreichen Bibelhandschriften erhalten, welche beweisen, daß das Buch auch noch in der mittelalterlich-römischen Kirche gerne gelesen wurde. Es wurde daher auch der offiziellen römischen Vulgata als Anhang beigegeben. Ja selbst in manche protestantische deutsche Bibelübersetzungen fand es Eingang (Näheres s. unten). — Die sämtlichen uns vorliegenden fünf Versionen sind, teils direkt, teils indirekt, aus einem (uns nicht erhaltenen) griechischen Texte geflossen, der seinerseits wieder aus dem Hebräischen übersetzt ist.

Der lateinische Vulgärtext besteht aus 16 Kapiteln. Hiervon sind aber, wie allgemein anerkannt ist, die beiden ersten und die beiden letzten, welche in den orientalischen Übersetzungen fehlen, spätere Zusätze von christlicher Hand. Das ursprüngliche Buch besteht sonach nur aus Kap. III—XIV. — Der Inhalt dieses ursprünglichen Buches gliedert sich in sieben Visionen, welche dem Esra, wie er selbst berichtet, zuteil wurden. — Erste Vision (3, 1—5, 20). Im dreißigsten Jahre nach Zerstörung der Stadt befindet sich Esra in Babylon und betet zu Gott, indem er über das Unglück Israels und das Glück der Heidenvölker klagt (3, 1—36). Der Engel Uriel verweist ihm zunächst seine Klagen (4, 1—21) und belehrt ihn dann darüber, daß das Böse seine bestimmte Zeit habe (4, 22—32), wie auch die Verstorbenen ihre bestimmte Zeit in der Unterwelt zu bleiben haben (4, 33—43). Der größte Teil des Unheils ist aber bereits vergangen, und sein Ende wird durch bestimmte Zeichen sich ankündigen (4, 44—5, 13). Esra ist von der gewordenen Offenbarung so erschöpft, daß er durch den Engel gestärkt werden muß. Durch siebentägiges Fasten bereitet er sich auf eine neue Offenbarung vor (5, 14—20). — Zweite Vision (5, 21—6, 34). Esra klagt abermals und wird wieder von dem Engel zurechtgewiesen (5, 21—40). Dieser zeigt ihm, daß in der Geschichte der Menschheit eines auf das andere folgen müsse, und nicht Anfang und Ende zugleich kommen können. Doch könne Esra merken, daß das Ende bereits herannahe. Es wird herbeigeführt werden durch Gott selbst, den Schöpfer der Welt (5, 41—6, 6). Die Zeichen des Endes werden vollständiger als in der vorigen Vision dargelegt (6, 7—29). Uriel verabschiedet sich von Esra mit dem Versprechen neuer Enthüllungen (6, 30—34). — Dritte Vision (6, 35—9, 25). Esra klagt wieder und wird vom Engel zurechtgewiesen (6, 35—7, 25). Hierauf erhält er folgende Offenbarung. Wann die (in den früheren Visionen dargelegten) Zeichen eintreten werden, dann werden die von jenen

Übeln Erlösten Wunderbares sehen. Denn geoffenbart werden wird mein Sohn der Gesalbte samt denen, welche bei ihm sind; und er wird erfreuen die Übriggebliebenen 400 Jahre lang. Und nach diesen Jahren wird sterben mein Sohn der Gesalbte und alle Menschen, welche einen Odem haben. Sieben Tage lang, entsprechend den sieben Schöpfungstagen, wird niemand auf Erden sein. Dann werden die Toten auferstehen; und der Höchste wird auf dem Richterstuhle erscheinen, und das Gericht wird gehalten werden (7, 26—35)[73]. Und es wird geoffenbart werden der Ort der Qual, und ihm gegenüber der Ort der Ruhe. Und die Länge des Gerichtstages wird sein eine Jahrwoche (6, 1—17 = Bensly Vers 36—44). Nur wenige Menschen werden gerettet werden. Die meisten werden dem Verderben überliefert (6, 18—48 = Bensly Vers 45—74). Übrigens gehen die Gottlosen nach dem Tode nicht in Behausungen ein; sondern sie schweifen umher und leiden siebenfache Qual, wozu u. a. auch dies gehört, daß eine Bekehrung ihnen nicht mehr möglich ist, und daß sie ihre künftige Verdammnis voraussehen. Die Gerechten aber kommen zur Ruhe und haben siebenfache Freude, wozu u. a. auch dies gehört, daß sie ihre Seligkeit voraussehen (6, 49—76 = Bensly 75—101). Am Tage des Gerichtes aber empfängt jeder, was er verdient hat; und keiner kann das Loos des andern durch Fürbitte ändern (6, 77—83 = Bensly 102—105)[74]. Esras Einwand, daß ja doch nach der Schrift häufig Gerechte für Gottlose | Fürbitte eingelegt hätten, wird von dem Engel damit abgewiesen, daß, was für diese Welt gültig sei, nicht auch für die Ewigkeit Geltung habe (7, 36—45 = Bensly 106—115). Als Esra darüber klagt, daß durch Adam alles Verderben gekommen sei, weist ihn der Engel auf die Gottlosigkeit der Menschen hin, durch welche sie ihr Verderben selbst verschuldet haben (7, 46—69 = Bensly 116—139). Es folgen dann noch weitere Belehrungen über die Tatsache, daß von den vielen, die geschaffen sind, nur so wenige gerettet werden (8, 1—62). Endlich werden dem Esra aufs neue die Zeichen der letzten Zeit dargelegt (8, 63—9, 13), und er abermals darüber

---

73) Was nun folgt (6, 1—83), fehlt in den meisten Handschriften der lateinischen Übersetzung und konnte früher nur aus den orientalischen ergänzt werden. Fritzsche gibt das Stück nach der syrischen Übersetzung, aber mit Beibehaltung der in der äthiopischen üblichen Kapitel- und Verszählung. Seit 1875 ist auch der lateinische Text bekannt (s. unten). Ich gebe im obigen sowohl die von Fritzsche als die von Bensly in seinen Ausgaben des lateinischen Textes (des Fragmentes 1875 und des ganzen Esra 1895) befolgte Verszählung.

74) Hier beginnt wieder der lateinische Vulgärtext.

beruhigt, daß so viele verloren gehen (9, 14—25). — Vierte Vision (9, 26—10, 60). Während Esra wiederum klagt, sieht er zu seiner Rechten ein Weib, welches jammert und auf seine Fragen ihm erzählt, daß sie nach 30 jähriger Unfruchtbarkeit einen Sohn geboren und ihn mit vieler Mühe auferzogen und ihm ein Weib genommen habe; daß er aber beim Eintritt in das Brautgemach niederstürzte und tot war (9, 26—10, 4). Esra tadelt sie, daß sie nur über ihren Sohn klagt, da sie doch vielmehr über den Untergang Jerusalems und über das Verderben sovieler Menschen klagen sollte (10, 5—24). Da erglänzt plötzlich ihr Angesicht; sie stößt einen Schrei aus; die Erde erbebt; und an Stelle des Weibes erscheint eine festgebaute Stadt. Über dieses Gesicht ist Esra so bestürzt, daß er den Engel Uriel ruft, der alsbald erscheint und ihm folgende Deutung des Gesichtes gibt. Das Weib ist Zion. Die 30 Jahre der Unfruchtbarkeit bedeuten die 3000 Jahre, während welcher noch keine Opfer auf Zion gebracht wurden[75]. Die Geburt des Sohnes bedeutet den Tempelbau Salomos und die Einführung der Opfer auf Zion. Der Tod des Sohnes bedeutet die Zerstörung Jerusalems. Die neugebaute Stadt aber wurde dem Esra im Gesichte gezeigt, damit er getröstet werde und nicht verzage (10, 25—60). — Fünfte Vision (11, 1—12, 51). In einem Traume sieht Esra einen Adler aus dem Meere aufsteigen, der hatte zwölf Flügel und drei Häupter. Und aus den Flügeln wuchsen acht Gegenflügel und wurden zu kleinen und ohnmächtigen Flügelchen. Die Häupter aber waren ruhend, und das mittlere Haupt war größer als die anderen Häupter. Und der Adler flog und herrschte über das Land. Und mitten aus seinem Körper ging eine Stimme aus, welche den Flügeln befahl, nacheinander zu herrschen. Und die zwölf Flügel herrschten nacheinander (der zweite mehr als doppelt so lange als irgendeiner der übrigen 11, 17) und verschwanden dann; und ebenso zwei von den Flügelchen, so daß zuletzt nur die drei Häupter und sechs Flügelchen übrig waren. Zwei von diesen Flügelchen trennten | sich von den übrigen und blieben unter dem Haupte zur Rechten. Die übrigen vier wollten herrschen; aber die beiden ersten verschwanden alsbald, und die beiden anderen wurden von den Häuptern verzehrt. Und das mittlere Haupt herrschte über die ganze

75) Die Ziffer 3000 geben die orientalischen Versionen. Die lateinischen Handschriften haben III oder *tres*, womit, wenn die Lesart richtig ist, Weltjahre zu je 1000 Jahren gemeint sein müssen. Vgl. zu der Rechnung auch Kuenen, Gesammelte Abhandlungen (1894) S. 109 ff. (in der Abhandlung über den Stammbaum des masoretischen Textes des A. T.), und Bousset, Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. XX, 1900, S. 136 ff.

Erde und verschwand hierauf. Und ebenso herrschten die beiden anderen Häupter. Aber das Haupt zur Rechten fraß das zur Linken auf (11, 1—35). Hierauf sieht Esra einen Löwen und hört, wie er mit Menschenstimme jenen Adler als das vierte der Tiere bezeichnet, denen Gott die Herrschaft über die Welt verliehen hat. Und der Löwe verkündigt dem Adler den Untergang (11, 36—46). Darauf verschwand auch das übriggebliebene Haupt. Und die zwei Flügelchen, welche zu ihm übergegangen waren, begannen zu herrschen[76]. Aber ihre Herrschaft war schwach. Und der ganze Leib des Adlers verbrannte (12, 1—3). Die Deutung des Gesichtes, welche Esra erhält, ist diese. Der Adler ist das letzte der danielischen Weltreiche Die zwölf Flügel sind zwölf Könige, welche herrschen werden in ihm, einer nach dem andern. Der zweite wird beginnen zu herrschen und wird länger herrschen als die anderen. Die Stimme, welche mitten aus dem Körper des Adlers ausging, bedeutet, daß während der Zeit jenes Reiches (*inter tempus regni illius*, so ist mit dem Syrer und den übrigen orientalischen Übersetzungen zu lesen, der Lateiner hat *post tempus regni illius*) arge Wirren entstehen werden; und es wird in Not geraten, aber nicht fallen, sondern die Herrschaft wiedergewinnen. Die acht Unterflügel aber bedeuten acht Könige, deren Zeiten kurz sein werden. Zwei von diesen werden umkommen, wann die Zwischenzeit herannahet (*appropinquante tempore medio,* d. h. jenes Interregnum, von welchem eben die Rede war). Vier werden aufbewahrt für die Zeit, da das Ende herannahet; und zwei für die Endzeit selbst. Die drei Häupter aber bedeuten dies. In der Endzeit wird der Höchste drei Könige[77] erwecken, welche die Erde beherrschen werden. Und sie werden die Gottlosigkeit voll machen und das Ende herbeiführen. Der eine (= das mittlere Haupt) wird auf dem Bette sterben, aber unter Qualen. Von den zwei übrigen wird einer durch das Schwert des andern dahingerafft werden; und dieser wird selbst durch das Schwert fallen in der Endzeit. Die beiden Unterflügel endlich, welche zu dem Haupte auf der Rechten übergehen, bedeuten die zwei letzten Könige der Endzeit, deren | Herrschaft schwach sein wird und voll Verwirrung (12, 4—30). Der Löwe aber, welcher dem Adler den Untergang verkündigt, das ist der Messias, welchen der Höchste für das Ende aufbewahrt hat. Er wird sie (die Könige?) lebend vor Gericht

76) Den richtigen Text bieten hier die orientalischen Übersetzungen. S. Hilgenfeld, Fritzsche und Bensly (gegen Volkmar, welcher die korrumpierte LA. der lateinischen Übersetzung beibehält).

77) So die orientalischen Übersetzungen. Die lateinische hat *tria regna.*

stellen und sie ihrer Bosheit überführen und sie verderben. Das Volk Gottes aber wird er erfreuen (nämlich 400 Jahre lang, wie in der dritten Vision geweissagt war), bis daß der Tag des Gerichtes herbeikommt (12, 31—34). Nach diesen Offenbarungen erhält Esra den Auftrag, das Gesehene in ein Buch zu schreiben und dieses an einem verborgenen Orte aufzubewahren (12, 35—51). — Sechste Vision (13, 1—58). Abermals sieht er in einem Traume, wie aus dem Meere ein Mann aufstieg. Und viele Menschen ohne Zahl versammelten sich, um jenen Mann zu bekämpfen. Und als sie gegen ihn heranzogen, gab er aus seinem Munde Feuerhauch und Flammen, so daß sie alle verbrannten. Und dann kamen andere zu ihm heran, einige freudig, andere traurig, einige in Fesseln (13, 1—13). Auf Esras Bitte wird ihm das Gesicht folgendermaßen gedeutet. Der Mann, welcher aus dem Meere aufsteigt, das ist der, durch welchen der Höchste seine Kreatur erlösen wird. Er wird seine Feinde vernichten nicht durch Speer oder Kriegswerkzeug, sondern durch das Gesetz, welches dem Feuer gleicht. Die friedliche Menge aber, die zu ihm kommt, sind die zehn Stämme, welche aus der Gefangenschaft zurückkehren (13, 14—58). — Siebente Vision (14, 1—50). Esra erhält von Gott den Auftrag, das Volk zu unterweisen und sein Haus zu bestellen und der Sterblichkeit zu entsagen, da er von der Erde werde genommen werden. Auch soll er fünf Männer zu sich nehmen, welche vierzig Tage lang schreiben sollen, was ihnen befohlen wird. Und Esra tat also. Und die Männer schrieben, was sie nicht verstanden. Darnach ward Esra hinweggerafft und aufgenommen an den Ort der ihm Ähnlichen (14, 1—50).

Für die Bestimmung der Abfassungszeit dieses merkwürdigen Buches ist hauptsächlich die Deutung des Adlergesichtes entscheidend. Denn andere Stellen, welche man zu diesem Zwecke beigezogen hat, bieten zu wenig sichere Anhaltspunkte. So wird Kap. 6, 9 bemerkt, daß die gegenwärtige Welt mit der Herrschaft Edoms schließen, und die zukünftige mit der Herrschaft Israels beginnen werde (*finis enim hujus saeculi Esau, et principium sequentis Jacob*). Aber es ist fraglich, ob unter Edom die Herodianer (so Hilgenfeld, Volkmar) oder die Römer (so Oehler in Herzogs RE. 1. Aufl. IX, 430, 2. Aufl. IX, 660. Ewald, Abhandlung S. 198, Langen S. 125f. Wellhausen S. 246, Gunkel) zu verstehen sind. Letzteres ist wohl das Richtige[78]. | Aber auch wenn ersteres vorzuziehen

78) In rabbinischen Schriften ist Edom ganz gewöhnliche Bezeichnung Roms, s. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum col.* 29 *sqq.* Otho, *Lex. rabb. s. v. Roma.* Levy, Neuhebr. Wörterb. I, 29. Grünbaum, Zeitschr. der DMG.

wäre, so wäre bei der langen Dauer der herodianischen Dynastie (bis 100 nach Chr.) nicht viel damit gewonnen. Vollends unsicher ist die Weltperiodenrechnung, welche Kap. 14, 11—12 vorgetragen wird (*Duodecim enim partibus divisum est saeculum, et transierunt ejus decem jam et dimidium decimae partis, superant autem ejus duae post medium decimae partis*). Man sollte schon wegen der starken Schwankungen der Lesart (der Syrer und Armenier haben die Stelle gar nicht) auf jede Berechnung dieser Weltperioden verzichten. So sind wir denn für die Bestimmung der Abfassungszeit, abgesehen von dem allgemeinen Inhalt des Buches, allein auf das Adlergesicht angewiesen. Bei der Deutung desselben sind folgende Punkte, die sich aus der Inhaltsübersicht von selbst ergeben, festzuhalten: Die 12 Hauptflügel, 8 Nebenflügel und 3 Häupter sind 23 Könige oder Herrscher, deren Auftreten nacheinander erfolgt, und zwar in folgender Ordnung. Zuerst kommen die 12 Hauptflügel und 2 von den Nebenflügeln. Dann folgt eine Zeit der Verwirrung. Nach dieser treten 4 Nebenflügel auf, und hierauf die 3 Häupter. Während der Herrschaft des dritten Hauptes wird der Messias geoffenbart, und erst nach dessen Auftreten erfolgt der Sturz des dritten Hauptes und die kurze ohnmächtige Herrschaft der 2 letzten Nebenflügel. Sowohl der Sturz des dritten Hauptes, als das Auftreten der beiden letzten Nebenflügel liegt demnach für den Verfasser noch in der Zukunft; woraus folgt, daß er während der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, und daß die beiden letzten Nebenflügel nicht der Geschichte, sondern lediglich der Phantasie des Verfassers angehören. Im einzelnen ist noch folgendes zu beachten: 1) Der zweite Hauptflügel regiert mehr als doppelt so lange als irgend einer der übrigen (11, 17). 2) Manche der Flügel, besonders der Nebenflügel, erheben sich, ohne wirklich zur Herrschaft zu gelangen, sind also bloße Prätendenten und Usurpatoren. 3) Sämtliche Herrscher gehören einem Reiche an und sind, oder wollen wenigstens sein Beherrscher dieses ganzen Reiches. 4) Das erste Haupt stirbt eines natürlichen Todes (12, 26); das zweite wird von dem dritten ermordet (11, 35. 12, 28).

XXXI, 305—309. Weber, System der altsynag. paläst. Theol. S. 348 u. sonst. — Die Bezeichnung findet sich schon im *Siphre* (s. Weber S. 60). Vgl. auch *Hieronymus*, *Comment. ad Jesaj.* 21, 11—12 (*Opp. ed. Vallarsi* IV, 217): *quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt, volentes prophetiam contra regnum Romanum dirigi, frivola persuasione qua semper in Idumaeae nomine Romanos existimant demonstrari.* — M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, S. 185 f. findet die Gleichung Edom = Rom auch schon im Buch der Jubiläen. Das ist sicher unrichtig, denn nach Jubil. 38, 14 stand Edom zur Zeit des Verfassers unter der Herrschaft der Juden.

Prüfen wir nun an der Hand | dieses exegetischen Resultates die einzelnen Deutungsversuche, deren wir im ganzen drei Gruppen unterscheiden können, insofern man unter dem Adler entweder 1) Rom unter dem Königtum und der Republik, oder 2) die Griechenherrschaft, oder 3) das römische Kaisertum verstanden hat.

1) Auf die ganze römische Geschichte von Romulus bis auf Cäsar ist das Adlergesicht von Laurence, van der Vlis und Lücke (2. Aufl.) bezogen worden. Alle drei stimmen darin überein, daß die drei Häupter Sulla, Pompejus und Cäsar seien, und daß die Abfassung in die Zeit Cäsars (Lücke) oder bald nach dessen Ermordung (van der Vlis) oder noch etwas später (Laurence) zu setzen sei. Die Deutung der 12 + 8 Flügel macht freilich Schwierigkeiten, da Rom nur sieben Könige hatte; und man muß sich nun helfen mit denjenigen, welche später nach der Alleinherrschaft trachteten, und mit den Parteigängern zur Zeit der Bürgerkriege. Wenn schon dies bedenklich ist, so scheitert die Deutung vollends daran, daß für einen jüdischen Apokalyptiker die Zeit vor Pompejus schlechterdings kein Interesse hatte, und daß es sich überhaupt bei der Deutung auf Rom nur um eine Zeit handeln kann, in welcher Rom eine weltbeherrschende Stellung einnahm. Denn die sämtlichen Flügel und Häupter bedeuten Herrscher, welche über die Welt gebieten oder wenigstens gebieten wollen.

2) Auf die Zeit der Griechenherrschaft deutet Hilgenfeld das Gesicht. Und zwar verstand er früher (Apokalyptik S. 217—221) unter den 12 + 8 Flügeln die Ptolemäer. Die 12 Hauptflügel und die 2 ersten Nebenflügel zählte er in folgender Weise: 1) Alexander der Große, 2) Ptolemäus I. Lagi, 3—8) Ptolemäus II. bis VII., 9) Kleopatra I., 10—14) Ptolemäus VIII. Lathyrus bis XII. Auletes. Die übrigen 6 Nebenflügel sollten die Ausläufer des Ptolemäerreiches bis auf die jüngere Kleopatra († 30 v. Chr.) sein. Später (Ztschr. 1860, S. 335—358; auch noch 1888, S. 382—384) setzte er an Stelle der Ptolemäer die Seleuciden und zählte die 20 Könige von Alexander dem Großen bis zu den seleucidischen Epigonen. Stets aber blieb er sich darin treu, die drei Häupter auf Cäsar, Antonius und Octavianus zu deuten und die Abfassung unmittelbar nach Antonius' Tod, also ins J. 30 vor Chr. zu setzen (Zeitschr. 1867, S. 285: „genau 30 vor Chr.“). — Obwohl diese Deutung die 20 Könige besser unterbringt, als es bei der vorigen der Fall ist, so ist sie doch kaum haltbarer als diese. Ein Hauptverstoß ist vor allem dies, daß die 20 Flügel auf griechische Herrscher, die drei Häupter aber auf römische Herrscher bezogen werden, während der Text schlechterdings verlangt, sie alle als Herrscher eines und desselben Reiches zu nehmen. Im einzelnen |

widerspricht die Hilgenfeldsche Deutung namentlich der bestimmten Angabe, daß der zweite Flügel mehr als doppelt so lange als irgend einer der übrigen herrschen werde (11, 17). Denn weder bei Ptolemäus I. Lagi, noch bei Seleucus I. Nicator trifft dies zu. Hilgenfeld hat auch das Unbequeme dieser Stelle sehr empfunden und, nachdem er sie früher für interpoliert erklären wollte, später den Ausweg ergriffen, daß der Verfasser bei jener Angabe nur die ersten sechs Flügel, nämlich die der rechten Seite, im Auge gehabt habe; und unter dieser Voraussetzung sei in der Tat die Notiz in Bezug auf Seleucus I. zutreffend (Zeitschr. 1867, S. 286f. 1870, S. 310f. 1888, S. 382). Allein der Text läßt eine solche Beschränkung schlechterdings nicht zu (*nemo post te tenebit tempus tuum, sed nec dimidium ejus*). Ein weiterer Widerspruch gegen den Text ist die Beziehung des ersten Hauptes auf Cäsar, der bekanntlich ermordet wurde, während er nach Kap. 12, 26 *super lectum* sterben sollte. Überhaupt aber wird jede Deutung für unhaltbar zu erklären sein, welche das Buch vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden sein läßt. Ein Hauptzweck des Buches ist gerade der, das Volk über den Untergang Jerusalems zu trösten. Wiederholt erbittet sich Esra Aufschluß darüber, wie es möglich ist, daß die heilige Stadt im Staube liege, während die Heidenvölker frohlocken. Und er erhält darüber durch göttliche Offenbarung Belehrung und Tröstung. Solches zu schreiben, hat überhaupt nur Sinn und Zweck zu einer Zeit, da Jerusalem wirklich zerstört lag. Freilich handelt sichs um die erste Zerstörung (durch Nebukadnezar). Da aber in den nächsten Decennien nach dieser das Buch selbstverständlich nicht entstanden sein kann (schon wegen Kap. 11, 39; 12, 11, wo Daniel vorausgesetzt wird), so bleibt nur übrig, bis über die Zerstörung durch Titus herabzugehen und anzunehmen, daß der Verfasser jene erste Zerstörung gleichsam als Typus der zweiten aufgefaßt wissen will, und daß die Tröstungen, welche angeblich dem Esra zuteil wurden, in Wahrheit derjenigen Generation gelten, bei welcher die Zerstörung vom J. 70 noch in frischem Andenken stand; wenn auch vielleicht für Pseudo-Esra dieses Ereignis schon etwas weiter zurücklag, als für Pseudo-Baruch. Eine bestimmte Anspielung auf die Zerstörung durch die Römer wird man wohl auch in den Worten finden dürfen, welche der Löwe an den Adler richtet (11, 42): *destruxisti habitationes eorum qui fructificabant, et humiliasti muros eorum qui te non nocuerunt.* Es ist sonach ohne Zweifel richtig, wenn

3) Corrodi, Lücke (1. Aufl.), Gfrörer, Dillmann, Volkmar, Ewald, Langen, Wieseler, Keil, Hausrath, Renan,

Drummond, Reuss, Rosenthal, Baldensperger, Gutschmid, Le Hir und überhaupt die Neueren unter dem Adler das römische Kaisertum verstehen. Sie stimmen alle darin überein, daß die Reihe der Herrscher mit Cäsar zu beginnen sei, und daß unter dem zweiten Flügel, dessen Herrschaftsdauer die der übrigen um mehr als das Doppelte übertrifft (11, 17), Augustus zu verstehen sei. Dieser Punkt darf in der Tat als gesichert betrachtet werden. Denn die Zählung Cäsars als ersten römischen Kaisers kommt auch sonst vor (*Joseph. Antt.* XVIII, 2, 2. 6, 10. *Orac. Sibyll.* V, 10—15. Vgl. Volkmar S. 344). Und die Regierungszeit des Augustus wird in der Regel zu 56 Jahren berechnet, indem von seinem ersten Konsulate im J. 711 *a. U.* = 43 v. Chr. an gezählt wird (s. Volkmar S. 344. Gutschmid, Zeitschr. 1860, S. 37 = Kleine Schriften II, 244 Anm.). Nach dieser Rechnung hat wirklich die Regierungszeit des Augustus die aller übrigen römischen Kaiser der ersten drei Jahrhunderte um mehr als das Doppelte übertroffen.

Eine wesentliche Differenz besteht nun aber zwischen Gutschmid und Le Hir einerseits und allen andern oben Genannten andererseit. Während nämlich Corrodi (I, 208) und die Übrigen die drei Häupter auf die drei flavischen Kaiser (Vespasianus, Titus, Domitianus) deuten und darnach das Buch in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts nach Chr. setzen, gibt Gutschmid folgende Erklärung. Die 12 Hauptflügel sind: 1) Cäsar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Vespasian, 8) Domitian, 9) Trajan, 10) Hadrian, 11) Antoninus Pius, 12) Marcus Aurelius. Die 2 ersten Nebenflügel sind Titus und Nerva. Die 4 folgenden Nebenflügel: 1) Commodus, 2) Pertinax, 3) Didius Julianus, 4) Pescennius Niger. Die 3 Häupter: Septimius Severus (193—211 n. Chr.) mit seinen beiden Söhnen Caracalla und Geta. Geta wird von Caracalla ermordet, aber auch dieser fällt durch das Schwert (217 n. Chr.). Die 2 letzten Nebenflügel sind Macrinus und sein Sohn Diadumenianus, welche im J. 218 ermordet wurden. Unmittelbar zuvor, im Juni 218 soll das Adlergesicht verfaßt sein (Zeitschr. 1860, S. 48 = Kleine Schriften II, 254). Übrigens hält Gutschmid das Adlergesicht für spätere Interpolation und setzt die Hauptmasse des Buches, mit geringer Abweichung von Hilgenfeld, in das J. 31 vor Chr. — Fast in allen Punkten ist in der Deutung des Adlergesichtes Le Hir mit ihm zusammengetroffen (*Études Bibliques* I, 184—192). Die einzige Abweichung ist die, daß er mit Berufung auf die Kaiserliste des Clemens Alexandrinus die Regierung des Marcus Aurelius und Commodus als eine einzige rechnet, daher den Commodus noch zu den Hauptflügeln zählt,

und dafür bei den Nebenflügeln nach Pescennius Niger noch | Clodius Albinus einschaltet. Auch er setzt aber nicht die Abfassung des ganzen Buches in das J. 218, unterscheidet vielmehr zwischen einer jüdischen Grundschrift und einer christlichen Überarbeitung. Erstere, schon im Briefe des Barnabas benützt, soll im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts nach Chr. enstanden sein; die christliche Überarbeitung aber, welcher auch das Adlergesicht angehört, im J. 218 nach Chr. (*Études Bibliques* I, 207 *sq.*).

Das Bestechende dieser Deutung ist, daß sie die 12 + 8 Flügel wirklich im einzelnen nachweist, was bei der Beziehung auf die Flavierzeit nicht gelingen will. Aber trotzdem ist sie nicht haltbar. Vor allem steht entgegen, daß Clemens Alexandrinus das Buch bereits zitiert. Es war also gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schon vorhanden. Gutschmid und Le Hir müssen daher das Adlergesicht als späteren Einschub betrachten. Ein solcher wäre an sich möglich, ist aber bei der Übereinstimmung aller Versionen nicht wahrscheinlich. Auch paßt die politische Stimmung, welche in dem Adlergesicht zum Ausdruck kommt, viel besser in die Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems als in eine spätere. Dazu kommt, daß auch im einzelnen manches nicht stimmt. Galba, Otho, Vitellius werden ganz übergangen. Commodus wird von Gutschmid als Nebenflügel gezählt, von Le Hir mit Marcus Aurelius zusammengenommen, was beides gezwungen ist. Endlich haben die beiden ersten Nebenflügel Titus und Nerva nicht, wie es doch der Text (12, 21) verlangt, *appropinquante tempore medio*, d. h. kurz vor dem Interregnum, vor der Zeit der Verwirrung, sondern mitten zwischen der friedlichen Herrschaft der Hauptflügel regiert[79].

Man wird sonach doch bei der gewöhnlichen Deutung auf die Flavierzeit stehen zu bleiben haben. Es ist ja unverkennbar, daß alles über die drei Häupter Gesagte vortrefflich auf die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian paßt. Sie, die den Untergang der heiligen Stadt herbeigeführt hatten, waren für den Juden wirklich der Höhepunkt der Macht und der Gottlosigkeit. Vespasian starb, wie es 12, 26 heißt, *super lectum et tamen cum tormentis* (vgl. *Sueton. Vesp.* 24. *Dio Cass.* LXVI, 17). Titus wurde freilich nicht, wie 11, 35; 12, 28 vorausgesetzt wird, durch Domitian

79) S. gegen Gutschmid auch Volkmar S. 389f. — Der zuletzt geltend gemachte Grund würde hinwegfallen, wenn Gunkels Erklärung von 12, 21 („zwei davon gehen schon zugrunde, wann die Mitte des Reiches naht") anzunehmen wäre. Sie scheint mir aber nicht wahrscheinlich, denn nach 11, 22 und überhaupt nach der ganzen Anlage des Gleichnisses ist die Meinung doch wohl die, daß die zwei kleinen nach den zwölf großen herrschen.

ermordet. Aber der Glaube daran war doch verbreitet, und Domitian selbst gab durch sein Verhalten beim Tode des Bruders hinreichende Veranlassung zu diesem Gerüchte (*Sueton. Domitian.* 2. *Dio Cass.* LXVI, 26. *Orac. Sibyll.* XII, 120—123. *Aurelius Victor Caes.* 10 u. 11 sagt direkt, daß Titus durch Domitian vergiftet worden sei). Auch | dies entspricht der Wirklichkeit, daß einige der Nebenflügel, d. h. der Usurpatoren, von dem großen Haupte mit Hülfe der beiden andern Häupter vernichtet werden. Aber freilich die Unterbringung der 12 + 8 Flügel bietet fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Die 12 Hauptflügel lassen sich mit Gfrörer, Dillmann (früher) und Wieseler etwa so zählen: 1) Caesar, 2) Augustus, 3) Tiberius, 4) Caligula, 5) Claudius, 6) Nero, 7) Galba, 8) Otho, 9) Vitellius; dazu die drei Usurpatoren: 10) Vindex, 11) Nymphidius, 12) Piso. Aber was ist mit den 8 Nebenflügeln zu tun? Man kann sie jedenfalls nicht, wie Gfrörer (I, 90f.) will, teils auf Herodes und einige seiner Nachkommen, teils auf jüdische (!!) Parteiführer wie Johannes von Gischala und Simon Bar-Giora, beziehen; oder wie Wieseler will, insgesamt auf die herodianische Dynastie. Die Nebenflügel unterscheiden sich ja von den Hauptflügeln nur dadurch, daß ihre Herrschaft kurz und ohnmächtig ist (12, 20), oder daß sie gar nicht wirklich zur Herrschaft gelangen (11, 25—27). Im übrigen sind sie so gut wie die Hauptflügel Gebieter des ganzen Reiches oder wollen es wenigstens sein. An Vasallenfürsten kann also nicht gedacht werden; eher mit Corrodi (Gesch. des Chiliasmus I, 207) an „Gouverneurs, Competenten des Thrones und Rebellen", oder mit Dillmann (früher, Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 312) an „römische Feldherren und Prätendenten". Aber man muß die uns bekannten Prätendenten schon heranziehen, um nur die Zahl der zwölf Hauptflügel vollzumachen. Noch erheblich mehr lassen sich kaum ausfindig machen. Um die Schwierigkeit zu heben, hat Ewald angenommen, daß in den 12 Hauptflügeln sowohl die 8 Nebenflügel als die 3 Häupter schon mit enthalten seien, also die drei Herrschergruppen zu indentifizieren und im ganzen nur 12 Herrscher (von Caesar bis Domitian) zu zählen seien. Das ist exegetisch unmöglich. Auch Langen verfährt willkürlich, wenn er die Zahlen nur als runde Summen nehmen und unter den 12 Hauptflügeln die sechs julischen Kaiser verstehen will. Denn der Text verlangt 12 + 8 Herrscher oder wenigstens Prätendenten. Aus letzterem Grunde ist es auch, sofern man an dem überlieferten Texte festhält, nicht möglich, die Flügel paarweise zu nehmen, so daß nicht 12 + 8, sondern 6 + 4 Herrscher zu zählen wären. Diesen Weg haben Volkmar, Renan und später Dillmann (in seiner Abhandlung vom J. 1888) und Clemen (Theol. Stud. und

Krit. 1898, S. 242) eingeschlagen, indem sie unter den 6 großen Flügelpaaren die julischen Kaiser von Caesar bis Nero, unter den 4 kleinen Flügelpaaren die Kaiser Galba, Otho, Vitellius und Nerva verstehen. Im wesentlichen so auch Wellhausen. Für diese Lösung scheint zu sprechen: 1) daß die 8 kleinen Flügel in der Tat paarweise vorgeführt werden, 2) daß die 6 + 4 Herrscher in der Geschichte nachweisbar sind. Aber es steht entgegen der Text von Kap. 12, 14: *regnabunt autem in ea duodecim reges, unus post unum*, und 12, 20: *exsurgent enim in ipso octo reges.* Dillmann hat daher angenommen, daß hier, in der Deutung der Vision, der Text später entsprechend der Situation um 218 n. Chr. geändert sei, während der Wortlaut der Vision die paarweise Zählung der Flügel sehr wohl gestatte. Auch letzteres ist aber kaum der Fall. Denn nach Erwähnung der *duodecim alae pennarum* (11, 1) heißt es 11, 13 *surrexit una penna et regnavit . . . et venit ei finis et non apparuit, . . . et sequens exsurrexit* . . . 11, 18 *et levavit se tertia et tenuit principatum etc.* Die Flügel werden also einzeln gezählt. Auch bei den acht kleinen Flügeln erleidet die paarweise Vorführung doch eine Ausnahme (11, 26). Man muß daher, um zum Ziele zu kommen, nicht nur in der Deutung der Vision, sondern auch in der Vision selbst, spätere Überarbeitung annehmen (so Wellhausen). Diese Annahme ist in der Tat verlockend. Schwierigkeiten macht nur, daß sich in den zahlreichen Übersetzungen, die wir haben, keine Spur des älteren Textes findet. Sie stimmen hinsichtlich aller Einzelheiten, die hier in Betracht kommen, durchaus überein. Auf eine andere Möglichkeit hat Gunkel hingewiesen. Die Apokalypsen arbeiten vielfach mit überliefertem Material und reproduzieren dieses, auch wo es sich der neuen Situation, die sie voraussetzen, nur künstlich anpassen läßt. „Der ganze Apparat von 12 Flügeln, 8 Gegenflügeln und 3 Häuptern ist zu kompliziert, als daß man annehmen könnte, er sei so mit einem Male fertig gewesen“ (Gunkel in Kautzschs Apokryphen II, 346). Bei dieser Entstehung begreift man aber nicht recht, daß der Verfasser in Vision und Deutung die Einzelheiten mit solcher Genauigkeit behandelt. Er muß hier doch an bestimmte Tatsachen der Geschichte gedacht haben. Alles in allem dürfte daher der von Dillmann und Wellhausen betretene Weg sich als der gangbarste erweisen, wenn man nicht bei einem *non liquet* stehen bleiben will.

Trotz dieser Unsicherheit in der Deutung der Flügel darf die Deutung der Häupter auf die drei Flavier als gesichert betrachtet werden. Ist sie dies, | so ist die Abfassungszeit leicht zu bestimmen. Wir sahen bereits, daß der Verfasser unter der Herrschaft des dritten Hauptes schrieb, indem er von der Todes-

art des zweiten schon Kenntnis hat, andererseits aber den Sturz des dritten erst nach dem Auftreten des Messias erwartet. Die Abfassung ist daher nicht mit Corrodi und Ewald schon unter Titus, aber auch nicht mit Volkmar, Langen, Hausrath, Renan, Rosenthal und Dillmann (1888) erst unter Nerva, oder vollends mit Baldensperger unter Trajan, sondern mit Gfrörer, Dillmann (früher), Wieseler, Reuss, Gunkel unter Domitian (81—96 nach Chr.) zu setzen.

Auch unsere Apokalypse ist, wie die des Baruch, von Kabisch und Faye in eine Anzahl von Quellenschriften aufgelöst worden, welche erst durch einen späteren Redaktor vereinigt worden seien. Kabisch nimmt fünf, Faye vier Quellenschriften an. Die Gründe sind analoge wie bei der Baruch-Apokalypse. Sie werden auch hier wie dort nicht als durchschlagend zu betrachten sein. Zur Erklärung der Unebenheiten genügt der Gesichtspunkt, daß die Apokalypsen traditionelles Material verarbeiten, das nicht immer einheitlich gestaltet ist (vgl. Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S, 237 ff. Gunkel in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. II, 346—348. 350 f.).

Der verloren gegangene griechische Text, auf welchen die uns erhaltenen Übersetzungen sicher zurückgehen, ist von den meisten als Urtext betrachtet worden. Erst Wellhausen, welchem Gunkel gefolgt ist, hat mit überzeugenden Gründen dargetan, daß der griechische hinwieder aus einem hebräischen (oder aramäischen) geflossen ist. |

Die Bezeichnung unseres Buches als viertes Buch Esra ist nur in der lateinischen Kirche üblich. Sie beruht darauf, daß die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I. und II. *Esra*, und der Esra der griechischen Bibel als III. *Esra* gezählt wurden (so *Hieronymus, praefat. in version. libr. Exrae, Opp. ed. Vallarsi* IX, 1524: *Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*). Diese Zählung ist auch in der offiziellen römischen Vulgata beibehalten, wo der III. und IV. *Esra* als Anhang nach dem Neuen Testamente folgen. In der Handschrift von Amiens, aus welcher Bensly das lateinische Fragment herausgegeben hat, werden die kanonischen Bücher Esra und Nehemia zusammen als I. *Esra*, der sogenannte dritte Esra als II. *Esra* gezählt, und das vierte Buch Esra besteht aus drei Büchern, indem Kap. 1—2 als III. *Esra*, Kap. 3—14 als IV. *Esra*, und Kap. 15—16 als V. *Esra* gezählt werden (*Bensly, The missing fragment p.* 6). Ähnlich, nur noch komplizierter, im Sangermanensis und dessen Tochterhandschriften (*Bensly p.* 85 *sq.*). — Die älteste Bezeichnung scheint Ἔσδρας ὁ προφήτης gewesen zu sein (*Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100) oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις, denn unter dem Apokryphum dieses Namens, welches in dem von Montfaucon, Cotelier, Hody und Pitra herausgegebenen Apokryphenverzeichnisse aufgeführt wird (s. unten V, 8) ist wohl unser IV. Esra zu verstehen. — Mehr über die verschiedenen Titel s. bei Volkmar, Das vierte Buch Esra

S. 3. 276 ff. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* XVIII—XXII. *James*, *proleg.* zu Benslys Ausg. (1895) S. XXIV—XXVII.

Gebrauch und Ansehen in der christlichen Kirche. — Eine Benützung unseres Buches im Neuen Testamente (welche z. B. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* LXIV *sqq.* und Steck, Galaterbrief 1888, S. 231—235 angenommen haben) ist nicht nachweisbar. — Dagegen geht auf IV Esra wahrscheinlich zurück *Barnabae epist. c.* 12: *Ὁμοίως πάλιν περὶ τοῦ σταυροῦ ὁρίζει ἐν ἄλλῳ προφήτῃ λέγοντι· Καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· Ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ.* Vgl. IV *Esra* 4, 33: *quomodo et quando haec?* . . . 5, 5: *si de ligno sanguis stillabit.* Freilich fehlt hier die erste Hälfte des Zitates. Doch wird dasselbe wohl mit Recht schon von Le Moyne und Fabricius (*Cod. pseudepigr.* II, 184) auf IV Esra zurückgeführt. Vgl. auch Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Barnabasbriefes; Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 47. — Ebenfalls aus IV Esra stammt höchst wahrscheinlich die Legende, daß die sämtlichen heiligen Schriften, welche bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar zugrunde gegangen waren, durch Esra auf wunderbare Weise wiederhergestellt worden seien. So schon *Irenaeus* III, 21, 2. *Tertullian. De cultu femin.* I, 3. *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 149. *Priscillian.* III, 68 *ed. Schepss p.* 52. Vgl. IV *Esra* 14, 18—22 u. 37—47. *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* I, 1156—1160. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* 107. Strack in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. VII, 414 f. 3. Aufl. IX, 743 (Art. „Kanon des A. T.s“). Zahn, Gesch. des Kanons I, 1, 118. *James p.* XXXVII *sq.* — Das erste ausdrückliche Zitat ist *Clemens Alex. Strom.* III, 16, 100: „*Διὰ τί γὰρ οὐκ ἐγένετο ἡ μήτρα τῆς μητρός μου τάφος, ἵνα μὴ ἴδω τὸν μόχθον τοῦ Ἰακὼβ καὶ τὸν κόπον τοῦ γένους Ἰσραήλ;*“ *Ἔσδρας ὁ προφήτης λέγει.* Vgl. IV *Esra* 5, 35. — „Priscillianus (*tract.* III, 68 *ed. Schepss p.* 52) argumentiert auf Grund der allgemein geglaubten Erzählung des 4. Esrabuchs über die Wiederherstellung der Schrift durch Esra für die Anerkennung dieses Buchs als eines zwar nicht kanonischen, aber doch heiligen“ | (Zahn, Gesch. des Kanons I, 1, 118): *recte illi libro fidem damus, qui Hesdra auctore prolatus, etsi in canone non ponitur, ad elogium redditi divini testamenti digna rerum veneratione retinetur.* — Wiederholt wird unser Buch als prophetisches namentlich von Ambrosius benützt und zitiert. S. die Stellen bei *Fabricius Cod. pseudep.* II, 183, 185 *sqq.* *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* XXII *sq.* *Le Hir, Études bibliques* I, 142. *Bensly, The missing fragment p.* 74—76. *James p.* XXXII *sqq.* — Zwei Zitate auch in der pseudoambrosianischen *Altercatio contra eos qui animam non confitentur esse facturam*, hrsg. von Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I (1883), S. 227—229; vgl. dazu Casparis Prolegomena S. XI—XIII. — Auch in dem sogenannten *Opus imperfectum in Matthaeum*, das unter den Werken des Chrysostomus gedruckt ist (*ed. Montfaucon t.* VI), *homil.* XXXIV *s. fin.* wird unser Buch als *propheta Esdras* zitiert (IV *Esra* 5, 42). — Nur Hieronymus, der überhaupt den kritischen Standpunkt gegenüber den Apokryphen vertritt, äußert sich ungünstig. S. die oben (S. 328) zitierte Stelle aus der *praef. in version. libr. Exrae*, und besonders *Adv. Vigilantium c.* 6 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 393): *Tu vigilans dormis et dormiens scribis et proponis mihi librum apocryphum, qui sub nomine Esdrae a te et similibus tui legitur, ubi scriptum est, quod post mortem nullus pro aliis audeat deprecari, quem ego librum numquam legi. Quid enim necesse est in manus sumere, quod ecclesia non recipit.* — Obwohl es aber vom offiziellen Kanon ausgeschlossen blieb, hat es doch, namentlich

im Mittelalter, weite Verbreitung gefunden. Bensly hat mehr als sechzig lateinische Bibelhandschriften nachgewiesen, in welchen es sich findet (*Bensly, The missing fragment p.* 42, 82 *sqq.*); und dabei sind die italienischen Bibliotheken kaum berücksichtigt. In der offiziellen Vulgata ist es, wie schon erwähnt, im Anhang gedruckt. Auch in nicht wenige deutsche Bibelausgaben, und zwar sowohl katholische als lutherische und reformierte, ist es aufgenommen (s. die Nachweise bei Gildemeister, *Esdrae liber quartus arabice* 1877, *p.* 42). — Über die Geschichte des Gebrauches vgl. auch *Fabricius*, *Codex pseudepigr.* II, 174—192. Ders., *Cod. apocryph. Nov. Test.* I, 936—938. Volkmar, Das vierte Buch Esra S. 273 f. 284 ff. *Hilgenfeld*, *Messias Judaeorum p.* XVIII—XXIV. LXIX *sq.* *James*, *proleg.* zu Benslys Ausg. (1895) S. XXVII—XXXVIII.

Mit dem vierten Buche Esra ist nicht zu verwechseln die christliche Apokalypse Esras, welche Tischendorf herausgegeben hat (*Apocalypses apocryphae*, *Lips.* 1866, *p.* 24—33). Vgl. darüber: Tischendorf, Stud. und Krit. 1851, S. 423 ff. Ders., *Prolegom.* zu seiner Ausgabe *p.* XII—XIV. *Le Hir*, *Études bibliques* (*Paris* 1869) II, 120—122. — Mit ihr ist verwandt 1) eine griechische Apokalypse des Sedrach, welche James herausgegeben hat (*Apocrypha Anecdota* = *Texts and Studies ed. by Robinson* II, 3, 1893, *p.* 127—137) und 2) eine lateinische *Visio Esdrae*, welche Mercati herausgegeben hat (*Mercati*, *Note di letteratura biblica e cristiana antica* 1901, s. die Anz. in der Theol. Revue 1902, *col.* 82). Handschriftlich befindet sich eine *Visio Hesdrae* auch in der bischöfl. Bibliothek in Linz (Bratke, Zeitschr. für Kirchengesch. XXIII, 1902, S. 429 f.). Es ist noch nicht untersucht, ob sie mit der von Mercati herausgegebenen identisch ist. — Eine Esra-Apokalypse über die Dauer der Herrschaft des Islam ist syrisch mit deutscher Übersetzung hrsg. von Baethgen in Stades Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1886, S. 199—213. Dieselbe nach einer Pariser Handschrift auch von *Chabot*, *Revue sémitique* II, 1894, *p.* 242—250. 333—346. Über eine arabische Übersetzung derselben s. *Gottheil*, *Hebraica* IV, 1888, *p.* 14—17. Vgl. auch: Iselin, Apokalyptische Studien I—II (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1887, S. 60—64, 130 bis 136). — Unter der *Ἔσδρα ἀποκάλυψις*, welche in dem von Montfaucon, Pitra u. a. herausgegebenen Apokryphenverzeichnisse aufgeführt wird, ist vermutlich das vierte Buch Esra zu verstehen (s. unten V, 8). — Vgl. über die Esra-Apokryphen auch *Fabricius*, *Cod. pseudepigr.* I, 1162. *James p.* LXXXVI bis LXXXIX.

Über die späteren Zusätze zum vierten Buch Esra (Kap. I—II und XV—XVI), welche in den orientalischen Übersetzungen fehlen, in den lateinischen Handschriften noch | als besondere Esrabücher erscheinen und erst im gedruckten Texte enger damit verbunden wurden, s. Gutschmid, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860, S. 1—33 = Kleine Schriften II, 211—240. Hilgenfeld, *Messias Judaeorum p.* XLVI *sqq.* Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 356. Bensly, *The missing fragment p.* 35—40. *James p.* XXXVIII bis LXXX. Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 248 f. — Eine deutsche Übersetzung beider Stücke unter der Bezeichnung „fünftes Buch Esra" (= IV *Esra c.* 1—2) und „sechstes Buch Esra" (= IV *Esra c.* 15—16) gibt Weinel in Henneckes Neutestamentliche Apokryphen 1904, S. 305—318; dazu die kritischen Bemerkungen und Erläuterungen von demselben in: Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen 1904, S. 331 bis 339. — Unter den von James zusammengestellten Zeugnissen für die Benützung der Stücke in der kirchlichen Literatur sind namentlich von In-

teresse die Berührungen von IV *Esra c.* 2. mit der offiziellen römisch-katholischen Liturgie (Brevier und *Missale Romanum*). Obwohl es sich dabei um liturgische Formeln handelt, sind die Berührungen doch auffallend stark (vgl. bes. den *Introitus* zum Pfingstdienstag mit IV *Esra* 2, 37). Außer Zweifel gesetzt wird die Benützung von IV Esra 2 in der kirchlichen Liturgie durch ein schon früher bekanntes, aber erst durch de Bruyne genauer untersuchtes Fragment eines Missale (*saec.* XI), in welchem in einer Messe *de communi plurimorum martyrum* als Epistel die Stelle IV *Esra* 2, 42—48 im vollen Wortlaut gegeben wird, und zwar mit der Überschrift: *lectio libri Exdre* (*sic!*), s. *de Bruyne*, *Une lecture liturgique empruntée au quatrième livre d'Esdras* (*Revue Bénédictine* 1908, *p.* 358—360). Vgl. über die Benützung von IV Esra 2 in der Liturgie auch Basset in seiner französischen Übersetzung des äthiopischen Textes des IV Esra (1899) S. 22.

Die uns erhaltenen Texte des vierten Buches Esra sind folgende:

1) Die alte lateinische Übersetzung, die wörtlichste und darum wichtigste von allen. Der vulgäre Text, wie er lange Zeit hindurch gedruckt wurde, war sehr inkorrekt. In der Ausgabe von *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* II, 1723, *p.* 173—307) ist die arabische Version, welche Ockley 1711 in englischer Übersetzung bekannt gemacht hatte, durchgängig mit dem lateinischen Texte verglichen. Den Grund zur Herstellung eines kritischen Textes hat Sabatier gelegt durch Mitteilung der Varianten des wichtigen *codex Sangermanensis* (*Sabatier*, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* III, 1743, *p.* 1038, 1069—1084). Zahlreiche Verbesserungsvorschläge auf Grund des Sangermanensis und der im J. 1820 durch Laurence publizierten äthiopischen Version gab van der Vlis (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto*, *Amstelod.* 1839). Die erste kritische Ausgabe lieferte Volkmar (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Zweite Abth.: Das vierte Buch Esra. Tüb. 1863). Für dieselbe ist Sabatiers Kollation des Sangermanensis und eine von Volkmar selbst verglichene Züricher Handschrift benützt. Beide Handschriften waren indes nicht mit genügender Sorgfalt kollationiert, wie die späteren Ausgaben von Hilgenfeld (*Messias Judaeorum*, *Lips.* 1869) und Fritzsche (*Libri apocryphi Vet. Test. graece*, *Lips.* 1871) gezeigt haben. Sie geben beide den lateinischen Text auf Grund von drei Handschriften: a) des *cod. Sangermanensis*, datiert vom J. 822 nach Chr. (Bensly, *The missing fragment* S. 5), für Hilgenfelds Ausgabe neu verglichen von Zotenberg, b) des *cod. Turicensis saec.* XIII, ebenfalls für Hilgenfelds Ausgabe von Fritzsche neu kollationiert, c) eines *cod. Dresdensis saec.* XV, verglichen von Hilgenfeld. — In allen diesen Ausgaben fehlt zwischen *c.* 7, 35 und 7, 36 ein großes Stück, das nur aus den orientalischen Versionen ergänzt werden konnte. Die Lücke ist (wie Gildemeister nach einer brieflichen Mitteilung an Bensly bereits im J. 1865 wahrgenommen hat) durch Ausschneiden eines Blattes aus dem *cod. Sangermanensis* entstanden. Daraus folgt, daß alle Handschriften, welche genau dieselbe Lücke haben, aus dem *Sangermanensis* geflossen und demnach ohne selbständigen Wert sind. Dies gilt nicht nur von der Züricher und Dresdener Handschrift, sondern überhaupt von der großen Mehrzahl aller bisher bekannten (Bensly, *The missing fragment* S. 42, 82 ff. hat deren etwa sechzig nachgewiesen!)[80]. Unabhängig vom *Sangermanensis* sind, soweit bis

80) Über zwei Pariser und zwei Berliner Handschriften s. *Gildemeister*, *Esdrae liber quartus Arabice* 1877, *p.* 44 *fin.*

jetzt konstatiert ist, nur folgende sechs erst seit 1875 nach und nach bekannt gewordene Handschriften, welche sämtlich das im *Sang.* fehlende Stück enthalten (s. die Übersicht von James in seiner Einleitung 1895, S. XII—XX, auch Berger, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie*, 1893, *p.* 143—145; über die einzelnen Handschriften: Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris* 1893, *p.* 21—24, 93ff. 103). 1) Die Handschrift von Amiens, früher in Corbie bei Amiens, *saec.* IX, aus welcher Bensly zuerst das im *Sang.* | fehlende Stück herausgegeben hat (*Bensly, The missing fragment of the latin translation of the fourth book of Ezra, discovered and edited with an introduction and notes, Cambridge* 1875. Vgl. Theol. Litztg. 1876, 43 f. Abdruck des Textes auch bei Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876, S. 421 bis 435). 2) Die große Bibel von Alcalá, jetzt in Madrid, *saec.* IX—X, aus welcher der Orientalist John Palmer († 1840) bereits im J. 1826 das im *Sang.* fehlende Stück abgeschrieben hat. Herausgegeben wurde dasselbe aus seinem Nachlaß erst fünfzig Jahre später durch Wood, *Journal of Philology, vol.* VII, 1877, *p.* 264—278. 3) Die Handschrift der *Bibliothèque Mazarine* in Paris, *saec.* XI, auf welche Berger zuerst aufmerksam gemacht hat (*Berger, Un manuscrit complet du* IVe *livre d'Esdras*, in: *Revue de théol. et de philos.* 1885, *p.* 414—419). 4) Die Bibel von Avila, jetzt in Madrid, *saec.* XIII *init.* Der Text des IV Esra, welchen Berger hier 1886 entdeckt hat, ist wahrscheinlich aus der Bibel von Alcalá abgeschrieben. 5) Die Bibel von San Isidro in Leon in Spanien, datiert vom J. 1162 (*codex Legionensis*) [nicht zu verwechseln mit einem anderen *cod. Legionensis* vom J. 960]. Der ebenfalls von Berger 1886 hier entdeckte Text des IV Esra weicht von dem der anderen Handschriften stark ab. 6) Eine Bibelhandschrift in Brüssel *saec.* XII, in welcher de Bruyne den vollständigen Text des IV Esra entdeckt hat. Sie ist mit der Handschrift der *Bibliothèque Mazarine* nahe verwandt, aber keine Abschrift von dieser, hat vielmehr einzelne bessere Lesarten. S. *de Bruyne, Revue Bénédictine* 1907, *p.* 254—257. — Auf Grund des *Sangermanensis* und der oben unter Nr. 1—3 genannten Handschriften (alle vier von Bensly selbst kollationiert) ist der Text neu konstituiert in der Cambridger Ausgabe, welche Bensly bearbeitet und zu welcher nach dessen Tode († 1893) James die Prolegomena geschrieben hat (*The fourth book of Ezra, the latin version edited from the MSS. by R. Bensly, with an introduction by M. R. James* [= *Texts and Studies ed. by Robinson vol.* III *No.* 2] *Cambridge* 1895). — So wertvoll diese Ausgabe ist, so ist doch auch sie nicht abschließend, da die beiden zuletzt genannten Handschriften für sie nicht verwertet sind, und da die lateinischen Bibelhandschriften der meisten italienischen Bibliotheken für unser Buch überhaupt noch nicht untersucht sind. Emendationen und Erläuterungen zu Benslys Text gibt Wellhausen, Göttinger gel. Anzeigen 1896, S. 10—13.

Eine besondere Überlieferung hat die sog. *confessio Esrae*, d. h. das Stück IV *Esra* VIII, 20—36, welches oft für sich abgeschrieben worden ist. Vgl. die Einleitung von James *p.* XX *sq.* LXXX—LXXXVI und den Text S. 93 f.

2) Die syrische Übersetzung, neben der lateinischen die beste und zuverlässigste, erhalten in der großen Mailänder Peschito-Handschrift (*cod. Ambros. B.* 21. *Inf.*). Sie wurde erst durch Ceriani veröffentlicht, zuerst in lateinischer Übersetzung (*Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* I, *fasc.* 2,

Mediolan. 1866, *p.* 99—124), dann im syrischen Texte selbst (*Ceriani*, *Monumenta sacra et profana t.* V, *fasc.* 1, *Mediolan.* 1868, *p.* 4—111). Letzterer ist auch enthalten in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (*Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex cod. Ambr. photolithographice ed. Ceriani*, 2 Bde. in 4 Tln., Mailand 1876—1883, vgl. oben S. 314). Die lateinische Übersetzung Cerianis hat Hilgenfeld seinem *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) einverleibt.

3) Die äthiopische Übersetzung, ebenfalls von Wert für die Rekonstruktion des Urtextes. Herausgegeben wurde sie bereits von Laurence mit lateinischer und englischer Übersetzung, aber nur nach einer Handschrift (*Laurence*, *Primi Ezrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et Latine Angliceque reddita, Oxoniae et Londini* 1820). Manches hat van der Vlis berichtigt (*Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto, Amst.* 1839). Eine Sammlung von | Varianten anderer Handschriften gab Dillmann im Anhang zu Ewalds Abhandlung (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862 bis 1863). Auf Grund der Dillmannschen Varianten und mit Vergleichung einer Berliner Handschrift hat dann Praetorius die lateinische Übersetzung mehrfach berichtigt, welche Hilgenfeld in seinen *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869) aufgenommen hat. Eine kritische Ausgabe lieferte erst Dillmann in seiner *Biblia Veteris Testamenti aethiopica tom.* V: *Libri apocryphi, Berol.* 1894. Für den Text des IV *Esra* (= *Esdrae apocalypsis p.* 153—193) sind hier von den mehr als zwanzig in Europa befindlichen Handschriften zehn benützt. Diejenigen, welche infolge der Eroberung Magdalas im englisch-abessinischen Kriege (1868) in das britische Museum in London gekommen sind, sind alle jüngeren Datums und von Dillmann nicht benützt (s. dessen Bemerkungen S. 192 f.). — Eine französische Übersetzung nach Dillmanns Text lieferte *Basset*, *Les apocryphes éthiopiens, trad. en français* IX, *Apocalypse d'Esdras*, 1899.

4) Die beiden arabischen Übersetzungen sind wegen der großen Freiheiten, welche sich ihre Verfasser erlaubt haben, nur von untergeordneter Bedeutung. a) Die eine, in einer Handschrift der Bodlejana zu Oxford, ist zunächst nur in englischer Übersetzung bekannt gemacht worden von Ockley (in Whistons *Primitive Christianity revived*, *vol.* IV, *London* 1711). Den arabischen Text gab erst Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863). Berichtigungen zu Ockleys Übersetzung und zu Ewalds Text lieferte Steiner (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1868, S. 426—433), mit dessen Unterstützung auch Hilgenfeld eine lateinische Übertragung für seinen *Messias Judaeorum* bearbeitete (*Lips.* 1869). Dieselbe Übersetzung ist auch in einem Codex Vaticanus enthalten, der zwar nur eine Abschrift des Bodlejanus, aber dadurch von Wert ist, daß er zu einer Zeit angefertigt wurde, als ein im Bodl. jetzt fehlendes Blatt noch in demselben vorhanden war (*Bensly*, *The missing fragment p.* 77 *sq.* *Gildemeister*, *Esdrae liber quartus p.* 3; letzterer gibt S. 6—8 den Text dieses in Ewalds Ausg. fehlenden Stückes). — b) Von einer anderen arabischen Übersetzung existiert ein Auszug ebenfalls in einem Cod. Bodlejanus, wonach ihn Ewald herausgegeben hat (a. a. O.). Eine deutsche Übersetzung dieses Auszuges lieferte Steiner (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1868, S. 396—425). Über denselben vgl. auch Ewald, Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1863, S. 163—180. Der vollständige Text dieser Übersetzung ist

nach einem Cod. Vaticanus, arab. und latein., herausgegeben von Gildemeister (*Esdrae liber quartus arabice, e codice Vaticano nunc primum edidit, Bonnae* 1877).

5) Die armenische Übersetzung, noch freier als die arabische und für die Herstellung des Urtextes wenig brauchbar. Gedruckt wurde sie schon 1805 in der von den Mechitharisten besorgten Ausgabe der armenischen Bibel; aber erst Ceriani zog sie aus der Vergessenheit hervor, und Ewald gab Proben in deutscher Übersetzung (Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1865, S. 504—516). Eine von Petermann mit Vergleichung von vier Handschriften angefertigte lateinische Übersetzung findet sich in Hilgenfelds *Messias Judaeorum* (*Lips.* 1869). Der armenische Text ist auch gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. — In den älteren Ausgaben der armenischen Bibel (zuerst 1666) ist eine armenische Übersetzung unseres Buches gedruckt, welche der erste Herausgeber Uskanus selbst erst nach der Vulgata angefertigt hat (s. Scholz, Einl. in die heiligen Schriften Bd. I, 1845, | S. 501. *Gildemeister, Esdrae liber quartus arabice p.* 43. Hiernach ist Bensly S. 2 Anm. 2 zu berichtigen).

6) Ein kleines Bruchstück einer sahidischen Übersetzung ist von Leipoldt und Violet herausgegeben worden (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Altertumskunde 41. Bd. 1904, S. 137—140). Es enthält nur ganz dürftige Reste von IV Esra *c.* 13, ist aber interessant als Beweis dafür, daß das Buch auch in der ägyptischen Kirche verbreitet war.

Deutsche Übersetzungen schon in manchen deutschen Bibeln (s. oben 330). Separat: Das Buch so in der lateinischen Bibel genannt wird das vierte Buch Esdrä usw. durch Joh. Assenburgium, 1598 (ein Exemplar z. B. in der Göttinger Univ.-Bibl.). — Neuere: Volkmar (Das vierte Buch Esra 1863); Ewald (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. XI, 1862—1863); Zöckler (Kurzgefaßter Kommentar zu den heil. Schriften A. T.s, 9. Abth. Die Apokryphen des A. T., 1891; dazu die Anzeige von Gunkel, Theol. Litztg. 1892, 126—130); Gunkel (Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 331—401, auch separat: Der Prophet Esra, übers. von Gunkel, 1900). — Französisch: *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 570—647. Basset (nach dem Äthiopischen, s. oben S. 333). — Englisch: *Bissel* (*The apocrypha of the Old Testament, New York* 1880, *p.* 641—664); *Lupton* (*Wace' Apocrypha* 1888, *vol.* I *p.* 71—148, den genauen Titel s. oben S. 199).

Eine Rückübersetzung ins Griechische versuchte Hilgenfeld, *Messias Judaeorum, Lips.* 1869, *p.* 36—113.

Kritische Untersuchungen. Die ältere Literatur s. bei *Fabricius, Codex pseudepigr.* II, 174 *sqq.* Lücke, Einl. S. 187 ff. Volkmar, Das vierte Buch Esra (1863) S. 273—275. 374 ff. *Hilgenfeld, Messias Judaeorum p.* LIV *sqq.* — Corrodi (auch Corodi), Kritische Geschichte des Chiliasmus Bd. I, 1781, S. 179—230. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (auch unter dem Titel: Geschichte des Urchristenthums Bd. 1—2) 1838, I, 69—93. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 144—212. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 982—990 (Anz. von Lückes Einl.). — Noack, Der Ursprung des Christenthums Bd. I (1857) S. 341—363. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik (1857) S. 185—242. Ders., Die Propheten Esra und Daniel, 1863. Ders., Zeitschr. für wissensch. Theologie

Bd. I, 1858, S. 250–270. III, 1860, S. 335—358. VI, 1863, S. 229—292. 457 f. X, 1867, S. 87—91, 263—295. XIII, 1870, S. 308—319. XIX, 1876, S. 421–435. XXIX, 1886, S. 139—147. XXXI, 1888, S. 380—384. XLII, 1899, S. 450–457. — Gutschmid, Die Apokalypse des Esra und ihre späteren Bearbeitungen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1860, S. 1—81, abgedr. in: Kleine Schriften von Gutschmid II, 211—284). — Dillmann, in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 1860, S. 310—312. 2. Aufl. XII, 1883 S. 353–356 (Art. „Pseudepigraphen"). Ders., Ueber das Adlergesicht in der Apokalypse des Esra (Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1888, S. 215—237). — Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, zweite Abth.: Das vierte Buch Esra, Tüb. 1863. Vorher von demselben: Das vierte Buch Esra und apokalyptische Geheimnisse überhaupt, Zürich 1858. Einige Bemerkuugen über Apokalyptik (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 83—92). — Ewald, Das vierte Ezrabuch nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen und einer neuen Wiederherstellung (Abhandlungen der königl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, Bd. XI, 1862—1863, histor.-philol. Classe, S. 133—230. Auch als Separat-Abdruck). Ders., Gesch. des Volkes Israel Bd. VII, 3. Aufl. 1868, S. 69—83. — *Ceriani, Sul Das vierte Ezrabuch del Dottor Enrico Ewald* (*Estratto dalle Memorie del R. Instituto Lombardo di scienze e lettere*) *Milano* 1865. — Langen, Das Judenthum in Palästina 1866, S. 112—139. — *Le Hir, Du* IVe *livre d'Esdras* (*Études Bibliques*, 2 *voll. Paris* 1869, I, 139—250). — Wieseler, Das vierte Buch Esra nach Inhalt und Alter untersucht (Stud. und Krit. 1870, S. 263—304). — Keil, Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in die kanon. und apokr. Schriften des A. T., 3. Aufl. 1873, S. 758—764. — Hausrath, Neutestamentl. | Zeitgesch. 2. Aufl. IV, 80—88 (1. Aufl. III, 282—289). — *Renan, L'apocalypse de l'an* 97 (*Revue des deux mondes* 1875, 1er *mars p.* 127—144). Ders., *Les évangiles* 1877, *p.* 348—373. — *Drummond, The Jewish Messiah* 1877, *p.* 84—117. — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften Alten Testaments (1881) § 597. — Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885, S. 39—71. — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu (2. Aufl. 1892) S. 37—42. 3. Aufl. 1. Hälfte unter d. Titel: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums 1903, S. 44 ff. — Kabisch, Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht, 1889 (hierüber Gunkel, Theol. Litztg. 1891, *col.* 5—11). — *Faye, Les apocalypses juives*, 1892, *p.* 14—25, 35—45, 103—123, 155—165 (vgl. Theol. Litztg. 1893, 277). — Clemen, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 237—246. — Basset, Einl. zu seiner Uebers. — Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 234—247. — Gunkel in Kautzschs Apokr. u. Pseudepigr. II, 331—352 (hier bes. auch eine Würdigung des theol. Gehaltes). — Asmussen, Das Adlergesicht im vierten Esrabuche (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1900, S. 97—114). — Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des IV. Ezrabuches, 1901. Ders., Das Problem der Sünde im 4. Ezrabuch (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1901, S. 321—324). — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 30—34. — Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 244 ff. — *Lagrange, Revue biblique* 1905, *p.* 486—501. — *Vaganay, Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras. Thèse de doct. prés. à la faculté cath. de Lyon. Paris* 1906 (121 *p.*).

6. Die Apokalypse Abrahams.

Eine, wie es scheint, nur in slavischer Sprache erhaltene Apokalypse Abrahams ist seit 1863 mehrfach gedruckt, aber erst durch die deutsche Übersetzung Bonwetschs (1897) weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden. Es wird hier zunächst (*c.* 1—8) erzählt, wie Abraham schweren Anstoß nimmt an dem törichten Götzendienst seines Vaters Tharah. Den steinernen Götzen Marumath findet er ebenso nichtig wie den hölzernen Götzen Barisat. Dies erregt das Wohlgefallen des „vorweltlichen, starken" Gottes, welcher den Engel Jaoel zum Behuf weiterer Belehrung zu ihm sendet (*c.* 9ff.). Der Engel weist ihn an, zu opfern (*c.* 9 u. 12 nach Gen. 15, 9), und fährt dann mit Abraham auf einer Taube gen Himmel (*c.* 15). Dort empfängt Abraham allerlei Offenbarungen, namentlich über die Geschichte seines Geschlechtes. Zuletzt wird er plötzlich wieder auf die Erde versetzt. — Der Inhalt des Buches macht es wahrscheinlich, daß es in der Hauptsache jüdischen Ursprunges ist (so auch Bonwetsch S. 61f.). Dafür sprechen schon die gehäuften Gottesnamen *c.* 17 (heiliger El, Gott, Alleinherrscher . . . . Ewiger, Starker, Heiliger, Sabaoth, sehr Herrlicher, El, El, El, El, Jaoel), die ständige Bezeichnung Gottes als „Vorweltlicher, Starker", das durchgängige Interesse für das Volk Israel als solches: es ist das auserwählte Volk (*c.* 22); den Gerechten aus Abrahams Samen wird verheißen, daß sie „gefestigt werden durch Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit in dem Äon der Gerechten . . . . . und sie werden verderben, die sie verderbt haben und werden schmähen, die sie geschmäht haben" (*c.* 29). Gott wird herbeirufen sein verhöhntes Volk von den Nationen und verbrennen mit Feuer die, welche sie geschmäht und welche unter ihnen geherrscht haben in diesem Äon (*c.* 31). Christliches findet sich nur in *c.* 29; denn der „geschmähte und geschlagene Mann", auf welchen die Heiden hoffen, ist sicher Christus. — Es dürfte hier also eine jüdische Apokalypse in leichter christlicher Überarbeitung vorliegen. Wie stark die Umgestaltungen sind, welche sie von ihrem Ursprung bis zu den uns erhaltenen slavischen Texten erfahren hat, wird sich näher nicht mehr ermitteln lassen. Für das verhältnismäßige Alter der Grundschrift spricht die Tatsache ihrer Aufnahme von Seite der christlichen Kirche. Eine ziemlich deutliche Spur ihrer Benützung findet sich in den clementinischen Recognitionen (I, 32). Auch wird unsere Apokalypse identisch sein mit dem apokryphischen Buch *Ἀβραάμ*, welches in der Stichometrie des Nicephorus und in der *Synopsis Atha-*

nasii neben Henoch, *Testam.* XII *Patr.* und *Assumptio Mosis* erwähnt wird.

Clem. Recogn. I, 32 heißt es von Abraham: *ex ratione et ordine stellarum agnoscere potuit conditorem ejusque providentia intellexit cuncta moderari. unde et angelus adsistens ei per visionem plenius eum de his quae sentire coepit edocuit. sed et quid generi ejus ac posteritati deberetur ostendit et non tam eis danda haec loca quam reddenda promisit.* Dies geht über *Gen.* 15 hinaus und berührt sich stark mit unserer Apokalypse. — Nach der Stichometrie des Nicephorus (s. unten Abschnitt 8) hatte das apokryphische Buch Ἀβραάμ nur 300 Stichen, war also von geringem Umfange. — Eine ἀποκάλυψις Ἀβραάμ war bei den gnostischen Sethianern in Gebrauch (*Epiphan. haer.* 39, 5). Sie scheint stark häretisch gewesen zu sein (πάσης κακίας ἔμπλεων) und ist schwerlich mit der unsrigen identisch.

Ein apokryphisches Buch, welches von Abraham handelte, hat auch Origenes gekannt, *Origenes in Lucam homil.* 35 *init.* (*de la Rue* III, 973, *Lommatzsch* V, 217): *Legimus, si tamen cui placet hujuscemodi scripturam recipere, iustitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vendicare.* Zu dem hier Erzählten paßt vortrefflich der Titel *inquisitio Abrahae*, welchen eine dem Nicetas (4. bis 5. Jahrh. n. Chr.) bekannte apokryphische Schrift führte. In seiner Schrift *de psalmodiae bono*, deren vollständiger Text erst neuerdings durch Morin bekannt gemacht worden ist, sagt er: *Neque enim illud volumen temerarie recipiendum est, cujus inscriptio est Inquisitio Abrahae, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur, cum nullius sit fidei liber ipse nulla auctoritate subnixus* (s. *Morin*, *Deux passages inédits du „de psalmodiae bono" de Saint Nicéta*, IVe—Ve *siècle*, in: *Revue biblique* VI, 1897, *p.* 282—288; vgl. auch Morins Ausgabe des vollständigen Textes von *de psalmodiae bono* in: *Revue bénédictine* XIV, 1897, *p.* 385—397; hier *p.* 392 die Stelle über die *inquisitio Abrahae*). Bei einem Streit der guten und bösen Engel *super Abrahami salute et interitu* wird es in der Tat zu einer *inquisitio Abrahae* gekommen sein. In der slavischen Apokalypse und in dem unten zu nennenden Testamente Abrahams findet sich nichts der Art; und das Zeugnis des Nicetas bestätigt die Selbständigkeit der *inquisitio*, also ihre Verschiedenheit von jenen beiden Werken. Angesichts der relativ alten Bezeugung der *inquisitio* könnte man daran denken, sie mit dem apokryphischen Ἀβραάμ der Stichometrie des Nicephorus zu identifizieren. Aber dieser Ἀβραάμ steht in der Nachbarschaft von Apokalypsen, wie überhaupt jüdische Apokalypsen eher zu Ansehen in der Kirche gelangt sind als jüdische Legenden. — *James* (*Journal of Theol. Studies* VII, 1906, *p.* 562 *sq.*) schlägt vor, statt *inquisitio Abrahae* zu lesen *dispositio Adae* (Testament Adams), weil in einem „Testament Adams" davon die Rede ist, daß die Tiere Gott anbeteten (griech. Fragm. herausg. von James in *Texts and Studies ed. by Robinson* II, 3, 1893, *p.* 138—145). Aber diese Übereinstimmung berechtigt nicht zu der gewaltsamen Änderung des Titels. Die Sache kann ja in verschiedenen Apokryphen erwähnt gewesen sein.

Ausgabe der Apokalypse: Bonwetsch, Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer, herausgegeben [= Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, herausg. von Bonwetsch und R. Seeberg, I. Bd., 1. Heft], 1897. Hier S. 1—11 über die slavischen Texte. — Im allgemeinen s. auch

Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 232. *Ginzberg* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 91f. *Lagrange, Revue biblique* 1905, *p.* 511—514; und zur Abrahamlegende überhaupt oben Bd. II, S. 404f. und *Fabricius, Cod. pseudepigr.* I, 341—428, II, 81 *sq.* B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859. Bonwetsch S. 41—55. Kohler in: *The Jewish Encyclopedia* I, 83—87.

Von der Abraham-Apokalypse wohl zu unterscheiden ist das Testament Abrahams, eine breit ausgesponnene Erzählung, welche sich lediglich darum dreht, daß Abraham trotz wiederholter Befehle Gottes sich hartnäckig weigert zu sterben. Der Erzengel Michael, welcher abgesandt ist, ihn aus der Welt abzurufen, erreicht trotz wiederholter Versuche seinen Zweck nicht; auch die Mission des Todes ist zunächst erfolglos, bis dieser schließlich durch eine List seine Aufgabe löst. Eingestreut ist auch hier eine Vision (Ausg. von James *c.* 10—11); aber das Ganze als solches ist keine Apokalypse, sondern eine Legende. Zur Annahme jüdischen Ursprungs liegen keine Anhaltspunkte vor; in der Erdichtung solcher Legenden war auch die christliche Zeit sehr fruchtbar. — Ausgabe: *James, The testament of Abraham, the Greek text now first edited with an introduction and notes. With an Appendix containing extracts from the Arabic version of the testaments of Abraham Isaac and Jacob by Barnes* [= *Texts and Studies, contributions to biblical and patristic Literature ed. by Robinson vol.* II, *no.* 2]. *Cambridge* 1892. Dazu Theol. Litztg. 1893, 279—281 (gegen James, welcher das Testament mit dem von Origenes benützten Apokryphum identifiziert; im *Journal of Theol. Studies* VII, 1906, 562 *sq.* hat James eine andere Ansicht vorgetragen, s. oben S. 337). James gibt den griechischen Text in zwei stark von einander abweichenden Rezensionen, einer längeren, für welche sechs Handschriften benützt sind (S. 77—104), und einer kürzeren, für welche drei Handschriften benützt sind (S. 105—119). Nur nach einer (auch von James benützten) Wiener Handschrift ist der griechische Text gedruckt in: Vassiljev, *Anecdota Graeco-Byzantina t.* I, *Moskau* 1893, *p.* 292—308. — Außer dem griechischen Text existieren und sind von James teilweise benützt: 1) eine slavische Übersetzung, s. Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 134f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 914f.; man kennt jetzt fünf von einander abweichende Rezensionen in verschiedenen slavischen Dialekten, vgl. über die Ausgaben, Handschriften und den abweichenden Inhalt den eingehenden Bericht von Polivka, Archiv für slavische Philologie Bd. 18, 1896. S. 112—125, 2) eine rumänische, herausg. von Gaster, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* IX, 1887, S. 195—226, 3) eine koptische, 4) eine arabische, 5) eine äthiopische. In den drei zuletzt genannten orientalischen Rezensionen (nach Guidi in dieser Reihenfolge von einander abhängig) ist mit dem Testament des Abraham auch ein Testament des Isaak und ein Testament des Jakob verbunden. Den koptischen Text dieser drei hat Guidi herausgegeben (*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali storiche e filologiche, Serie quinta vol.* IX, 1900, *p.* 157—180 u. 223—264). Eine deutsche Übersetzung des koptischen Textes der Testamente des Isaak und Jakob gibt Andersson in der „Sphinx" VII, 1903, S. 77—94, 129—142. Auszüge aus dem arabischen Text aller drei teilt Barnes mit bei James a. a. O. S. 131—154, mit Bemerkungen von James S. 155—161. — Zum Testament des Abraham vgl. auch Harnack a. a. O. S. 857f. *Ginzberg* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 93—96. Erläuterungen aus der rabbinischen

Literatur gab Kohler (*The Jewish Quarterly Review vol.* VII, 1895, *p.* 581—606), eine englische Übersetzung Craigie in Menzies, *Ante-Nicene Christian Library, Additional volume* 1897.

7. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

In den bisher besprochenen prophetischen Pseudepigraphen überwiegen die Offenbarungen und Weissagungen, also das apokalyptische Element. Wie aber diese Offenbarungen selbst im letzten Grunde praktische Zwecke verfolgen: die Stärkung und Tröstung der Gläubigen, so fehlt es daneben auch nicht an direkten Ermahnungen. Eine prophetisch-pseudepigraphische Schrift, in welcher diese letzteren den Hauptbestandteil bilden, sind die Testamente der zwölf Patriarchen. Diese umfangreiche Schrift ist uns vollständig griechisch erhalten. Der griechische Text ist zuerst von Grabe (1698) herausgegeben worden, nachdem schon seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts eine im 13. Jahrhundert durch Robert Grossetest, Bischof von Lincoln, angefertigte lateinische Übersetzung in vielen Drucken verbreitet war.

Der griechische Text des Buches, wie er vorliegt, enthält zahlreiche sehr direkte Hinweisungen auf die Menschwerdung Gottes in Christo, weshalb die älteren Kritiker es für das Werk eines Christen gehalten haben. Es läßt sich aber beweisen, daß die Grundschrift jüdisch ist, und die christlichen Stellen von der Hand eines Interpolators herrühren. — Wie schon der Titel andeutet, enthält das Buch die geistigen „Vermächtnisse", welche die zwölf Söhne Jakobs ihren Nachkommen hinterließen. In jedem dieser Vermächtnisse lassen sich drei Bestandteile unterscheiden. 1) Der betreffende Patriarch erzählt zuerst die Geschichte seines Lebens, indem er sich entweder begangener Sünden anklagt (so die meisten), oder auch seiner Tugenden sich rühmt. Die biographischen Mitteilungen schließen sich an die biblische Erzählung an, sind aber in der Weise des haggadischen Midrasch mit sehr viel neuem Detail bereichert. 2) Auf Grund der gegebenen Selbstbiographie erteilt dann der Patriarch seinen Nachkommen entsprechende Ermahnungen: Sie sollen vor der Sünde, die ihrem Ahnherrn so schweren Kummer bereitet hat, sich hüten, oder, im Falle er Rühmliches von sich zu erzählen wußte, in der Tugend ihm nacheifern. Der Inhalt der Ermahnungen steht meist in sehr enger Beziehung zu den biographischen Mitteilungen: die Nachkommen werden eben vor derjenigen Sünde gewarnt, resp. zu derjenigen Tugend ermahnt, die der Patriarch von sich zu berichten hatte. 3) Daneben finden sich aber bei allen Testamenten

(nur etwa mit Ausnahme des Testamentes Gad, wo dieser Teil nur kurz angedeutet ist) gegen Ende auch noch Weissagungen über die Zukunft des betreffenden Stammes: der Patriarch weissagt seinen Nachkommen, daß sie abfallen werden von Gott oder, was zuweilen als gleichbedeutend erscheint, von den Stämmen Levi und Juda, und daß sie dafür ins Elend, speziell in Gefangenschaft und Zerstreuung geraten werden. Mit dieser Weissagung ist häufig die Ermahnung verbunden, sich an die Stämme Levi und Juda anzuschließen. Andererseits sind ebenfalls in diese Weissagungen zahlreiche, sehr direkte Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingestreut. |

Der Gedankenkreis dieser „Vermächtnisse" ist ein sehr disparater. Einerseits enthalten sie vieles, was nur bei einem jüdischen Verfasser erklärlich erscheint. Die Geschichte der Erzväter ist ganz in der Weise des haggadischen Midrasch weiter ausgeführt. Der Verfasser zeigt ein lebhaftes Interesse für die jüdischen Stämme als solche; er beklagt ihren Abfall und ihre Zerstreuung; ermahnt sie, an die Stämme Levi und Juda sich anzuschließen als an die, welche von Gott zu Führern der anderen berufen sind[81]; er hofft auf ihre schließliche Bekehrung und Befreiung.

---

81) *Ruben* 6, 7: *Τῷ γὰρ Λευὶ ἔδωκεν ὁ θεὸς τὴν ἀρχὴν καὶ τῷ Ἰούδα.* — *Symeon* 5, 6 (die Söhne Symeons): *ἔσονται ὀλιγοστοὶ ἐπιμεριζόμενοι ἐν τῷ Λευὶ καὶ ἐν τῷ Ἰούδα.* — *Ib.* 7, 1: *ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα* [*al. ὑπακούετε τοῦ Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδα λυθρωθήσεσθε*] *καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπὶ τὰς δύο γενεὰς* [*al. φυλὰς*] *ταύτας.* — *Levi* 2, 11: *διὰ σοῦ καὶ τοῦ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος τοῖς ἀνθρώποις.* — *Juda* 21, 1—3: *καὶ νῦν τέκνα μου, παραγγέλλω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τὸν Λευὶ ἵνα διαμείνητε καὶ μὴ ἐπαίρεσθε ἐπ' αὐτόν, ἵνα μὴ ἐξολοθρευθῆτε. Ἐμοὶ γὰρ ἔδωκεν ὁ θεὸς τὴν βασιλείαν κἀκείνῳ τὴν ἱερατείαν, καὶ ὑπέταξε τὴν βασιλείαν τῇ ἱερωσύνῃ. Ἐμοὶ ἔδωκεν τὰ ἐπὶ γῆς, ἐκείνῳ τὰ ἐν οὐρανοῖς.* — *Ib.* 25, 2: *ὁ κύριος εὐλόγησε τὸν Λευί, ὁ δ' ἄγγελος τοῦ προσώπου ἐμέ.* — *Issaschar* 5, 7: *καὶ ὁ Λευὶ καὶ ὁ Ἰούδας ἐδοξάσθησαν παρὰ κυρίου καὶ ἐν υἱοῖς Ἰακώβ. Καὶ ὁ κύριος ἐκληροδότησεν αὐτοῖς καὶ τῷ μὲν Λευὶ ἔδωκε τὴν ἱερατείαν, τῷ δὲ Ἰούδα τὴν βασιλείαν.* — *Dan.* 5, 4: *ἐγὼ οἶδα ὅτι ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ κυρίου καὶ προσοχθιεῖτε τῷ Λευὶ καὶ πρὸς τῷ Ἰούδα παρατάξεσθε.* — *Naphthali* 5, 3 (in einem Gleichnisse): *καὶ ὁ Λευὶ ἐκράτησε τὸν ἥλιον καὶ ὁ Ἰούδας φθάσας ἐπίασε τὴν σελήνην.* — *Ib.* 8, 2: *καὶ ὑμεῖς οὖν ἐντείλασθε τοῖς τέκνοις ὑμῶν ἵνα ἑνοῦνται τῷ Λευὶ καὶ τῷ Ἰούδα.* — *Joseph.* 19, 11: *φυλάξατε τὰς ἐντολὰς κυρίου καὶ τιμᾶτε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν* [*al. τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί*]. — Hier überall steht Levi voran; die umgekehrte Ordnung nur in folgenden Stellen, welche ganz oder teilweise als interpoliert zu betrachten sind: *Dan.* 5, 10: *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου.* — *Gad.* 8, 1: *ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδα καὶ Λευὶ ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν κύριος σωτηρίαν τῷ Ἰσραήλ.* — *Benjamin* 11, 2: *ἀναστήσεται ἐν ὑστέροις ἀγαπητὸς κυρίου ἐκ σπέρματος Ἰούδα καὶ Λευί* (so nur *cod. c* ganz gedankenlos, die andern haben besser *ἐκ τοῦ σπέρματός μου*, denn gemeint ist Paulus).

In seinen positiven Forderungen überwiegen zwar die moralischen Ermahnungen: er warnt vor den Sünden des Neides, der Habsucht, des Zornes, der Lüge, der Unzucht; er ermahnt zur Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Lauterkeit und dgl. Aber er unterläßt es doch auch nicht, den priesterlichen Opferkultus, und zwar mit manchem über das A. T. hinausgehenden Detail, als eine gottgewollte Institution hervorzuheben[82]. Er legt großes Gewicht auf das Priestertum des Stammes Levi. Weil dieser Stamm das Priestertum verwaltet, ist er der führende unter den zwölf Stämmen, selbst den Stamm Juda an Bedeutung überragend. Die Kinder Levi werden auch vor den andern ermahnt, die Gesetzeskenntnis zu pflegen. Unablässig sollen sie das Gesetz Gottes lesen, denn jeder, der das Gesetz des Herrn kennt, wird geehrt und wird kein Fremder sein, wohin er geht. Viele Freunde wird er sich erwerben, und viele Menschen werden wünschen, ihm zu dienen und das Gesetz aus seinem Munde zu hören[83]. Häufig wird auch zur Beobachtung des Gesetzes, zum Halten der Gebote ermahnt[84]. Obwohl dies meist ohne Eingehen auf Einzelheiten geschieht, so kann doch kein Zweifel sein, daß das Gesetz Mosis gemeint ist. Auf der andern Seite finden sich

---

82) *Levi* 9. Beachte z. B. die Vorschrift *Levi* 9, 11: *Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν σε εἰς τὰ ἅγια, λοῦου· καὶ ἐν τῷ θύειν σε νίπτου. καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν, νίπτου* (womit zu vgl. oben Bd. II, S. 340); ferner ebendas. 9, 12 die Vorschrift, daß zum Feuer des Brandopferaltares nur das Holz von zwölf Bäumen, die stets ihr Laub behalten, verwendet werden dürfe. Beide Vorschriften finden sich auch im Buch der Jubiläen 21, 12—16 und in den griechischen und aramäischen Fragmenten eines mit unserem verwandten aber viel ausführlicheren Testamentes Levi, über welches unten S. 351 f. Näheres mitgeteilt ist.

83) *Levi* 13, 2—4: *Διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα . . . . ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ. Ὅτι πᾶς, ὃς γνώσεται νόμον κυρίου, τιμηθήσεται καὶ οὐκ ἔσται ξένος, ὅπου ὑπάγει* usw. Man wird hier lebhaft an Jesus Sirach erinnert (bes. Sir. 39).

84) *Ruben* 6, 8: *Διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸς γνώσεται νόμον θεοῦ.* — *Levi* 13, 1: *πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι κατὰ πάντα τὸν νόμον αὐτοῦ.* — *Juda* 13, 1: *φυλάξασθε τοὺς λόγους μου τοῦ ποιεῖν πάντα τὰ δικαιώματα κυρίου καὶ ὑπακούειν ἐντολὰς θεοῦ.* — *Ib.* 26, 1: *φυλάξατε οὖν τέκνα μου πάντα τὸν νόμον κυρίου.* — *Issaschar* 5, 1: *φυλάξατε οὖν τέκνα μου νόμον θεοῦ.* — *Sebulon* 5, 1: *καὶ νῦν, τέκνα μου, παραγγέλλω ὑμῖν τοῦ φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου.* — *Ib.* 10, 2: *εὐφρανθήσομαι ἐν μέσῳ τῆς φυλῆς μου, οἵτινες φυλάξουσιν νόμον κυρίου.* — *Dan.* 5, 1: *φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου καὶ τὸν νόμον αὐτοῦ τηρήσατε.* — *Naphtali* 3, 2: *μὴ ἀλλοιώσητε νόμον θεοῦ.* — *Gad* 3, 1: *ἀκούσατε λόγον ἀληθείας τοῦ ποιεῖν δικαιοσύνην καὶ πάντα νόμον ὑψίστου.* — *Aser* 6, 1: *προσέχετε οὖν καὶ ὑμεῖς, τέκνα μου, τὰς ἐντολὰς κυρίου.* — *Ib.* 6, 3: *ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, τὸν νόμον κυρίου φυλάξατε.* — *Joseph.* 11, 1. 18, 1. 19, 11. — *Benjamin* 3, 1. 10, 3. 5. 11.

zahlreiche Stellen, die nur von einem Christen geschrieben sein können, die den vollen christlichen Universalismus des Heils und die Erlösung durch die Menschwerdung Gottes verkündigen; ja einmal wird, wenigstens nach den meisten Textzeugen, bestimmt auf den Apostel Paulus hingedeutet (Benjamin *c.* 11). Die vorausgesetzte Christologie ist eine ausgeprägt patripassianische[85]. |

Diese widersprechenden Erscheinungen hat schon der erste Herausgeber Grabe durch die Annahme erklärt, daß das Buch von einem Juden geschrieben, aber von einem Christen interpoliert worden sei. Die späteren Kritiker (seit Nitzsch) sind jedoch über diese Hypothese zur Tagesordnung übergegangen und haben sich nur darüber gestritten, ob der Standpunkt des Verfassers ein judenchristlicher oder ein heidenchristlicher sei. Erstere Ansicht war die gewöhnliche; letztere ist von Ritschl in der 1. Aufl. seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" aufgestellt, später von Vorstman und Hilgenfeld adoptiert, von ihm selbst aber wieder verlassen worden. Daneben konnte man sich freilich doch der Beobachtung nicht verschließen, daß ohne Annahme von Interpolationen nicht auszukommen sei. Namentlich Kayser hat eine ziemlich große Zahl von solchen nachzuweisen versucht. Aber die betreffenden Ausführungen treten auch bei ihm nur gelegentlich auf, um die Ansicht von dem judenchristlichen Charakter der Schrift durchführen zu können. In systematischer Weise ist die Frage, ob nicht das Ganze eine durchgreifende Überarbeitung erfahren habe, erst von Schnapp untersucht worden. Er sucht zu zeigen, daß zu dem ursprünglichen Bestande der Schrift nur die oben unter Nr. 1 und 2 genannten Partien, d. h. nur die biographischen Mitteilungen und die daran sich anschließenden, ihnen

---

85) *Symeon* 6, 5: *κύριος ὁ θεὸς φαινόμενος ἐπὶ τῆς γῆς ἥξει ὡς ἄνθρωπος* [*al.* *κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος*]. — *Ibid.* 6, 7: *θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους.* — *Levi* 4, 1: *τοῦ ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου.* — *Issaschar* 7, 7: *ἔχοντες μεθ' ὑμῶν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς συμπορευόμενον τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἁπλότητι καρδίας.* — *Sebulon* 9, 8 (nur in drei Handschriften *b d g*): *ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου.* — *Dan.* 5, 13: *κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος καὶ ὁ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτῆς ἐν ταπεινώσει καὶ πτωχείᾳ.* — *Naphthali* 8, 3: *ὀφθήσεται ὁ θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς.* — *Aser* 7, 3: *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων .... οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.* — *Benjamin* 10, 7: *τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ἐν ταπεινώσει.* — *Ib.* 10, 8: *παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκὶ* [*al. add.* *ἐλευθερωτὴν*] *οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ.* — *Ib.* 10, 9: *καὶ τότε κρινεῖ πάντα τὰ ἔθνη, ὅσα οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ ἐπὶ τῆς γῆς φανέντι.*

genau entsprechenden Ermahnungen gehören. Alle diejenigen Abschnitte aber, welche die künftigen Geschicke der Stämme weissagen, und auch sonst noch einige verwandte (namentlich Visionen) sucht er als spätere Einschübe darzutun; und zwar unterscheidet er zwischen jüdischen und christlichen Interpolationen. Die Hauptmasse der Einschübe rühre von jüdischer Hand her; in diese seien aber dann noch von christlicher Hand die zahlreichen Hinweisungen auf die Erlösung in Christo eingefügt worden. Die Grundschrift selbst würde demnach ebenfalls jüdischen Ursprungs sein. — Seit Schnapp haben fast alle Kritiker anerkannt, daß die Testamente in ihrer Hauptmasse eine jüdische Schrift sind, nur christlich überarbeitet; so Conybeare, Harnack, Preuschen, Bousset, Beer, Volz, Charles u. a. Eine Ausscheidung der christlichen Interpolationen im einzelnen haben Schnapp in seiner deutschen Übersetzung (in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. II, 1900), Bousset in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1900, und Charles in seiner Ausgabe des griechischen Textes und in seiner englischen Übersetzung versucht. |

Es liegt in der Tat auf der Hand, daß die disparaten Aussagen unserer Testamente nicht unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des „Judenchristlichen“ gebracht werden können. Alle Aussagen, welche spezifisch christliches Gepräge tragen, sind ohne Ausnahme heidenchristlich-universalistisch. Das Heil ist bestimmt *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Die Christologie ist die patripassianische Christologie, wie sie in weiten Kreisen der christlichen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts verbreitet war. Nichts weist hier auf einen „judenchristlichen“ Standpunkt hin. Mit diesen christlichen Stellen ist aber unvereinbar die oben charakterisierte Reihe von Aussagen, welche nur aus jüdischer Feder geflossen sein können. Wie soll ein christlicher, auch ein judenchristlicher Verfasser dazu kommen, die Stämme Levi und Juda als die von Gott mit der Führung Israels beauftragten zu charakterisieren? Was soll es heißen, wenn er die anderen ermahnt, sich diesen anzuschließen und ihnen sich unterzuordnen? Gerade die Stämme Levi und Juda, d. h. das offizielle palästinensische Judentum hat sich ja durch ungläubige Abweisung des Evangeliums ausgezeichnet. Auch ein judenchristlicher Verfasser kann also ihnen doch keine Führerrolle zuschreiben. Das letztere geschieht auch nicht lediglich im Sinne einer theoretischen Geschichtsbetrachtung, als ob der Verfasser nur für die Vergangenheit den Abfall der zehn Stämme von Levi und Juda tadeln wollte. Sondern er ermahnt auch jetzt noch zum Auschluß an sie. Und man kann dabei nicht etwa unter Levi im übertragenen Sinne den christlichen Klerus verstehen. Denn

was soll dann der Stamm Juda?[86]. Dazu kommt, daß manche der christlichen Stellen ganz augenscheinlich den Zusammenhang stören und sich schon dadurch als Einschiebsel zu erkennen geben. Ja unsere Textüberlieferung selbst zeigt uns noch die immer weiter fortschreitende Bereicherung des Textes durch christliche Einschübe. Namentlich die armenische Übersetzung ist in dieser Beziehung lehrreich. Sie hat freilich auch schon die Mehrzahl der christlichen Einschübe; aber doch noch nicht alle, und einzelne in kürzerer Fassung. Leider ist ihr Text oft ein verkürzter, so daß es in einzelnen Fällen, wo sie die christlichen Einschübe in kürzerer Fassung bietet, nicht sicher ist, ob ihr Text gegenüber dem griechischen ursprünglicher ist oder sekundär. Aber in nicht wenigen Fällen ist es doch deutlich, daß sie noch den besseren Text hat[87]. Auch die griechischen Handschriften selbst schwanken noch in betreff der christlichen Zusätze. An ein paar Stellen, wo christliche Interpolationen in Frage kommen, ist der bessere Text noch durch einzelne griechische Handschriften erhalten[88]. In der Hauptsache wird die christliche Überarbeitung wohl von einer Hand herrühren. Aber spätere Ergänzer und Bearbeiter haben noch mehrfach nachgeholfen. |

Wenn es hiernach feststeht, daß die christlichen Stellen erst durch Interpolation in unsern Text gekommen sind,

86) Daß die betreffenden Aussagen über die Stämme Levi und Juda echt jüdisch sind, sieht man auch aus den ganz ähnlichen Aussagen im Buch der Jubiläen *c.* 31.

87) Über die Bedeutung der armenischen Übersetzung in dieser Beziehung vgl. namentlich die unten genannten Arbeiten von Conybeare, Preuschen, Bousset und Charles. Letzterer teilt in seiner Ausgabe alle Abweichungen des armenischen Textes vom griechischen mit.

88) *Symeon* 7, 1 hat die wichtige römische Handschrift (*Vat. gr.* 731, bei Charles *c*): *καὶ νῦν, τέκνα μου, ἐπακούσατε τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα*, die anderen: *ὑπακούετε τοῦ Λευὶ καὶ ἐν Ἰούδᾳ λυθρωθήσεσθε.* — *Levi* 8, 12 hat *c* und seine Verwandten *h i ὁ πρῶτος κλῆρος ἔσται μέγας*, die anderen fügen *πιστεύσας* vor *πρῶτος* ein, sicher ein christlicher Einschub, den schon der Armenier voraussetzt. — *Sebulon* 9, 8 haben die meisten Handschriften (sechs von neun), in der Hauptsache auch Armenier und Slave: *καὶ ἐπιστρέψετε εἰς τὴν γῆν ὑμῶν καὶ ὄψεσθε αὐτὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ ἅγιον*, dagegen eine Gruppe (*b d g*) statt dessen: *καὶ ἐπιστρέψει πάντα τὰ ἔθνη εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ, καὶ ὄψεσθε θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου, ὃν ἂν ἐκλέξηται Κύριος, Ἱερουσαλὴμ ὄνομα αὐτῷ.* — Im *Test. Benjamin c.* 11 hat der Vulgärtext einen langen und deutlichen Hinweis auf den Apostel Paulus. Im Armenier steht noch nichts davon und in der römischen Handschrift (*c*) nur ein schüchterner Anfang. Hierauf haben bereits Harnack, Theol. Literaturzeitung 1879, 515 und *Conybeare, Jewish Quarterly Review* V, 392*sq.* hingewiesen.

so erklärt sich auch die Aussage unserer Testamente, daß Christus von den Stämmen Levi und Juda zugleich abstamme[89]. Wie ein christlicher Verfasser von sich aus dazu kommen soll, dies zu betonen, auch wenn Maria dem Stamm Levi angehörte, ist schwer ersichtlich, da die urchristliche Überlieferung nur auf die Abstammung aus Juda Wert gelegt hat. Wohl aber wird die Sache verständlich, wenn dem Überarbeiter ein Text vorgelegen hat, in welchem die Stämme Levi und Juda als die bevorzugten und maßgebenden hervorgehoben waren. Er sucht dies nun von seinem christlichen Standpunkte aus dadurch zu begründen, daß er Christum als Priester aus dem Stamme Levi, als König aus dem Stamme Juda abstammen läßt, wobei dahingestellt bleiben mag, ob er die levitische Abstammung der Maria vorausgesetzt oder nur an eine geistige Zugehörigkeit Christi zu den beiden Stämmen, vermöge seines doppelten Amtes als Priester und König, gedacht hat[90]. Bemerkenswert ist noch, daß der christliche Interpolator

---

89) *Symeon* 7, 2: *ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον.* — *Levi* 2, 11: *διὰ σοῦ καὶ τοῦ Ἰούδα ὀφθήσεται κύριος τοῖς ἀνθρώποις.* — *Dan* 5, 10: *καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου.* — *Gad* 8, 1: *ὅπως τιμήσωσιν Ἰούδα καὶ Λευί, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν κύριος σωτηρίαν τῷ Ἰσραήλ* (statt *σωτηρίαν* hat *b σωτῆρα*, vier Handschriften *σωτήρ*). — *Joseph* 19, 11: *τιμᾶτε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν, ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* So die eine Handschriftenklasse; die andere: *τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* Die armenische Übersetzung gibt hier einen ganz anderen Text wieder, welchen Conybeare (*Jewish Quart.* VIII, 482) und Charles folgendermaßen rekonstruieren: *τιμήσατε τὸν Λευὶ καὶ τὸν Ἰούδαν ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ.* Das ist sicher ursprünglicher.

90) Für letzteres spricht *Symeon* 7, 2; doch ist es möglich, daß der Verfasser auf Grund von *Luc.* 1, 36 (*Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου*) die levitische Abstammung der Maria angenommen hat, wie auch von manchen Kirchenvätern geschieht (s. darüber: Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides 1877, S. 44 ff. und die Ausleger zu Luc. 1, 36). Jedenfalls hat aber kein kirchlicher Schriftsteller vor dem Verfasser der Testamente direkt die levitische Abstammung Jesu behauptet oder gar betont. Denn aus *Clemens Romanus c.* 32 hat dies nur Hilgenfeld und nach ihm Spitta vermöge einer sehr wunderlichen Exegese herausgelesen. Augustin bekämpft die Behauptung des Manichäers Faustus, daß Maria zum Stamm Levi gehört habe, weil ihr Vater Joachim Priester gewesen sei (*contra Faustum* 23, 4 u. 9, *Migne* 42, 468. 471). Die herrschende Meinung der Kirchenväter ist die, daß Maria aus dem Hause Davids stammte (*Justin. Dial. c. Tryph. c.* 43. 45. 100. 120. Tatian im Diatessaron, s. Zahns Ausg. S. 118. *Irenaeus* III, 21, 5. *Tertull. adv. Marcion.* III, 17. IV, 1. Apokrypher Korintherbrief Pauli, *Protevang. Jacobi c.* 10, *Ascensio Jesajae c.* 11, 2. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons

im Widerspruch mit seiner jüdischen Vorlage den Stamm Juda in der Regel voranstellt. — Der Umfang der christlichen Interpolationen läßt sich nicht überall mit Sicherheit bestimmen. Im wesentlichen dürfte Schnapp mit seiner Ausscheidung das Richtige getroffen haben, während Bousset und Charles den Umfang der christlichen Interpolationen zu sehr einzuschränken suchen. Da, wo der armenische Text frei ist von christlichen Interpolationen, gibt dieser willkommene Anhaltspunkte.

Schwieriger ist die andere Frage zu beantworten, ob etwa auch schon die jüdische Vorlage von mehreren Verfassern herrührt. Die Anhaltspunkte für die von Schnapp versuchte Ausscheidung der Weissagungsstücke sind nicht ebenso zwingend wie die für die Ausscheidung der christlichen Stellen. Doch läßt sich nicht leugnen, daß man in manchen Fällen von dem plötzlichen Auftreten dieser Weissagungsstücke überrascht ist. Die Testamente scheinen zunächst nur auf eine Moralpredigt angelegt zu sein. Sie handeln in der Regel von einer einzelnen speziellen Sünde, deren der Patriarch sich schuldig gemacht hat, und vor welcher er seine Nachkommen warnt. Wenn dann plötzlich in ganz allgemeinen Wendungen der künftige Abfall der Stämme geweissagt wird, ohne daß auf die behandelte spezielle Sünde weiter Rücksicht genommen wird, so stört dies den Zusammenhang um so mehr, als die Schlußworte des Testamentes doch wieder so lauten, als ob nur Ermahnungen vorhergingen. Man vergleiche namentlich Symeon 5—7, Levi 14—19[a], Juda 21—25, Dan 5. Jedenfalls lassen sich in den Testamenten, auch abgesehen von den spezifisch christlichen Stellen, manche größere Einschübe deutlich erkennen. In dem biographischen Teile des Testamentes Josephs stehen zwei ganz parallele Berichte unmittelbar neben einander (Kap. 1—10[a] und 10[b] — 18), von welchen nur einer ursprünglich sein kann. In den Aussagen über den Stamm Levi findet sich der Widerspruch, daß er einerseits den anderen als Führer empfohlen, andererseits selbst als sündig, ja | als Verführer der anderen dargestellt wird (Levi 10 und 14—17, Dan 5). Beides kann nicht von einer Hand herrühren. Vgl. auch Bousset, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1900, S. 188 ff. — Die Testamente haben also jedenfalls mehrfache Überarbeitungen erfahren.

In ihrer religiösen Haltung, namentlich in ihrer Stellung zum Gesetz, erinnern die Testamente vielfach an Jesus Sirach.

VI, 328 f.). Wenn die Behauptung des Manichäers Faustus aus dem *Protevang. Jacobi* geschöpft ist, müßte der Text desselben ursprünglich anders gelautet haben als in unseren Handschriften (so Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1902, S. 19 ff. Bardenhewer, Theol. Revue 1905, 202).

Sie legen Wert auf die Beobachtung des Gesetzes (s. oben S. 341), aber sie betonen nicht die einzelnen zeremoniellen Satzungen. Im Vordergrunde stehen überall die Moralgebote; ja die Testamente scheinen in dieser Hinsicht eine hohe Stufe einzunehmen, indem sie nicht nur die mancherlei Verfehlungen gegen den Nächsten, Neid, Hochmut, Habsucht, Unzucht, Zorn, Lüge, Haß verpönen und die entgegengesetzten Tugenden einschärfen, sondern geradezu auch die Nächstenliebe im allgemeinen fordern. Leider ist es schwer, hierüber ein sicheres Urteil zu gewinnen, da augenscheinlich ein erheblicher Teil dieser Stellen auf Rechnung des christlichen Interpolators kommt. Aber manche dieser Ermahnungen gehören doch sicher schon der Grundschrift an[91].

---

91) Ich stelle das Material zusammen und gebe nur da ein Urteil, wo es einigermaßen sicher ist. *Ruben* 6, 9: *Ὁρκῶ ὑμᾶς τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ποιεῖν ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἀγάπην ἔχειν ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* (das Vorhergehende 6, 8 scheint christlich überarbeitet). — *Juda* 18, 3: *ταῦτα . . . οὐκ ἀφίει ἄνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ*. — *Issaschar* 3, 3: *οὐκ εἰμὶ . . . φθονερὸς καὶ βάσκανος τῷ πλησίον μου*. — *Ibid.* 5, 2: *ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον* (fehlt im Armenischen nebst dem unmittelbar Vorhergehenden und Folgenden). — *Ibid.* 7, 3: *πᾶν ἐπιθύμημα τοῦ πλησίον οὐκ ἐπεθύμησα* (fehlt im Armenischen). — *Ibid.* 7, 6: *τὸν κύριον ἠγάπησα καὶ πάντα ἄνθρωπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου* (fehlt im Armen.). — *Sebulon* 5, 1: *ποιεῖν ἔλεος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ εὐσπλαγχνίαν ἔχειν πρὸς πάντας* (fehlt beim Armenier, der aber hier verkürzt zu haben scheint). — *Ibid.* 5, 3: *ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν σπλάγχνοις ὑμῶν, ὅτι εἴ τι ἂν ποιήσῃ τῷ πλησίον αὐτοῦ, οὕτω κύριος ποιήσει μετ' αὐτοῦ*. — *Ibid.* 6, 6: *ὁ γὰρ μεταδιδοὺς τῷ πλησίον, λαμβάνει πολλαπλασίονα παρὰ κυρίου* (steht nur in drei griechischen Handschriften, *b d g*). — *Ibid.* 8, 3: *ὅσον γὰρ ἄνθρωπος σπλαγχνίζεται εἰς τὸν πλησίον αὐτοῦ, τοσοῦτον καὶ ὁ κύριος εἰς αὐτόν* (auch dieses nur in *b d g*). — *Dan* 5, 2: *ἀλήθειαν φθέγγεσθε ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ . . . ἔσεσθε ἐν εἰρήνῃ ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης . . .* 5, 3: *ἀγαπήσατε τὸν κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ* (5, 2 ist die echte Vorlage, welche zu dem christlichen Einschub 5, 3 Anlaß gegeben hat, der sich freilich bei allen Zeugen findet). — *Gad* 4, 2 (der Haß) *οὐ θέλει ἀκούειν λόγων ἐντολῶν αὐτοῦ περὶ ἀγάπης τοῦ πλησίον* (hängt mit der folgenden Spezialisierung eng zusammen, höchstwahrscheinlich echt). — *Ibid.* 6, 1: *ἀγαπᾶτε ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἐξάρατε τὸ μῖσος ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν* (wahrscheinlich echt). — *Aser* 2, 6: *ὁ πλεονεκτῶν τὸν πλησίον παροργίζει τὸν θεόν*. — *Benjamin* 3, 3—5 (Gottesfurcht und Nächstenliebe eingeschärft, fehlt im Armen.). — *Ibid.* 6, 3 (der Gute) *οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον*. — *Ibid.* 10, 3: *ποιήσατε οὖν ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ*. — — Von den vier Stellen, an welchen die christlichen Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe (oder der Gottesfurcht und Nächstenliebe) unmittelbar nebeneinander gestellt sind, sind drei (*Issaschar* 5, 2. 7, 6. *Benjamin* 3, 3—5) schon durch das Fehlen im Armenischen verdächtig, *Dan* 5, 3 aber ist eine Dublette zu 5, 2. Auch nach Ausscheidung aller kritisch verdächtigen Stellen tritt aber doch die Forderung der Nächsten-

Die Abfassung der jüdischen Grundschrift ist wohl noch in das erste vorchristliche Jahrhundert zu setzen (nicht, wie ich früher annahm, in das erste Jahrhundert nach Chr.). Die Abhängigkeit vom Buch der Jubiläen steht dem nicht entgegen. Denn dieses ist vermutlich ebenso alt. Einen bestimmten Anhaltspunkt für die Datierung glaubten Bousset, Charles und Beer in *Test. Levi* 8, 14–15 finden zu dürfen, indem hier auf Johannes Hyrkan angespielt werde, der König, Priester und Prophet zugleich war. Die Abfassung soll darum noch unter dessen Regierung oder bald darnach fallen[92]. Ich glaube nicht, daß die Stelle zur Datierung geeignet ist, da sie mindestens teilweise, wenn nicht ganz dem christlichen Interpolator angehören dürfte[93]. Aber auch wenn man von dieser Stelle absieht, ist die Abfassung zur Zeit der Hasmonäer oder bald darnach, also im ersten Jahrhundert vor Chr., wahrscheinlich. Die ganze Tendenz der Schrift, die Judenschaft außerhalb Judäas zum engen Anschluß an die Stämme Levi und Juda zu ermahnen, versetzt uns in eine Zeit, wo die jüdische Gemeinde, wenn nicht ausschließlich, so doch ihrem Kerne nach aus den Stämmen Levi und Juda bestand und der Stamm Levi der führende war. Das gilt nicht mehr von der herodianisch-römischen Zeit, wo jedenfalls der Stamm Juda als solcher nicht mehr eine solch einzigartige Bedeutung hatte, da durch die Propaganda der Hasmonäerzeit auch Galiläa und Peräa als jüdische Landschaften sich konsolidiert hatten. Jetzt war

---

liebe noch stark hervor. Bedeutsam sind namentlich solche Einzelausführungen wie *Benjamin* 4, 2—4. — Wie in anderen Punkten so ist auch hier das Buch der Jubiläen den Testamenten vorangegangen. Auch in diesem wird zweimal in kurzen Aufzählungen der wichtigsten Gebote das Gebot der Nächstenliebe hervorgehoben (Jubil. 7, 20. 20, 2).

92) Bousset, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 165–167. 196. Ders., Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 15 f. Charles in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 723. Ders., Prolegomena zu seiner engl. Übersetzung S. LI—LIII. Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 255.

93) *Levi* 8, 11 wird dem Levi gesagt: *εἰς τρεῖς ἀρχὰς διαιρεθήσεται τὸ σπέρμα σου.* Damit können doch nur drei gleichzeitig nebeneinander existierende Kategorien des Stammes gemeint sein (*ἀρχαὶ* = *κλῆροι* „Stände", nach dem Folgenden). Dann wird fortgefahren 8, 12: *καὶ ὁ πρῶτος κλῆρος ἔσται μέγας, καὶ ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται ἕτερος*, 8, 13: *ὁ δὲ δεύτερος ἔσται ἐν ἱερωσύνῃ.* Kann dies etwas anderes sein als 1) das Hohepriestertum, 2) das gewöhnliche Priestertum? Dann muß aber als dritter Stand der der Leviten erwähnt gewesen sein, und es ist alles, was jetzt 8, 14—15 steht, christliche Interpolation, durch welche der ursprüngliche Text verdrängt wurde.

nicht mehr der Stamm Juda, soudern das Schriftgelehrtentum neben dem Priestertum die führende Macht. Es ist ferner bedeutsam, daß der Stamm Levi noch der Träger der Gesetzeskenntnis ist. Ruben 6, 8: *Διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί, ὅτι αὐτὸς γνώσεται νόμον θεοῦ καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσιάσει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ.* *Levi* 13, 2: *Διδάξατε δὲ καὶ ὑμεῖς τὰ τέκνα ὑμῶν γράμματα . . . . ἀναγινώσκοντες ἀδιαλείπτως τὸν νόμον τοῦ θεοῦ.* Infolge des Emporkommens der Pharisäer seit den Zeiten der Alexandra hat sich der Stand der Schriftgelehrten mehr und mehr vom Priestertum getrennt. Seitdem waren nicht mehr die Priester sondern die Schriftgelehrten die Träger des Gesetzes. In unsern Testamenten finden wir nirgends eine Spur von dieser Tatsache. Das eigentliche Rabbinentum scheint noch außerhalb des Gesichtskreises unseres Verfassers zu liegen. Er ermahnt zwar ernstlich zum Festhalten am Gesetz. Aber er meint dies mehr im Sinne des Jesus Sirach als im Sinne der Rabbinen. An Sirach erinnert auch der Lobpreis der *σοφία*, die ihm identisch ist mit Kenntnis des Gesetzes (*Levi* 13, 3—9).

Eine nähere Fixierung der Abfassungszeit scheint mir gewagt. Der Verfasser von *Levi* 10 und 14—17 weist auf eine grobe Entartung des Stammes Levi, also des Priestertums hin: sie eignen die Gott gehörigen Opfer sich selbst an, treiben Unzucht, heiraten heidnische Frauen und sind aufgeblasen wegen ihrer priesterlichen Würde (*Levi* 14, 5—8). Ja es werden ihnen alle möglichen groben Sünden, auch Götzendienst, vorgeworfen (*Levi* 17, 11). Das würde am besten auf die vormakkabäische Zeit passen. Aber in eine so frühe Zeit kann die Abfassung um so weniger gesetzt werden, als gerade diese Stücke höchst wahrscheinlich ein späterer Einschub in die Grundschrift sind (s. oben S. 346). Sehr unsicher sind aber auch die Gründe, um derentwillen Bousset diese Stücke in die Zeit bald nach Pompejus setzt. Es scheint hier vielmehr ein Rückblick auf vergangene Dinge vorzuliegen, der einen sicheren Schluß auf die Zeit des Verfassers überhaupt nicht gestattet. Sicher ist nur, daß der Verfasser dieser Stücke, im Unterschied vom Verfasser der Grundschrift, das Priestertum sehr ungünstig beurteilt.

Auch die Eschatologie führt nicht zu bestimmteren Resultaten über die Abfassungszeit. Es wird öfters auf die Verödung des Tempels und die Zerstreuung des Volkes hingewiesen (*Levi* 15, 1. 16, 4—5. *Juda* 23, 3—4. *Issaschar* 6, 2. *Dan* 5, 8. 13). Aber das geht auf die Ereignisse der Chaldäerzeit und kann nicht als indirekter Hinweis auf die Ereignisse unter Titus betrachtet werden, oder sofern dies doch der Fall ist, wird die Hand des christlichen

Interpolators im Spiele sein. Es liegt also kein Grund vor, die Abfassung der Grundschrift erst nach 70 n. Chr. anzusetzen. Das Interesse, welches der Verfasser für die Einzelheiten des Kultus hat (*Levi* 9), bestätigt vielmehr, daß er noch zur Zeit des Tempelbestandes schreibt. Ja die Ermahnung, sich an Levi, also an die priesterlichen Kreise anzuschließen, würde keinen Sinn haben in einer Zeit, als es keinen Opferkultus mehr gab und das Priestertum seine Bedeutung verloren hatte.

Für die Annahme einer hebräischen Grundschrift ist namentlich Charles eingetreten (Prolegomena zu seiner Ausgabe S. XXIII—XXXII). Er glaubt sogar, daß die zwei Typen der griechischen Textüberlieferung auf zwei verschiedene hebräische Rezensionen zurückgehen (S. XXXII—XXXIX). Für letzteres ist der Beweis nicht erbracht; es handelt sich vielmehr um innergriechische Varianten. Auch die Beweise für eine hebräische Grundschrift sind mindestens stark zu sichten. Am meisten sprechen dafür die etymologischen Erklärungen hebräischer Namen[94]. Aber auch sie sind nicht entscheidend, da Ähnliches auch bei Philo vorkommt[95]. Alles in allem dürfte die Annahme einer hebräischen oder aramäischen Urschrift allerdings wahrscheinlich sein, schon deshalb, weil die Schrift doch wohl in Palästina entstanden ist in einer Zeit, als man dort im allgemeinen noch hebräisch oder aramäisch schrieb.

Ein hebräisches Testament des Naphtali hat Gaster herausgegeben[96]. Gaster hält diesen hebräischen Text für das Original, das in unsern griechischen Testamenten nur korrumpiert

94) S. die Zusammenstellung von Charles in den Prolegomena seiner Ausgabe S. XXVI f. Etwa die Hälfte dieser Etymologien ist allerdings aus der Genesis entnommen. So ist *Symeon* 2, 2 = *Gen.* 29, 33. *Juda* 1, 3 = *Gen.* 29, 35. *Issaschar* 1, 15 = *Gen.* 30, 18. *Sebulon* 1, 3 = *Gen.* 30, 20. *Naphtali* 1, 6 = *Gen.* 30, 8. Aber der Verfasser macht doch auch eigene. So hat die etymologische Erklärung der Namen der Kinder Levis *Γηρσάμ*, *Καάθ*, *Μεραρεῖ*, *Ἰωχαβέδ* *Levi* 11, 2—8 keine biblische Grundlage. Auch die Erklärung des Namens Benjamin *Benj.* 1, 6 stammt nicht aus der Genesis. Bedeutsam ist ferner, daß unser griechischer Text an diesen Stellen offenbar nicht auf dem Text der LXX beruht. *Naphtali* 1, 6 ist das hebräische נפתל ganz anders wiedergegeben als *Gen.* 30, 8 LXX.

95) S. Siegfried, Philo von Alexandria 1875, S. 190 ff.

96) *Gaster*, *The hebrew text of one of the Testaments of the twelve Patriarchs* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology t.* XVI, 1894, *p.* 33—49, 109—117). Dazu *Marshall*, *Ibid. p.* 83—86. — Gaster hat drei Handschriften und einen Druck benützt (S. 41). Die eine Handschrift ist eine große mittelalterliche Chronik (von Jerachmeel), in welche das Testament aufgenommen ist.

worden sei; und G. Resch hat diese Ansicht durch Übersetzung des hebräischen Textes ins Griechische und Nebeneinanderstellung beider Texte zu erhärten gesucht[97]. Die Berührungen zwischen beiden Texten sind allerdings ziemlich stark; aber die Hauptmasse des Inhaltes ist doch gänzlich verschieden, so daß man den hebräischen keinesfalls das „Original" des griechischen nennen kann. Es bleibt auch fraglich, ob dieses hebräische Testament direkt mit dem zu vermutenden hebräischen Urtext unserer griechischen Testamente zusammenhängt. Es können mannigfache Mittelglieder dazwischen liegen. Ja der hebräische Text Gasters gehört wahrscheinlich einer Zeit an, in welcher das rabbinische Judentum auch griechische Quellen benützt und verarbeitet hat (griechische Zusätze zu Daniel, s. unten §. 33, II, 3, Josephus = Josippon)[98].

Von erheblichem Interesse sind aramäische und griechische Fragmente eines Testamentes des Levi. Die aramäischen stammen aus der Geniza von Kairo (derselben Fundgrube, welcher wir den hebräischen Sirach verdanken) und befinden sich teils in Cambridge teils in Oxford, jene zuerst von Paß und Arendzen herausgegeben (*Jewish Quarterly Review* XII, 1900, *p.* 651—661), diese von Charles und Cowley (*Jewish Quart. Review* XIX, 1907, *p.* 566—583). Das griechische Stück ist eingesprengt in die Athoshandschrift unserer Testamente, wo es bei *Test. Levi* 18, 2 in den gewöhnlichen Text eingeschoben ist (vollständig mitgeteilt, unter Beifügung der aramäischen Fragmente, von Charles, *The greek versions etc.* 1908, *p.* 245—256)[99]. Durch eine besonders günstige Fügung ergänzen sich die aramäischen und das griechische Fragment

---

97) G. Resch, Das hebräische *Testamentum Naphtali* (Theol. Stud. und Krit. 1899, S. 206—236).

98) Den hebräischen Text gibt auch Charles in seiner Ausgabe unserer Testamente (*The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs* 1908, *p.* 239—244); eine englische Übersetzung derselbe in seiner englischen Übersetzung (*The Testaments of the twelve Patriarchs translated etc.* 1908, *p.* 221—227); auch Gaster in seiner Übersetzung der Chronik des Jerachmeel (*The Chronicles of Jerahmeel etc. translated, London* 1899, *cap.* XXXVIII). Deutsche Übersetzung von Kautzsch in dessen Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 489—492. — Über Alter und Ursprung: Kautzsch, Bd. I S. XXXI, Bd. II, S. 458 f. Charles, Ausg. *p.* LI f., Übers. *p.* LXVI f.

99) In *The Jewish Quart. Review* XIX, 566—583 ist das griechische Fragment nur so weit mitgeteilt, als es mit dem aramäischen parallel geht. — Vgl. über die Fragmente auch Bousset, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 344—346, Levi, *Revue des études juives t.* LIV, 1907, *p.* 166—180, LV, 1908, *p.* 285—287, und Charles, Prolegomena zu seiner Ausgabe und seiner Übersetzung. In letzterem Werke gibt Charles auch eine englische Übersetzung dieser Fragmente (S. 228—235).

gegenseitig. Den Anfang macht ein kleines aramäisches Fragment von Cambridge; dann folgt das Oxforder Fragment, mit dessen größtem Teil das griechische wörtlich parallel geht. Das griechische geht aber dann noch erheblich weiter als jenes, und gegen Schluß des griechischen setzt als Paralleltext das größere Cambridger Fragment ein, das nun seinerseits wieder viel weiter geht als das griechische[100]. Durch dieses Zusammentreffen ist uns ein recht umfangreiches Stück eines Testamentes Levi erhalten, das in Tendenz und Inhalt mit dem Test. Levi unserer XII Patr. sich stark berührt. Die erhaltenen Stücke sind im wesentlichen parallel mit *Test. Levi c.* 8—9 und 11—13, zum Teil aber ausführlicher. Namentlich die Weisungen, welche sich auf die korrekte Verwaltung des Opferdienstes beziehen, gehen viel mehr ins einzelne, als in unserem griechischen Testament Levi *c.* 9; so die Vorschriften über die Waschungen und Reinigungen der diensttuenden Priester (§ 19—21, 26. 53. 54), über die zwölf Holzarten, welche zur Unterhaltung des Altarfeuers verwendet werden dürfen (§ 22—25, ähnlich *Jubil.* 21, 12—15), über die Reihenfolge, in welcher beim Brandopfer die einzelnen Stücke des Opfertieres auf den Altar zu bringen sind (§ 26—28), ferner: wieviel Holz bei den verschiedenen Brandopfern je nach ihrer Größe zu verwenden ist (§ 31—36), wieviel Salz (§ 37—40), Mehl (§ 40—42), Öl (§ 42—44), Wein (§ 44), Weihrauch (§ 45). Dies alles macht es sehr wahrscheinlich, daß auch dieses Testament noch zur Zeit des Tempelbestandes verfaßt ist. Ob seine ausführlicheren Vorschriften dem Verfasser unserer XII Testamente vorgelegen haben oder ob das Verhältnis umgekehrt ist, wird kaum mit Bestimmtheit zu sagen sein. Sowohl den aramäischen als den griechischen Text hält Charles für Übersetzung aus einem hebräischen Original. Nach Fränkel (Theol. Litztg. 1907, 475) ist der aramäische aus einer syrischen Vorlage geflossen.

| Über die Beziehungen unseres Buches zu älteren Schriften s. *Sinker, Testamenta* XII *Patriarcharum* (1869) *p.* 34—48; Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 91—94. Rönsch, Das Buch der Jubiläen (1874) S. 325 ff. 415 ff. — Sehr häufig wird auf die Weissagungen Henochs Bezug genommen (*Symeon* 5, 4. *Levi* 10, 5. 14, 1 [nur in der Handschriftenklasse *β*]. 16, 1 [nur in *β*]. *Juda* 18, 1 [nur in *β*]. *Sebulon* 3, 4 [nur in *β*, die andere Handschriftenklasse hat *Μωυσέως*]. *Dan.* 5, 6. *Naphtali* 4, 1. *Benjamin* 9, 1 [nicht im Armen.]). Die Stellen gehören fast sämtlich den Weissagungsstücken an, sind aber keine wirklichen Zitate, sondern freie Berufungen auf angebliche Weissagungen Henochs, womit die Patriarchen nur erklären wollen.

100) In Charles' Ausg. S. 253 fehlt infolge eines Versehens die Überschrift *Cambridge Fragment.*

wie sie zur Kenntnis jener künftigen Dinge gelangten. Immerhin dürfte daraus erhellen, daß der Verfasser bereits Henochbücher gekannt hat (vgl. auch oben S. 283f.). Aus Henoch hat er sicherlich die Geschichte vom Fall der ἐγρήγοροι = Engel (*Ruben* 5, 6—7. *Naphtali* 3, 5). — In den biographischen Partien, also in Abschnitten, die sicher zur Grundschrift gehören, finden sich zahlreiche Berührungen mit dem Buch der Jubiläen. Dieselben fehlen aber auch nicht in solchen Stücken, welche nach Schnapp dem jüdischen Überarbeiter angehören würden. S. überh. Dillmann und Rönsch a. a. O. und die Paralleltafel bei *Charles, The Testaments of the twelve Patriarchs translated etc. p.* 238. Die hierauf gegründete Meinung von Gaster, daß die Testamente ursprünglich nur ein Bestandteil des Buches der Jubiläen gewesen seien, verbietet sich schon durch den Umfang und selbständigen Charakter unserer Schrift. Vielmehr hat der Verf. der Testamente das Buch der Jubiläen gekannt.

In der patristischen Literatur findet sich schon in einem Fragment des Irenaeus die Vorstellung von der Abstammung Christi aus den Stämmen Levi und Juda, die auf unser Buch zurückgeht; s. *Irenaeus, fragm.* XVII (*ed. Harvey* II, 487): Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς προετυπώθη καὶ ἐπεγνώσθη καὶ ἐγεννήθη· ἐν μὲν γὰρ τῷ Ἰωσὴφ προετυπώθη· ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη· διὰ δὲ τοῦ Συμεὼν ἐν τῷ ναῷ ἐπεγνώσθη κ. τ. λ. Augenscheinlich beruht dies auf *Test. Symeon* 7; es ist aber nicht ganz sicher, ob das Fragment wirklich von Irenaeus herrührt (Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 521. 569). — Die Stellen bei *Tertullian. adv. Marcion.* V, 1, *Scorpiace* 13, welche man seit Grabe (*Spicileg.* I, 132) auf *Test. Benjamin* 11 zurückgeführt hat, beruhen nur auf *Gen.* 49, 27; ebenso *Hippolyt. ed. Lagarde p.* 140 *fragm.* 50 = Hippolytus Werke I, 2 hrsg. von Achelis S. 81. Offenbar ist die Stelle über Paulus *Benj.* 11 erst sehr spät auf Grund der gangbaren patristischen Deutung von *Gen.* 49, 27 in den Text der Testamente gekommen; vgl. oben S. 344. — Ausdrücklich zitiert werden die Testamente bei *Origenes, in Josuam homil.* XV, 6 (*ed. de la Rue* II, 435, *Lommatzsch* XI, 143): *Sed et in aliquo quodam libello, qui appellatur testamentum duodecim patriarcharum, quamvis non habeatur in canone, talem tamen quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli satanae intelligi debeant* (vgl. *Ruben* 2—3). — *Hieronymi Tractatus* in *Psalmos quattuordecim ed. Morin* 1903 (= *Anecdota Maredsolana* III, 3) *p.* 22 *sq.*: *in libro quoque Patriarcharum, licet inter apocryphos computetur, ita inveni, ut quomodo fel ad iracundiam sic renes ad calliditatem et ad astutiam sint creati.* Vgl. *Test. Naphtali* 2, auch im hebr. *Test. Naphtali* (Kautzsch Apokr. II, 492). — Ob *Procopius Gazaeus, Comment. in Gen.* 38 auf unsere Schrift Bezug nimmt, ist zweifelhaft (s. die Stelle bei *Sinker, Test.* XII *Patr. p.* 4). — In der Stichometrie des Nicephorus werden die Πατριάρχαι unter den ἀπόκρυφα neben Henoch, Assumptio Mosis und ähnlichen aufgeführt (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 121, Zahn, Gesch. des Kanons II, 1, 300); ebenso in der *Synopsis Athanasii* (Credner S. 145, Zahn II, 1, 317), und in dem von Montfaucon, Pitra u. a. herausgegebenen anonymen Kanonsverzeichnisse (s. darüber unten V, 8). — In den *Constitut. apostol.* VI, 16 wird ein Apokryphum τῶν τριῶν πατριαρχῶν erwähnt, das, wenn die Zahl nicht auf einem Schreibfehler beruht, von unserer Schrift verschieden sein muß. Sollten damit die oben S. 338 erwähnten Testamente des Abraham, Isaak und Jakob gemeint sein, von denen die beiden letzteren uns freilich nur in orientalischer Überlieferung (koptisch, arabisch, äthiopisch) bekannt sind?

Von dem griechischen Texte sind neun Handschriften bekannt, für welche Charles in seiner Ausgabe folgende Bezeichnungen eingeführt hat. *a* = Oxforder Handschrift *saec.* XIV. *b* = Cambridger Handschrift *saec.* X (über diese beiden s. *Sinker, Test.* XII *Patr. p.* VI—XI). *c* = römische Handschrift, *Vaticanus graec.* 731, *saec.* XIII (relativ die beste von allen). *d* = zweite röm. Handschrift, *Vat. graec.* 1238 ebenfalls *saec.* XIII. *e* = Athos-Handschrift *saec.* X, dadurch merkwürdig, daß in den Text der Testamente an drei Stellen größere Stücke eingeschoben sind, darunter das oben S. 351 f. besprochene Fragment eines Testamentes des Levi. *f* = Pariser Handschrift *saec.* X. *g* = Handschrift von Patmos *saec.* XVI. *h* und *i* = zwei Handschriften vom Sinai, beide *saec.* XVII. — Diese neun Handschriften stellen zwei Textklassen dar. Die eine Klasse (bei Charles *α*) wird gebildet durch *c h i*, die andere (*β*) durch die übrigen sechs Handschriften. Aber die beiden Klassen sind nicht scharf geschieden; in zahlreichen Fällen gehen einzelne Vertreter der einen Klasse mit der anderen. Innerhalb der Klasse *β* bilden die Handschriften *a e f* und *b d g* je eine Gruppe. Der Text der Klasse *α* ist im großen und ganzen der bessere, so daß *c* die führende Handschrift ist. Aber man kann nur von einer relativen Güte sprechen. Ja die Klasse *α* ist mehr als *β* durch Auslassungen entstellt (verzeichnet von Charles *p.* XX).

Ein wichtiger Textzeuge ist die armenische Übersetzung, die in zahlreichen Handschriften erhalten ist. Ihr Text leidet freilich an einer Menge kleiner Auslassungen. Andererseits aber ist sie besonders dadurch wertvoll, daß sie die christlichen Einschübe noch in geringerem Umfange bietet als der griechische Text. Auch sonst hat sie zuweilen allein das Richtige. So sind z. B. die bei allen griechischen Zeugen fehlenden Stücke *Joseph.* 19, 3—7 und *Benjamin* 2, 6—8 als ursprünglich zu betrachten. Auch die armenische Textüberlieferung spaltet sich wieder in zwei Klassen. Im allgemeinen geht sie mehr mit der griechischen Klasse *β* als mit *α*. — Gedruckt ist die armenische Übersetzung in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. („Schatz alter und neuer Väter": I. Nichtkanonische Schriften des A. T. Venedig 1896). Über ihren Wert vgl. *Conybeare, On the jewish authorship of the Testaments of the twelve Patriarchs* (*Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 375—398). Ders., *A collation of Sinkers texts of the Testaments of Reuben and Simeon with the old Armenian version* (*Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 260—268). Ders., *A collation of Armenian texts of the Testaments of Judah, Dan, Joseph, Benjamin* (*ibid.* VIII, 471—485). — Preuschen, Die armenische Übersetzung der Testamente der zwölf Patriarchen (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 106—140). Bousset (ebendas. S. 141—175). — In Charles' Ausgabe des griechischen Textes sind die Lesarten der armenischen Übersetzung durchweg in griechischer Rückübersetzung aufs sorgfältigste mitgeteilt.

Von geringerer Bedeutung ist die altslavische Übersetzung, welche von Tichonrawow in seinen *Pamjatniki otretschennoi russkoi literatury* (2 Bde., Petersburg 1863) in einer längeren und einer kürzeren Rezension herausgegeben worden ist. Vgl. auch die Notizen von Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 136. Bonwetsch in Harnacks Gesch. der altchristl. Litteratur I, 915. — Die Übersetzung ist spät und ruht auf demjenigen Typus des Textes, welcher durch unsere Handschriften *a e f* repräsentiert wird. In Charles' Ausgabe sind die Lesarten der längeren und der kürzeren Rezension auf Grund einer griechischen Rückübersetzung Morfills überall mitgeteilt. In den Appendices gibt Charles die christlichen, stark antisemitischen Zu-

sätze der längeren Rezension und den vollständigen Text der kürzeren Rezension, beides nach Morfills griechischer Rückübersetzung.

Von einer alten lateinischen Übersetzung hat sich bis jetzt keine Spur gefunden. Dagegen ist im 13. Jahrhundert eine lateinische Übersetzung angefertigt worden von Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, und zwar, wie Sinker nachgewiesen hat, nach der Cambridger Handschrift (s. *Grabe, Spicileg.* I, 144. *Sinker, Appendix p.* 8, vgl. auch Felten, Robert Grosseteste 1887, S. 85f.). Dieselbe ist in zahlreichen Handschriften erhalten (*Sinker, Test. p.* XI—XV, *Appendix p.* 9) und seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts nicht nur häufig gedruckt worden (zuerst ohne Ort und Jahreszahl, wahrscheinlich um 1510—1520, s. *Sinker, Appendix p.* 10; über die späteren Drucke: *Sinker, Test. p.* XVI *sq.*), sondern auch in fast alle modernen Sprachen, ins Englische, Französische, Deutsche, Holländische, Dänische, Isländische, Böhmische, übersetzt und in diesen Übersetzungen ebenfalls im 16. u. 17. Jahrh. häufig gedruckt worden (*Sinker, Appendix p.* 11—23).

Die erste Ausgabe des griechischen Textes besorgte Grabe nach der Cambridger Handschrift, unter Vergleichung der Oxforder. Beigegeben ist die lateinische Übersetzung des Grosseteste, für welche zwei Handschriften der Bodlejana benützt wurden (*Grabe, Spicilegium Patrum t.* I, *Oxon.* 1698, *ed.* 2. 1714; über die Handschriftenbenützung: *p.* 336 *sq.*). — Den Text Grabes reproduzieren: *Fabricius* (*Codex pseudepigraphus Vet. Test. t.* I, *Hamburg.* 1713), *Gallandi* (*Bibliotheca veterum patrum t.* I, *Venetiis* 1788), *Migne* (*Patrolog. graec. t.* II). — Einen sorgfältigen Abdruck der Cambridger Handschrift mit den Varianten der Oxforder gibt *Sinker* (*Testamenta* XII *Patriarcharum, ad fidem codicis Cantabrigiensis edita, accedunt lectiones cod. Oxoniensis, Cambridge* 1869). Derselbe lieferte später in einem Nachtrag eine Kollation der vatikanischen Handschrift *n.* 731 und der patmischen Handschrift (*Testamenta* XII *Patriarcharum: Appendix containing a collation of the Roman and Patmos Mss. and bibliographical notes, Cambridge* 1879). — Eine Kollation der zweiten vatikanischen Handschrift (*n.* 1238) veröffentlichte Conybeare, *Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 111—127, 258—274. — Eine kritische Ausgabe unter erschöpfender Verwertung aller erreichbaren Hilfsmittel lieferte erst: Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs edited from nine MSS. together with the variants of the armenian and slavonic versions and some hebrew fragments, Oxford* 1908. Der Text wird im wesentlichen nach der Klasse α gegeben, alle wichtigeren Abweichungen der Klasse β als Randlesarten, außerdem unter dem Text der gesamte Varianten-Apparat (vgl. Theol. Litztg. 1908, 505—509).

Neuere Übersetzungen: Deutsch (anonym): Ächte apokryphische Bücher der heiligen Schrift, welche noch außer der Bibel vorhanden sind, Tübingen 1857 (enthält: Enoch, Testament der 12 Patriarchen u. Psalter Salomons). — Schnapp in: Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, II, 458—506. — Französisch: *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* | 854—935. — Englisch: Sinker in: *Ante-Nicene Christian Library vol.* XXII, 1871. — Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs translated from the editors greek text and edited with introduction, notes and indices, London* 1908 (mit reichhaltigen Anmerkungen und unter Berücksichtigung aller wichtigeren Textvarianten). — Mehr bei Sinker, *Appendix p.* 11 *sqq.*

Untersuchungen: Grabe in seiner Ausgabe (*Spicileg.* I, 129—144 u. 335—374). — Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, 101—110. —

K. J. Nitzsch, Commentatio critica de Testamentis XII *Patriarcharum, libro V. T. pseudepigrapho,* Wittenberg 1810. — Wieseler, Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel (1839) S. 226 ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung Johannis, 2. Aufl. 1852, S. 334—337. — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi I, 254—264. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 257 (6. Aufl. § 273). — Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 172—177. — Kayser, Die Test. der XII Patr. in: Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, herausg. von Reuss und Cunitz, III. Bdchn. (1851) S. 107—140. — *Vorstman, Disquisitio de Testamentorum* XII *Patriarcharum origine et pretio, Rotterd.* 1857. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858, S. 395 ff. 1871, S. 302 ff. — *Van Hengel, De Testamenten der twaalf Patriarchen op nieuw ter sprake gebragt* (*Godgeleerde Bijdragen* 1860). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 363—369. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 140—157. — Sinker in seiner Ausgabe. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 116—135. 1871, S. 123—125. — Friedr. Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte 1. Thl. 1870, S. 109—111. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 268—271. — Ein Artikel in *The Presbyterian Review, January* 1880 (erwähnt von *Bissell, The apocrypha p.* 671). — Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 361 f. — Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht, Halle 1884 (hierzu: Theolog. Literaturzeitung 1885, 203). — *Pick, The Testaments of the twelve Patriarch's* (*Lutheran Church Review* 1885, *p.* 161—186). — *Baljon, De Testamenten der* XII *Patriarchen* (*Theol. Studiën* 1886, *p.* 208—231). — *Sinker* in: *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* IV, 1887, *p.* 865—874. — *Deane, Pseudepigrapha* 1891, *p.* 162—192. — *Faye, Les apocalypses juives* 1892, *p.* 217 —221. — Conybeare in seiner Würdigung der armenischen Übersetzung (s. oben S. 354). — *Kohler, The Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 400—406 (über die haggadischen Elemente). — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 1897, S. 566—570. — Charles in der *Encyclopaedia Biblica* I, 237—241 (Art. *Apocalyptic Literature* § 68—76). — Schnapp, Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung bei Kautzsch II, 458—460. — Preuschen s. oben S. 354. — Bousset, Die Testamente der zwölf Patriarchen. I. Ausscheidung der christlichen Interpolationen. II. Komposition und Zeit der jüdischen Grundschrift (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 141—175, 187—209). — Charles in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 721—725. — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 26—29. — Beer in Art. „Pseudepigraphen" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 1905, S. 253—256. — *Kohler* in: *The Jewish Encyclopedia* XVI, 1906, *p.* 113—118. — Charles, Prolegomena zu seiner Ausgabe des griechischen Textes und zu seiner englischen Übersetzung. — Perles, Zur Erklärung der Testamente der zwölf Patriarchen (Beihefte zur orientalist. Literaturzeitung II, 1908, S. 10—18) [Erläuterung einzelner Stellen durch Rückgang auf das Hebräische]. — *Plummer, The relation of the Testaments of the twelve Patriarchs to the books of the New Testament* (*Expositor, Dec.* 1908, *p.* 481—491) [gegen Charles]. — *Lagrange, Le Messianisme chez les juifs* 1909, *p.* 68—78.

8. Nicht-erhaltene prophetische Pseudepigraphen.

Außer den uns erhaltenen prophetischen Pseudepigraphen waren in der alten Kirche noch manche ähnliche Schriften in Umlauf, wie wir teils aus den Kanonsverzeichnissen, teils aus gelegentlichen Zitaten der Kirchenväter wissen. Bei den meisten läßt sich allerdings nicht mehr sicher ermitteln, ob sie jüdischen oder christlichen Ursprungs waren. Da aber in der ältesten Zeit der christlichen Kirche dieser Zweig literarischer Produktion hauptsächlich bei den häretischen Parteien blühte, und erst später auch die katholischen Kreise sich desselben bemächtigten, so darf mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß diejenigen alttestamentlichen Pseudepigraphen, welche die ältesten Kirchenväter, etwa bis Origenes einschließlich, mit Achtung erwähnen, überhaupt nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs sind. Mit dem hierdurch gewonnenen Maßstab läßt sich noch ein anderer kombinieren. Wir haben noch mehrere Kanonsverzeichnisse, in welchen die alttestamentlichen Apokryphen sehr vollständig aufgezählt werden. Unter den darin genannten Schriften sind nun diejenigen, welche wir noch besitzen (Henoch, Patriarchen, Assumptio Mosis, Psalmen Salomos), sicher jüdischen Ursprungs. Dies berechtigt zu der Vermutung, dass auch die übrigen desselben Ursprungs sein werden. Die fraglichen Kanonsverzeichnisse sind folgende.

1. Die sogenannte Stichometrie des Nicephorus, d. h. ein Verzeichnis der kanonischen und apokryphischen Schriften Alten und Neuen Testamentes mit Angabe der Stichenzahl, welches der *Chronographia compendiaria* des *Nicephorus Constantinopolitanus* (um 800 n. Chr.) angehängt, aber sicher erheblich älteren Ursprungs ist (gedruckt im Anhang von Dindorfs Ausgabe des Georgius Syncellus, ferner in einem kritisch berichtigten Texte von Credner in zwei Gießener Universitätsprogrammen 1832—1838, und bei Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847, S. 117—122, sodann bei *Westcott, History of the Canon of the N. T.,* 5. *ed.* 1881, *p.* 560—562, *De Boor, Nicephori opuscula, Lips.* 1880, *p.* 132—135 [nach neuer Handschriftenvergleichung], Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, 1890, S. 297—301, *Preuschen, Analecta* 1893, *p.* 156—158). Das Verzeichnis der *ἀπόκρυφα* des Alten Testamentes lautet hier folgendermaßen (*ed. de Boor p.* 134 *sq.*):

α' *Ἐνὼχ στίχων ,δω'* (4800).
β' *Πατριάρχαι στίχων ,ερ'* (5100).
γ' *Προσευχὴ Ἰωσὴφ στίχων ,αρ'* (1100).

δ' *Διαθήκη Μωϋσέως στίχων ,αρ'* (1100).
ε' *Ἀνάληψις Μωϋσέως στίχων ,αυ'* (1400).
ϛ' *Ἀβραὰμ στίχων τ'* (300).
ζ' *Ἐλὰδ* (*sic*) *καὶ Μωδὰδ στίχων υ'* (400).
η' *Ἡλία προφήτου στίχων τιϛ'* (316).
ϑ' *Σοφονίου προφήτου στίχων χ'* (600).
ι' *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχων φ'* (500).
ια' *Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιὴλ ψευδεπίγραφα.*

2. Die sogenannte *Synopsis Athanasii* reproduziert in dem die Apokryphen betreffenden Abschnitte lediglich die Stichometrie des Nicephorus, aber ohne Angabe der Stichenzahl (Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 145). Vgl. zur Kritik dieser Synopse auch: Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, S. 302—318 (hält nicht die Stichometrie des Nicephorus, sondern eine mit ihr verwandte Liste für die Vorlage der Synopse). E. Klostermann, Analecta 1895, S. 77—112. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen 1895, S. 10—12 (gegen Zahn).

3. Verwandt hiermit ist ein anonymes Kanonsverzeichnis, welches herausgegeben wurde: a) nach einem *codex Coislinianus saec.* X von *Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris* 1715, *p.* 194; b) nach einem *cod. Paris. Regius* von *Cotelier, Patrum apost. Opp. t.* I, 1698, *p.* 196; c) nach einem *cod. Baroccianus* von *Hody, De bibliorum textibus,* 1705, *p.* 649 *col.* 44 und *Westcott, History of the Canon of the N. T.* 5 *ed. p.* 558 *sq.* (die drei Handschriften sind, wie eine nähere Vergleichung des Textes ergibt, in der genannten Reihenfolge von einander abhängig); d) nach einem *codex Vaticanus* von *Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta t.* I, *Romae* 1864, *p.* 100; endlich auf Grund aller dieser Hilfsmittel von Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 1, S. 290—292, und Preuschen, *Analecta p.* 158—160. — Die drei zuerst genannten Handschriften haben, wie aus der Numerierung erhellt, eine Lücke (es fehlt Nr. 8). Die vollständige Liste der *ἀπόκρυφα* lautet nach Pitra:

α' *Ἀδάμ.*
β' *Ἐνώχ.*
γ' *Λάμεχ.*
δ' *Πατριάρχαι.*
ε' *Ἰωσὴφ προσευχή.*
ϛ' *Ἐλδὰμ καὶ Μοδάμ* (*al. Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ*).
ζ' *Διαθήκη Μωσέως.*
η' *Ἡ ἀνάληψις Μωσέως.*
ϑ' *Ψαλμοὶ Σολομῶντος.*

ι' Ἡλίου ἀποκάλυψις.
ια' Ἡσαίου ὅρασις.
ιβ' Σοφονίου ἀποκάλυψις.
ιγ' Ζαχαρίου ἀποκάλυψις.
ιδ' Ἔσδρα ἀποκάλυψις.
ιε' Ἰακώβου ἱστορία.
ιϛ' Πέτρου ἀποκάλυψις usw. (folgen noch andere neutestamentliche Apokryphen).

Der Grundstock dieser Liste[101] ist identisch mit demjenigen der Stichometrie des Nicephorus. Die ersten zehn Nummern der | Stichometrie kehren mit einer einzigen Ausnahme (Nr. 6 Ἀβραάμ) hier vollständig wieder. Jene zehn Nummern haben aber ferner das miteinander gemeinsam, daß sie wahrscheinlich sämtlich prophetische Pseudepigraphen sind, d. h. Schriften, die von den betreffenden Gottesmännern selbst geschrieben sein wollen, oder doch Offenbarungen enthalten, die angeblich von ihnen herrühren; und sie verdanken vermutlich eben diesem Umstand ihre verhältnismäßig weite Verbreitung in der Kirche. Die letzte derselben kennzeichnet sich durch den Titel Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου als christliches Apokryphum[102]. Von den andern sind fünf von uns bereits besprochen (Henoch, Patriarchen, Testament und Himmelfahrt Mosis [über diese beiden s. oben S. 303], Apokalypse Abrahams). Die übrigen vier (Gebet Josephs, Eldad und Modad, Elias, Zephania) werden sämtlich entweder von Origenes oder von noch älteren Kirchenvätern mit Achtung zitiert und dürfen daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als jüdische Produkte betrachtet werden. Sie sind daher hier noch näher zu besprechen.

1. Das Gebet Josephs (Προσευχὴ Ἰωσήφ). Umfang: 1100 Stichen (s. oben S. 357). — Dasselbe ist uns namentlich durch mehrere Zitate bei Origenes näher bekannt. Origenes nennt es „eine nicht zu verachtende Schrift" (οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν) und sagt ausdrücklich, daß es bei den Juden (παρ' Ἑβραίοις) in Gebrauch sei. In den zitierten Stellen tritt durchweg Jakob redend auf, indem er sich als das erstgeborene aller lebenden

---

101) Über slavische Reproduktionen derselben s. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden 1895, S. 3ff. Über eine verwandte armenische Liste: Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons V. Teil 1893, S. 115—148.

102) Es gibt keine Anhaltspunkte dafür, daß πατρὸς Ἰωάννου späterer Zusatz ist. S. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, S. 10.

Wesen, nämlich als den obersten aller Engel bezeichnet. Als er aus Mesopotamien gekommen sei, sei ihm Uriel begegnet, der mit ihm gekämpft und sich für den ersten der Engel ausgegeben habe. Er aber habe ihn zurecht gewiesen, und ihm gesagt, daß er, Uriel, der achte im Range nach ihm sei. An einer anderen Stelle sagt Jakob, daß er in den himmlischen Tafeln die künftigen Geschicke der Menschen verzeichnet gelesen habe.

Origenes in Joann. tom. II *c.* 25 (*Opp. ed. de la Rue* IV, 84; *Lommatzsch* I, 147): *Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην Ἰωσὴφ προσευχήν, ἄντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται . . . . . Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· „Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν· | καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ". Καὶ ἐπιφέρει· „Ἐγὼ δὲ ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ εἶπεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις· καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι, καὶ ἐπάλαιε πρός με λέγων· προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ* [l. *πρὸ τοῦ*] *παντὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ· οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ, κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου".*

Origenes ibid. (*Lommatzsch* I, 148): *Ἐπὶ πλεῖον δὲ παρεξέβημεν παραλαβόντες τὸν περὶ Ἰακὼβ λόγον, καὶ μαρτυράμενοι ἡμῖν οὐκ εὐκαταφρόνητον γραφήν.*

Origenes, fragm. comment. in Genes.[103] *t.* III *c.* 9 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 15, *Lommatzsch* VIII, 30 *sq.* = *Euseb. Praep. evang.* VI, 11, 64 *ed. Gaisford*): *Διόπερ ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Ἰωσὴφ δύναται οὕτω νοεῖσθαι τὸ λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Ἰακώβ· „Ἀνέγνων γὰρ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ, ὅσα συμβήσεται ὑμῖν καὶ τοῖς υἱοῖς ὑμῶν".* — Vgl. auch *ibid. c.* 12 *s. fin.* (*ed. de la Rue* II, 19, *Lommatzsch* VIII, 38), wo der Inhalt des ausführlichen, von uns zuerst mitgeteilten Fragmentes kurz angegeben wird.

Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, 761—771. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 362.

2. Das Buch Eldad und Modad. Umfang: 400 Stichen (s. oben S. 358). — Unter dem Namen der beiden israelitischen Männer אֶלְדָד und מֵידָד (LXX: *Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ*), welche nach *Num.* 11, 26—29 während des Zuges durch die Wüste im Lager weissagten, war eine Schrift in Umlauf, welche, abgesehen von ihrer Erwähnung in den Apokryphenverzeichnissen, auch im Hirten des Hermas als wirkliche Weissagungsschrift zitiert wird. — Nach dem

103) Das große Fragment aus dem dritten Buche des Kommentares zur Genesis steht in der *Philocalia c.* 23 (*Origenis opp. ed. Lommatzsch t.* XXV), und zum größten Teile auch bei *Eusebius, Praep. evang.* VI, 11.

Targum Jonathan zu *Num.* 11, 26—29 bezogen sich die Weissagungen jener beiden hauptsächlich auf den letzten Angriff Magogs gegen die Gemeinde Israels. Ob damit aber der Inhalt unseres Buches angegeben ist, ist höchst zweifelhaft.

Hermae Pastor, Vis. II, 3: Ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδάτ, τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.

Das Targum Jonathan zum Pentateuch steht, mit lateinischer Übersetzung, im 4. Bande der Londoner Polyglotte. — Vgl. auch: Beer, Eldad und Medad im Pseudojonathan (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1857, S. 346—350). Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, S. 370. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 88. II, 119f. |

Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test. I, 801—804. Dillmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 363. Cotelier, Hilgenfeld und Harnack in ihren Ausgaben des Hermas zu *Vis.* II, 3.

3. Die Apokalypse des Elias. Umfang: 316 Stichen (s. oben S. 358). — Der Prophet Elias hat mit Henoch das gemeinsam, daß er lebend in den Himmel versetzt wurde. Er wird daher in der Heiligenlegende oft mit Henoch zusammengestellt (die Literatur darüber s. oben bei Henoch (S. 283) und mußte wie dieser besonders geeignet erscheinen zur Erteilung himmlischer Offenbarungen. Eine Schrift unter seinem Namen wird in den *Constitut. apostol.* VI, 16 und in patristischen Zitaten einfach als Apokryphum erwähnt. Nach den genaueren Titeln in den Apokryphenverzeichnissen (Ἡλία προφήτου bei Nicephorus, Ἡλίου ἀποκάλυψις in dem anonymen Verzeichnisse) und bei Ambrosiaster und Hieronymus (s. unten) war es eine Apokalypse. — Von Origenes wird sie erwähnt als Quelle eines im Alten Testamente nicht nachweisbaren Schriftzitates bei Paulus (I *Cor.* 2, 9: καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη κ. τ. λ.). Gegen diese Meinung, daß Paulus hier ein Apokryphum zitiert habe, ereifert sich zwar Hieronymus. Die Sache ist aber durchaus glaubhaft, da doch z. B. auch der Verfasser des Judasbriefes sicher das Buch Henoch zitiert hat. Jedenfalls hat Origenes eine Apokalypse des Elias gekannt, die er für jüdisch hielt, und in welcher die von Paulus zitierte Stelle gestanden hat. Der jüdische Ursprung ist auch nach dem oben S. 357. 359 Bemerkten kaum zu bezweifeln. Dabei muß freilich mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß sie christlich interpoliert war (wie z. B. in die *Ascensio Jesaiae* die Stelle I Cor. 2, 9 in der Tat von christlicher Hand eingeschoben worden ist). Aber der Umstand, daß I Cor. 2, 9 im A. T. nicht nachweisbar ist, macht die Auffassung des Origenes überwiegend wahrscheinlich. Ist sie richtig, dann ist unsere Apokalypse vorpaulinisch. Die

Auffassung des Origenes teilen Ambrosiaster und Euthalius. — Dieselbe Stelle wie im ersten Corintherbriefe wird auch von *Clemens Romanus c.* 34 fin. zitiert. Da Clemens auch sonst nichtkanonische Zitate hat, so wäre es möglich, daß er ebenfalls die Apokalypse des Elias benützt hat. Wahscheinlicher ist freilich, daß er das Zitat aus dem ersten Corintherbriefe entnommen hat. Dagegen zitieren *Clemens Alex. Protrept.* X, 94 und *Const. apost.* VII, 32 die Stelle I Cor. 2, 9 in eigentümlicher Form, welche auf einer gemeinsamen Quelle beruhen muß; und diese ist höchst wahrscheinlich die Apokalypse des Elias gewesen. — Nach Epiphanius soll auch die Stelle *Eph.* 5, 14 (*ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*) im Elias gestanden haben; dieselbe Stelle wird aber in dem erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Kommentar des Hippolytus zu Daniel auf Jesajas zurückgeführt, und von Euthalius auf ein Apokryphum Jeremiae. Bei diesem Auseinandergehen der Angaben läßt sich ein Urteil nicht gewinnen. Da Origenes in seinen Zusammenstellungen derartiger Zitate nichts davon erwähnt, ist es sehr unwahrscheinlich, daß *Eph.* 5, 14 in der ihm bekannten Apokalypse des Elias gestanden hat. Wo er die Stelle zitiert, nennt er Elias nicht.

Etwas näheren Aufschluß über den Inhalt der Eliasapokalypse hat uns erst eine Entdeckung der neuesten Zeit gebracht. In einer längst bekannten lateinischen Sammelhandschrift in Würzburg, dem sogenannten *codex Burchardi saec.* VIII, befindet sich auch eine apokryphe *Epistola Titi discipuli Pauli*, die wahrscheinlich aus dem Griechischen übersetzt ist. Die nähere Untersuchung dieses scheinbar wertlosen Apokryphums durch de Bruyne ergab, daß unter den Schriftstellen, die darin zitiert werden, sich auch umfangreiche Fragmente der Akten des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas und ein solches der Apokalypse des Elias befinden. Das letztere Fragment schildert die Strafen der Sünder im Jenseits, die immer an dem Gliede des Körpers gestraft werden, mit welchem sie sich versündigt haben. Diese Schilderung ist offenbar das Gegenstück zu der Beschreibung der jenseitigen Herrlichkeit der Gerechten, aus welcher das Zitat bei Paulus und den Kirchenvätern entnommen ist.

De Bruyne, Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André et de l'Apocalypse d'Élie (*Revue Bénédictine* 1908, *p.* 149—160). — Das Fragment aus der Elias-Apokalypse lautet (S. 153 f.): *Denique testatur propheta Helias vidisse. Ostendit, inquit, mihi angelus domini convallem altam, quae vocatur gehenna, ardensque sulphore et bitumine; et in illo loco sunt multae animae peccatorum et taliter ibi cruciantur diversis tormentis. Paciuntur aliqui*

pendentes natura [hier = Genitalien, s. *Sophocles, Greek Lex. s. v.* φύσις, und *Du Cange s. v. natura*], *alii autem linguis, quidam vero oculis, alii inversi pendentes; et foeminae mammillis suis cruciabuntur et juvenes manibus pendentes; quaedam in craticula virgines uruntur et quaedam figuntur animae perpetuae poenae. Per ipsa vero varia supplicia ostenditur uniuscujusque actus. Naturalium dolores utique adulteri sunt et pederasti; qui autem linguis suspenduntur blasphemi sunt, falsi etiam testes; qui oculis vero cremantur hii sunt qui in videndo scandalizati sunt, respicientes in concupiscencia reatu gesta; qui vero inversi pendebant, hii sunt odientes justiciam dei, pravi consilii, nec quisquam fratri consentit, merito et in poenis sentenciae uruntur. Nam quod foeminae mammillis torqueri jubentur, istae sunt, quae in ludibrio corpus suum tradiderunt masculis; ideoque et ipsi juxta erunt in tormentis manibus pendentes propter hanc rem.* — Eine ähnliche Schilderung findet sich in der Petrus-Apokalypse (Ausg. von Gebhardt 1893, § 6—20, deutsch bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904, S. 216f.). Aber die Einzelheiten sind doch fast durchweg andere.

Origenes, Comment. ad Matth. 27, 9 (*de la Rue* III, 916, *Lommatzsch* V, 29): *et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: „quod oculus non vidit, nec auris audivit“* (I *Cor.* 2, 9); *in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae.* (Diese Stelle des Origenes zitiert Zacharias von Chrysopolis, *saec.* XII, in seinem Kommentar zur lateinischen Evangelienharmonie, *Biblioth. patrum maxima Lugd.* XIX, 937). — Vgl. auch *Orig. Comment. ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sqq.*), wo Origenes zu dem Worte Christi, daß Jerusalem die Propheten töte, bemerkt, daß im Alten Testamente nur ein einziger Prophetenmord in Jerusalem erzählt werde, worauf er fortfährt: *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi, et non solum Christi, sed etiam discipulorum ejus* (z. B. auch solche Angaben wie *Hebr.* 11, 37) . . . . . *Fertur ergo in scripturis non manifestis serratum esse Jesaiam, et Zachariam occisum, et Ezechielem. Arbitror autem circuisse in melotis* [ἐν μηλωταῖς *Hebr.* 11, 37], *in pellibus caprinis Eliam, qui in solitudine et in montibus vagabatur.* Unter den weiteren Belegen dafür, daß im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde, figuriert dann auch I *Cor.* 2, 9. Endlich bemerkt Origenes noch: *Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta, quae feruntur in nomine sanctorum, suscipiamus propter Judaeos, qui forte ad destructionem veritatis scripturarum nostrarum quaedam finxerunt, confirmantes dogmata falsa, nec omnia abjiciamus, quae pertinent ad demonstrationem scripturarum nostrarum.* Dieser ganze Zusammenhang zeigt deutlich, daß Origenes nur jüdische Apokryphen im Auge hat. — An einer anderen, wahrscheinlich einer früheren Zeit angehörigen Stelle (*Cramer, Catenae in S. Pauli epistolas ad Corinthios, Oxon.* 1841 *p.* 42) äußert sich Origenes schwankend, ob Paulus I *Cor.* 2, 9 in freier Weise auf *Jesaia* 52, 15 Bezug nehme oder auf eine verloren gegangene Schrift. Er scheint also die Stelle in der Apokalypse des Elias erst später kennen gelernt zu haben (Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 2, 802f.).

Der sogenannte Ambrosiaster (*Comment. in epist. Pauli*, gedruckt unter den Werken des Ambrosius) bemerkt zu I *Cor.* 2, 9 (*Migne, Patrol. lat.* 17, 205): *hoc est scriptum in Apocalypsi Heliae in apocryphis.* Jülicher, der auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat, glaubt, daß Ambrosiaster un-

abhängig von Origenes ist (Theol. Litztg. 1890, 324, Anzeige von Reschs Agrapha).

Der sogenannte Euthalius führt in seiner gelehrten statistischen Arbeit über die paulinischen Briefe die Stelle I *Cor.* 2, 9 ebenfalls auf den apokryphischen Elias zurück (*Zaccagni*, *Collectanea monumentorum veterum*, *Romae* 1698, *p.* 556 = *Gallandi*, *Biblioth. patrum* X, 258). — Ihm folgen *Syncellus ed. Dindorf* I, 48, und ein anonymes Verzeichnis der Zitate in den paulinischen Briefen, welches mitgeteilt ist: a) nach einem *cod. Basilianus* von *Montfaucon* (*Diarium Italicum p.* 212 *sq.*, und: *Bibliotheca Bibliothecarum* I, 195), und b) nach zwei Pariser Handschriften von *Cotelier* (in seiner Ausgabe der apostolischen Väter, Anm. zu *Const. apost.* VI, 16). — Über die Zeit des Euthalius vgl. zunächst die eingehenden Untersuchungen von Dobschütz, Centralbl. für Bibl.-Wesen X, 1893, Conybeare, *Journal of Philology vol.* XXIII (hierüber Theol. Litztg. 1895, 281), Robinson, *Texts and Studies vol.* III *Nr.* 3, 1895 (hierüber Theol. Litztg. 1897, 44). Dobschütz, Zeitschr. für Kirchengesch. XIX. Ders., Art. „Euthalius" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. V, 1898, S. 631 ff. Während man meist nur schwankte, ob „Euthalius" ins 4. oder 5. Jahrh. zu setzen sei, hat v. Soden auf Grund einer neugefundenen Urkunde den überraschenden Nachweis geführt, daß „Euthalius Bischof von Sulke", der in einigen Handschriften als Verfasser genannt wird, erst im siebenten Jahrh. gelebt hat (v. Soden, Die Schriften des N. T. I, 1, 1902, S. 637 ff. Bousset, Theol. Litztg. 1903, 329). Aber die Überschrift, welche das Werk diesem Euthalius zuschreibt, findet sich nur in jüngeren Handschriften. Auch darf es als sicher gelten, daß das Werk kein einheitliches ist. Der Grundstock, zu welchem der Nachweis der Zitate zu rechnen sein wird, stammt wahrscheinlich aus dem vierten Jahrh. S. Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1904, S. 305—330, 375—390. Conybeare, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1904, S. 39—52.

Hieronymus, epist. 57 *ad Pammachium c.* 9 (*opp. ed. Vallarsi* I, 314): *Pergamus ad apostolum Paulum. Scribit ad Corinthios: Si enim cognovissent Dominum gloriae etc.* (I *Cor.* 2, 8—9) . . . . . *Solent in hoc loco apocryphorum quidam deliramenta sectari et dicere, quod de apocalypsi Eliae testimonium sumtum sit etc.* (Hieronymus führt dann das Zitat auf Jes. 64, 3 zurück). — *Idem, comm. in Jesajam* 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *paraphrasim hujus testimonii quasi Hebraeus ex Hebraeis assumit apostolus Paulus de authenticis libris in epistola quam scribit ad Corinthios* (I *Cor.* 2, 9), *non verbum ex verbo reddens, quod facere omnino contemnit, sed sensuum exprimens veritatem, quibus utitur ad id quod voluerit roborandum. Unde apocryphorum deliramenta conticeant, quae ex occasione hujus testimonii ingeruntur ecclesiis Christi. . . . . . Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium.* — Der Auffassung des Hieronymus, welche wegen der großen Verschiedenheit der Jesaia-Stelle recht unwahrscheinlich ist, folgen noch viele Neuere, z. B. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 2, S. 808 f. Vollmer, Die alttestamentl. Zitate bei Paulus 1895, S. 44—48.

Clemens Rom. c. 34 *fin.*: λέγει γάρ· Ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη ὅσα ἡτοίμασεν τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν (bei Paulus: τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Vgl. dazu die Anmerkung in Gebhardt und Harnacks Ausgabe, Lightfoot, *S. Clement of Rome vol.* II, 1890, *p.* 106 *sq.* Zahn, Gesch. des Kanons II, 2, 801 f. — Die Stelle wird auch sonst in der patristischen Literatur oft zitiert (s. Resch, Agrapha

S. 102 f. 154 ff. 281 f. 2. Aufl. S. 25—29. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 853). Die eigentümliche Form, in welcher *Clemens Alex. Protrept.* X, 94 und *Const. apost.* VII, 32 den Spruch zitieren, will Resch (Agrapha S. 154 ff.) auf ein Logion Christi zurückführen. Viel näher liegt es, an die Elias-Apokalypse zu denken. Das Verdikt der *Const. apost.* gegen alle Apokryphen hat sie „auch sonst nicht abgehalten, apokryphe Materien sich anzueignen". So Zahn II, 2, 807 f. Eine gemeinsame Quelle für die eigentümliche Form erkennt auch Ropes an (Die Sprüche Jesu 1896, S. 19—22). Bemerkenswert ist besonders die Form bei *Clemens Protr.* X, 94: *ὅθεν ἡ γραφὴ εἰκότως εὐαγγελίζεται τοῖς πεπιστευκόσιν· „οἱ δὲ ἅγιοι κυρίου κληρονομήσουσι τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ· ποίαν, ὦ μακάριε, δόξαν; εἰπέ μοι· ἣν ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη· καὶ χαρήσονται ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ κυρίου αὐτῶν εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν."* Das hier mit *οἱ δὲ ἅγιοι* beginnende Schriftzitat kann schlechterdings nicht aus I *Cor.* 2, 9 entnommen sein. Das Zwiegespräch | zwischen dem Empfänger der Offenbarung und dem Engel, der sie erteilt (ein solcher ist sicherlich der mit *ὦ μακάριε* Angeredete), entspricht aber ganz der Art apokalyptischer Schriften und hat eine Parallele in dem oben mitgeteilten Würzburger Fragment. Ich zweifle daher nicht, daß Clemens hier die Elias-Apokalypse zitiert. (Wenn E. Klostermann, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1905, S. 104 f. bemerkt, daß die Worte von *ποίαν* bis *ἀνέβη* in Klammer zu setzen seien, so ist das insofern richtig, als sie ein den sonstigen Tenor der Rede unterbrechendes Zwiegespräch bilden). — Auch bei den Gnostikern war der Spruch I *Cor.* 2, 9 beliebt (*Philosoph.* V, 24. 26. 27). Wegen des Gebrauches, den diese davon machten, hat ihn Hegesippus als den heiligen Schriften widersprechend verworfen, ohne zu beachten, daß er auch bei Paulus steht (oder zugleich den Paulus bekämpfend?), s. *Stephanus Gobarus* bei *Photius Biblioth. cod.* 232: *Ἡγήσιππος μέντοι . . . μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους, τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες κ. τ. λ.* Vgl. dazu: Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 102. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche S. 267 f. Weizsäcker in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. V, 699, 3. Aufl. VII, 534 (Art. Hegesippus). Hilgenfeld, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1886, S. 435. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons VI, 1900, S. 247—249.

Epiphanius haer. 42 *p.* 372 *ed. Petav.* (*Dindorf* II. 388): *„Διὸ λέγει, ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός"* (*Eph.* 5, 14). *Πόθεν τῷ ἀποστόλῳ τὸ „διὸ καὶ λέγει", ἀλλὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς δῆλον διαθήκης; τοῦτο δὲ ἐμφέρεται παρὰ τῷ Ἡλίᾳ.* — *Hippolytus, de Christo et Antichr. c.* 65 zitiert dieselbe Stelle (*Eph.* 5, 14) mit der Formel *ὁ προφήτης λέγει*, und in etwas abweichender Form (*ἐξεγέρθητι* statt *ἀνάστα*). Mit derselben Abweichung und der Einführungsformel *ἡ γραφὴ λέγει* auch in einem von Hippolytus angeführten Ausspruch der Naassener (*Philosophum.* V, 7 *p.* 146 *ed. Duncker*). In Hippolyts Danielkommentar IV, 56 (*ed. Bonwetsch* 1897 *p.* 328) lautet dagegen die Einführungsformel *καὶ Ἡσαΐας λέγει.* Auch hier steht *ἐξεγέρθητι* statt *ἀνάστα.* Das Zitat steht an beiden Hippolytusstellen (*De Christo et Antichr.* 65, *in Daniel* IV, 56) mitten zwischen kanonischen. Daher ist es mir nicht wahrscheinlich, daß *Ησαιας* korrumpiert ist aus *Ηλιας*, was an sich möglich wäre. — Nach Euthalius hat *Eph.* 5, 14 in einem Apokryphum Jeremiae gestanden (*Zaccagni, Collectanea monumentorum veterum p.* 561 = *Gallandi, Biblioth. patr.* X, 260). Ebenso *Syncell. ed. Dindorf* I, 48

und das obengenannte anonyme Verzeichnis der paulinischen Schriftzitate, welches nur den Euthalius wiedergibt. — Ein Irrtum ist es, wenn manche (z. B. Zahn II, 2, 805 Anm.) gemeint haben, daß auch Origenes für *Eph.* 5, 14 eine nicht-kanonische Quelle gekannt habe. Er zitiert die Worte freilich als Prophetenspruch (*Sel. in Psalm.*, *ad. Ps.* 3, *Lommatzsch* XI, 418: *ὁ προφήτης φησίν· ὕπνωσαν ὕπνον αὐτῶν καὶ οὐχ εὗρον οὐδέν* [= *Ps.* 76, 6], *καὶ τό· ἔγειρε ὁ καθεύδων κ. τ. λ.*), aber nichts spricht dafür, daß er sie anderswoher als aus *Eph.* 5, 14 geschöpft habe. — Resch macht aus *Eph.* 5, 14 auch ein Logion Christi (Agrapha S. 112. 222 ff. 289 f. 2. Aufl. S. 32—34). Andere Vermutungen über die Quelle von *Eph.* 5, 14 s. bei: Harnack, Dogmengesch. 3. Aufl. I, 339 (christlicher Prophetenspruch). Gunkel, Die Wirkungen des heil. Geistes 1888, S. 54 (wie Harnack). Lipsius, Jahrbb. für prot. Theol. 1880, S. 192 (= *Acta apost. apocr. ed. Tischendorf p.* 185, dagegen Baethgen, Jahrbb. a. a. O. S. 384). Jacobus in: Theol. Studien zu Weiss' 70. Geburtstag 1897, S. 9—29 (= Jona 1, 6!!).

Koptische Fragmente einer angeblichen Elias-Apokalypse, welche zu Akhmim in Oberägypten gefunden wurden, befinden sich teils in Paris, teils in Berlin und sind teilweise von Bouriant 1885, vollständig von Steindorff 1899 herausgegeben worden. Wahrscheinlich hängt aber diese „Elias-Apokalypse" näher mit der | Zephanja-Apokalypse zusammen als mit der alten Elias-Apokalypse. S. unten Nr. 4 die Mitteilungen über die Zephanja-Apokalypse.

Die Schrift des Hellenisten Eupolemus *περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας* (*Euseb. Praep. evang.* IX, 30) hat mit unserem Apokryphum nichts zu tun. S. darüber § 33. — Über Elias-Legenden bei den „Gnostikern" s. *Epiphan. haer.* 26, 13. — Die Existenz einer hebräischen Apokalypse des Elias sucht *Isr. Lévi* aus zwei talmudischen Stellen, wo Aussprüche des Elias über Fragen der messianischen Dogmatik angeführt werden (*Sanhedrin* 97b, *Joma* 19b), wahrscheinlich zu machen (*Revue des études juives t.* I, 1880, *p.* 108 *sqq.*). Eine uns erhaltene, welche aus Persien zu stammen scheint, ist in neuerer Zeit zweimal herausgegeben worden: 1) nach einem Saloniker Druck von 1743 von Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 1855, S. XVII *sq.* 65—68, hiernach deutsch bei Wünsche, Aus Israels Lehrhallen II, 1908, S. 33—38, und 2) nach einer Münchener Handschrift von Buttenwieser, Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche, 1. Hälfte 1897 (Text, Einleitung und deutsche Übersetzung). Jellinek setzt sie in die gaonäische (nachtalmudische) Zeit, Buttenwieser in das dritte Jahrh. nach Chr., weil sie „die orientalischen Wirren des Jahres 261" zum Hintergrund habe, was sehr unsicher ist. Ähnlich wie Buttenwieser auch S. Krauß, Der römisch-persische Krieg in der jüdischen Elia-Apokalypse (*Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 359—372). Ders., Neue Aufschlüsse über Timesitheus und die Perserkriege (Rhein. Museum für Philol. N. F. LVIII, 1903, S. 627—633).

Fabricius, *Cod. Pseudepigr. Vet. Test.* I, 1070—1086. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 235 f. — Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 330 f. — Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359. — Resch, Agrapha (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack V, 4) 1889, S. 154 ff. 281 f. 222 ff. 289 f. 2. Aufl. S. 25—29 (bietet weniger als die 1. Aufl.). — Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons II, 2, 1892, S. 801—810. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 853 f. II, 1, 1897, S. 571 f. — Die Kommentare zu I *Cor.* 2, 9 und *Eph.* 5, 14.

4. Die Apokalypse des Zephania. Umfang: 600 Stichen (s. oben S. 358). — Sie ist, abgesehen von der Stichometrie des Nicephorus und dem anonymen Apokryphenverzeichnisse, nur noch durch ein Zitat bei Clemens Alexandrinus bekannt. Möglicherweise hängt aber eine uns koptisch erhaltene Apokalypse des Sophonias mit der von Clemens zitierten zusammen.

Clemens Alex. Strom. V, 11, 77: *Ἆρ᾿ οὐχ ὅμοια ταῦτα τοῖς ὑπὸ Σοφονία λεχθεῖσι τοῦ προφήτου; „καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους, καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπικείμενον ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἦν ἑκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἑπταπλασίων φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος, οἰκοῦντας ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψιστον.“*

Fabricius, Cod. pseudepigr. Vet. Test. I, 1140 *sq.* — Dillmann in Herzogs Real-Enc. XII, 360.

Im J. 1885 gab Bouriant in den *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caïre, tome I, fasc.* 2, *p.* 260—279, Fragmente einer koptischen Apokalypse mit französischer Übersetzung heraus, welche er als Apokalypse des Sophonias bezeichnete, weil es an einer Stelle des Textes heißt: „wahrlich, ich Sophonias sah dieses im Gesicht“. Eine deutsche Übersetzung dieser Texte mit etwas anderer Anordnung der Fragmente lieferte Stern (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde XXIV, 1886, S. 115—129). Die publizierten Fragmente stammen aus zwei verschiedenen Papyrushandschriften. 14 Blätter sind im Dialekt von Achmim geschrieben, 7 im sahidischen Dialekt. Einige Jahre nach Bouriants Publikation (1888) erwarb das Berliner Museum 8 Blätter, welche zweifellos von derselben Handschrift stammten, wie die 14 von Bouriant herausgegebenen, im Dialekt von Achmim geschriebenen, so daß man von dieser Handschrift jetzt 22 Blätter kennt. Eines der Berliner Blätter trägt die Unterschrift: „Die Apokalypse des Elias“, während das Blatt, in welchem der Name des Sophonias vorkommt, aus der anderen, in sahidischem Dialekt geschriebenen Handschrift stammt. Das gesamte Material ist mitgeteilt von: Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse, koptische Texte, Übersetzung, Glossar, Leipzig 1899 (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack N. F. II, 3a). — Der sahidische Text geht teilweise dem achmimischen parallel, und zwar sind, seitdem die Berliner Blätter des letzteren bekannt sind, die Parallelen zahlreicher als früher. Fast zwei Drittel des sahidischen Textes (S. 3—4, 5—6, 19, S. 8—12, zusammen etwa $8^1/_2$ Seiten) finden sich auch im achmimischen. Nur für etwa $4^1/_2$ Seiten des sahidischen Textes (S. 1, 6, 20 bis 7, S. 13—14) fehlen die achmimischen Parallelen (S. 2 des sahidischen ist unleserlich). Auch diese selbständigen sahidischen Stücke fügen sich aber (mit Ausnahme von S. 1) ohne weiteres als Ergänzungen in den achmimischen Text ein. Die bisherigen Herausgeber haben also wohl richtig gehandelt, indem sie beide Fragmentenreihen als Bruchstücke desselben Werkes (oder derselben Werke) betrachteten, und demgemäß die eine durch die andere ergänzten. Nach Steindorff S. 17 finden sich im sahidischen Texte nicht wenige achmimische Formen. Der achmimische Text ist also das Original des sahidischen; nur ist wegen zahlreicher kleiner Abweichungen nicht gerade die uns vorliegende achmimische Rezension, son-

dern eine damit nahe verwandte als Vorlage der sahidischen Bearbeitung zu betrachten.

Der von Steindorff hergestellte Text zerfällt in zwei große Stücke, zwischen welchen kein engerer Zusammenhang besteht. Im ersten Stück, welches Steindorff als eine anonyme Apokalypse bezeichnet (S. 1—18 der achmimischen Rezension), wird der Seher durch verschiedene Engel orientiert über die jenseitigen Aufenthaltsorte der Gerechten und der Gottlosen und über das Geschick beider. Im zweiten Stück, welches Steindorff als die Apokalypse des Elias betrachtet, erhält der Seher zunächst den Auftrag, Buße zu predigen unter Hinweis darauf, daß Gott uns seinen Sohn gesandt hat. Dann werden Kriege assyrischer und persischer Könige geweissagt, deren Schauplatz Ägypten ist, endlich wird das Auftreten des Antichrist und seine Überwindung geschildert. Steindorff hält dieses Stück für eine christliche Überarbeitung der alten, dem Origenes bekannten Apokalypse des Elias. Das ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil diese koptische Apokalypse ganz von Reminiszenzen aus dem Neuen Testament durchzogen ist. Gleich im Anfang (S. 19, 6—7 der achmim. Rezension) finden wir eine Stelle aus dem ersten Johannesbrief („Liebet nicht die Welt, noch das was in der Welt ist“ wörtlich = I Joh. 2, 15). Die Menschwerdung Christi wird als Tatsache vorausgesetzt (S. 20), das Zeichen des Kreuzes erwähnt (32, 3—4). Die Warnung vor Zweifeln beim Gebet (S. 24, 8—9) erinnert an den Jakobusbrief. Die Wunder des Antichrists (33, 2 ff.) sind das genaue Gegenstück der Wunder Christi (Matth. 11, 5). Die Bezeichnungen des Antichrists: „der Sohn des Verderbens“ (29, 8—9), „der Gesetzlose“ (29, 10), „der Sohn der Gesetzlosigkeit“ (21, 2. 31, 16. 33, 12. 34, 8—9. 16. 35, 1. 18. 37, 10. 38, 5. 39, 14. 40, 5) stammen wohl aus dem zweiten Thessalonicherbriefe; die Figur der Tabitha (S. 34, 10 ff.) aus der Apostelgeschichte. Der Spruch: „wir sind stark alle Zeit im Herrn“ (35, 10) erinnert an Epheser 6, 10. Die Bezeichnung der Erwählten als solcher „auf deren Stirn der Name des Gesalbten geschrieben ist und auf deren Hand das Siegel sich befindet“ (achmim. 39, 3—5 = sahid. 11, 16—19), das Auftreten des Henoch und Elias in Jerusalem, wo sie $3^1/_2$ Tage tot auf dem Markte liegen bleiben (sahid. S. 7, vgl. *Apoc. Joh. c.* 11), die tausendjährige Dauer des Reiches der Herrlichkeit, das alles sind ebensoviele Reminiszenzen aus der Apokalypse Johannis. Die Schrift, wie sie vorliegt, ist also christlich. Will man eine jüdische Grundlage annehmen, so muß diese jedenfalls auf ein sehr bescheidenes Maß reduziert werden. Aber eine Elias-Apokalypse als Grundlage ist auch deshalb nicht wahrscheinlich, weil in unserer Apokalypse von Elias in der dritten Person die Rede ist (sah. 7, 5. achm. 42, 11); wenn Elias die Offenbarungen empfangen und niedergeschrieben hätte, müßte er in der ersten Person von sich sprechen. Auch die Weissagung von einem Kriege der Perser gegen Ägypten ist in der Zeit der vor-origenistischen Elias-Apokalypse nicht wahrscheinlich; eine solche Kombination lag doch erst nahe, als bei der Zerrüttung des römischen Reiches ein Übergreifen orientalischer Mächte bis nach Ägypten hin politisch denkbar erschien, also in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach Chr.

Das Blatt, auf welchem vorkommt „ich Sophonias sah dieses im Gesicht“ (S. 1 der sahidischen Rezension), hält Steindorff für ein Bruchstück einer dritten Apokalypse. Er selbst hebt aber die nahe Verwandtschaft mit der von ihm als anonym bezeichneten Apokalypse hervor. Für die Zusammengehörigkeit spricht namentlich der Umstand, daß die Ermahnung des Engels an Sophonias „Sei siegreich und stark, damit du besiegst den Ankläger und

kommst herauf aus der Unterwelt“ (sah. 1, 12—15) in einem späteren Ab-schnitt der achmimischen Rezension fast wörtlich wiederkehrt (achm. 12, 12—15). Der Grund Steindorffs, daß das Sophoniasstück in die „anonyme“ Apokalypse sich nicht einfüge, will bei der Lückenhaftigkeit der Überlieferung nichts besagen. Es dürfte also in sah. 1 und achm. 1—18 eine Sophonias-Apokalypse vorliegen. Sie kann mit der dem Clemens Alexandrinus bekannten Sophonias-Apokalypse zusammenhängen; denn was Clemens *Strom.* V, 11, 77 daraus zitiert, würde sich in unsere Fragmente wohl einfügen. Ob der Ausdruck „Katechumenen“ (16, 1) notwendig christlich ist, wage ich nicht zu sagen. An die griechische Hadesvorstellung erinnert die Überfahrt zu Schiff (achm. 12, 15f. 13, 1. 14, 4). — Da aus den oben entwickelten Gründen, trotz der Unterschrift, auch das zweite Stück schwerlich eine „Elias-Apokalypse“ ist, so sind vielleicht beide Stücke doch nicht verschiedene Apokalypsen, sondern Teile eines Werkes. Dasselbe wird in der vorliegenden Gestalt freilich jünger sein als Clemens Alexandrinus.

Vgl. überhaupt: Harnack, Gesch. der altchristlichen Litteratur I, 854. II, 1, 572f. — C. Schmidt bei Harnack a. a. O. I, 918f. — Bousset, Der Antichrist 1895, S. 54—57. Ders., Die Apokalypse des Elias (Zeitschr. für Kirchengesch. XX, 1899, S. 103—112) [setzt sie ins 3. Jahrh. nach Chr.]. — Kampers, Historisches Jahrbuch der Görresgesellsch. 1899, S. 424—426. — Holzhey, Die koptische Elias- und Sophonias-Apokalypse (Katholik 1899, II. Hälfte S. 331—344) [bringt Parallelen aus dem Synaxarium der Kopten, der syrischen Didascalia und den Homilien des Aphraates]. — Ehrhard, Die altchristliche Literatur I, 1900, S. 180—182. — Kampers, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage, 1901, S. 152ff. [nimmt eine auf Alexander den Großen bezügliche Apokalypse als Grundlage an]. — Preuschen, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. II, 1901, S. 186ff. [findet in der Elias-Apokalypse „unwiderleglich“ den Apostel Paulus als Antichrist geschildert]. — Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 252.

Mit den hier besprochenen Apokalypsen ist die Zahl der in der alten Kirche in Umlauf gewesenen noch lange nicht erschöpft. Am Schlusse der Stichometrie des Nicephorus werden ψευδεπίγραφα des Baruch, Habakuk, Ezechiel und Daniel erwähnt. Euthalius kannte, wie oben bemerkt, ein Apokryphum Jeremiae. Hieronymus erwähnt ein hebräisches Apokryphum Jeremiae, in welchem die Stelle *Matth.* 27, 9 stand[104]. Bei allen diesen und

104) *Hieron. ad Matth.* 27, 9 (*Vallarsi* VII, 1, 228): *Legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi.* — Schon Michaelis (Orientalische und exegetische Bibliothek IV, 1773, S. 207ff.) hat mitgeteilt, daß in einem koptischen Lektionar ein angeblich aus Jeremia entnommenes kurzes Stück steht, welches die Stelle *Matth.* 27, 9 enthält. Es beginnt mit den Worten: „Wiederum sprach Jeremias zu Paschchor“, ist also eine Ergänzung zu *Jerem.* 20, 1—6. Nach Tattam (*Prophetae majores copt. ed. Oxon.* 1852, *tom.* I *p.* V) steht dieses Stück in *multis codicibus precum ecclesiae copticae;* es kommt aber auch im koptischen Bibeltext vor (s. Resch). Einen unterägyptischen Text gibt Tattam a. a. O. S. VI, einen oberägyptischen

noch manchen anderen ist es aber aus verschiedenen Gründen, hauptsächlich wegen ihres späten Auftauchens in der christlichen Kirche, höchst zweifelhaft, ob sie jüdischen Ursprungs sind. Bei Nicephorus bilden die genannten vier Pseudepigraphen offenbar erst einen späteren Anhang zu der ursprünglichen Stichometrie.

Eine kurze Erwähnung mag hier auch noch die apokryphe „Leiter Jakobs" finden, welche in verschiedenen slavischen Rezensionen erhalten und herausgegeben und von Bonwetsch in deutscher Übersetzung mitgeteilt worden ist (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse 1900, S. 76—87). Sie gibt allerlei Offenbarungen im Anschluß an *Gen.* 28, 10ff. Eine Schrift über *Gen.* 28, 10ff. war nach Epiphanius bei den Ebjoniten in Gebrauch (*haer.* 30, 16: *ἀναβαθμοὺς δέ τινας καὶ ὑφηγήσεις δῆθεν ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου ὑποτίθενται, ὡς ἐξηγουμένου κατά τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν, κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ καὶ ἄλλα πολλὰ κενοφωνίας ἔμπλεα*). Von einer Polemik gegen den Tempelkultus, wie diese ebjonitische Schrift sie enthielt, findet sich aber in den slavischen Texten nichts. Andererseits weisen sie einzelne Berührungen mit Henoch, IV Esra und Apokalypse Abrahams auf. Irgendwelche jüdische Materialien mögen also wohl zugrunde liegen. Schon die starken Abweichungen der slavischen Rezensionen untereinander zeigen aber, mit welcher Freiheit das Material behandelt ist. Die vorliegenden Texte sind vermutlich spät.

VI. Die heilige Legende.

Die prophetischen Pseudepigraphen verfolgen vorwiegend den praktischen Zweck, dem Worte der Lehre und Mahnung, welches man an die Zeitgenossen richten will, durch Vorschieben jener heiligen Autoritäten größeres Gewicht zu verleihen. Man ließ aber nicht nur die heiligen Gottesmänner selbst zu der Nachwelt sprechen, sondern man bereicherte auch die Nachrichten über sie durch neuen Stoff, teils um überhaupt die heilige Geschichte durch Ausstattung mit reicherem Detail dem Geschlecht der Gegenwart zur deutlicheren Anschauung zu bringen, teils auch, um

---

Erman, Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1880, S. 434; eine deutsche Übersetzung: Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier grossen Propheten, Münster 1892, S. 35. Auch äthiopisch findet sich dieses Stück, abgedr. mit lat. Übers. bei Dillmann, *Chrestomathia Aethiopica praef. p.* VIII u. IX. Heider, Die aethiopische Bibelübersetzung, 1. Heft. Bibelkritische Abhandlung. Die Prophetie des Jeremia an Pashur. Mit deutscher Übersetzung, Leipzig 1902 (die Hallenser Diss. 1902 ist unvollständig). Vgl. auch Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 579 (wo aber irrtümlich gesagt ist, daß das Stück in den Paralipomena Jeremiae enthalten sei). Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 252. Resch, Agrapha 2. Aufl. 1906, S. 317—319.

die Gottesmänner der Vorzeit durch den Glorienschein, mit welchem man sie umgab, immer unbedingter als leuchtende Vorbilder Israels hinzustellen (vgl. im allgemeinen oben Bd. II, S. 400 ff.). Beides, die erweiternde Ausschmückung und die erbauliche Umbildung der heiligen Geschichte konnte nun entweder in der Weise geschehen, daß der Text der biblischen Erzählung fortlaufend bearbeitet wurde, oder in der Weise, daß einzelne Personen herausgegriffen und sie zum Gegenstand der frei dichtenden Legende gemacht wurden. Ursprünglich ist vorwiegend das erstere geschehen, später mehr und mehr auch das letztere. Von beiden Arten der Bereicherung der heiligen Geschichte ist uns aus verhältnismäßig alter Zeit je ein klassisches Beispiel erhalten. Das sogenannte Buch der Jubiläen zeigt uns, wie man den Text bearbeitete, das Martyrium Jesajae bietet ein Beispiel der frei dichtenden Legende. Mit einiger Wahrscheinlichkeit dürfen auch die Paralipomena Jeremiae als im wesentlichen jüdisch betrachtet werden. Andere hierher gehörige Schriftstücke sind uns entweder nur aus Zitaten bekannt, oder nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Viel Material dieser Art ist aber auch in Schriften, die vorwiegend anderen Zwecken dienen, enthalten. Namentlich die prophetischen Pseudepigraphen enthalten fast alle auch legendarische Erweiterungen der Geschichte. Am meisten gilt dies, wie unsere Besprechung gezeigt hat, von den Testamenten der zwölf Patriarchen, in welchen das biographische Element einen sehr breiten Raum einnimmt. Hier finden sich daher auch sehr zahlreiche Berührungen mit der ersten hier zu besprechenden Hauptschrift. |

1. Das Buch der Jubiläen.

Von *Didymus Alexandrinus, Epiphanius* und *Hieronymus* wird unter dem Titel *τὰ Ἰωβηλαῖα* oder *ἡ λεπτὴ Γένεσις* ein apokryphisches Buch zitiert, welchem sie verschiedene Details über die Geschichte der Erzväter entnehmen. Umfangreiche Mitteilungen aus demselben Buche finden sich auch bei den byzantinischen Chronisten vom Anfang des neunten bis zum zwölften Jahrhundert: *Syncellus, Cedrenus, Zonaras, Glycas.* Nach den Untersuchungen von Gelzer ist es aber höchst wahrscheinlich, daß diese nicht direkt aus dem Buch der Jubiläen, sondern aus mittelbaren Quellen, namentlich den Chroniken des *Panodorus* (um 400 n. Chr.) und *Annianus* (bald nach Panodorus) geschöpft haben. Von da an verschwindet das Buch, und es galt lange Zeit für verloren, bis es

im 19. Jahrhundert in der abyssinischen Kirche in äthiopischer Übersetzung wieder aufgefunden wurde. Veröffentlicht wurde es von Dillmann zuerst in deutscher Übersetzung (Ewalds Jahrbücher II—III, 1850—1851), dann im äthiopischen Texte (1859). Außer der äthiopischen Übersetzung hat sich ein großes Stück auch in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten, welches ebenfalls erst in neuerer Zeit von Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und in den *Monumenta sacra et profana* (*t.* I, *fasc.* 1, 1861) herausgegeben wurde. Nach Ceriani ist dieses lateinische Fragment auch von Rönsch unter Beigabe einer von Dillmann angefertigten lateinischen Übersetzung des parallelen Stückes der äthiopischen Version nebst Kommentar und reichhaltigen Exkursen herausgegeben worden (1874). Eine neue Ausgabe des äthiopischen Textes lieferte Charles (1895), englische Übersetzungen: Schodde (1885—1887, nach Dillmann), und Charles, zunächst in *The Jewish Quarterly Review* V—VII, 1893—1895, dann verbessert als selbständiges Werk mit Einleitung und sachlichen Erläuterungen (1902). Auf der Ausgabe von Charles ruht die neue deutsche Übersetzung von Littmann in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (1900).

Der Inhalt des Buches ist im wesentlichen kein anderer als der unserer kanonischen Genesis, weshalb es auch in der Regel „die kleine Genesis" genannt wird, nicht als ob sein Umfang geringer wäre (dieser ist vielmehr größer), sondern weil seine Autorität eine geringere ist als die des kanonischen Buches. Es verhält sich zu diesem wie ein haggadischer Kommentar zum biblischen Texte. Freilich ist es nichts weniger als eine wirkliche Auslegung des Textes, was ja überhaupt der haggadische Midrasch nicht ist, sondern eine freie Reproduktion der biblischen Urgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) nach der Auffassung und im Geiste des späteren Jndentums. Eingekleidet ist das Ganze in die Form einer dem Moses am Sinai durch einen „Engel des Angesichts" zuteil gewordenen Offenbarung. Der Engel redet den Moses mit „du" an (2, 26. 29. 4, 26. 6, 11—32 usw., auch noch in *c.* 47—50) und spricht von sich meistens in der 1. *pers. Plur.*, indem er die andern Engel mit einschließt[105], zuweilen aber auch in der

105) Kap. 2, 3 (damals sahen wir), 2, 17 (und er gab uns zu einem großen Zeichen den Sabbattag, auf daß wir sechs Tage die Arbeit machten und am siebenten Tage Sabbat hielten), 2, 18. 19. 21. 28. 30 (an ihm hielten wir Sabbat im Himmel, ehe es allem Fleisch gezeigt ward, an ihm Sabbat zu halten auf der Erde). 3, 1. 9. 12. 15 (und wir gaben ihm [dem Adam]

1. *pers. Sing.*[106] Diese Fiktion, wonach das Ganze also eine Rede des Engels an Moses ist, wird bis zum Schluß durchgeführt. Der Engel seinerseits schöpft seine Weisheit aus den „himmlischen Tafeln" (1, 29), auf welche er sich immer wieder beruft (3, 10. 31. 4, 5. 32. 6, 17. 29. 31. 35. 15, 25. 16, 28f. 18, 19. 28, 6. 30, 9. 32, 10. 15. 33, 10. 39, 6. 49, 8. 50, 13). | Der Verfasser will durch die Wahl dieser Form dem Neuen, was er bringt, von vornherein dieselbe Autorität sichern, welche der biblische Text bereits genoß. Ein Hauptaugenmerk hat er bei seiner Reproduktion auf die Chronologie gerichtet; und die Feststellung dieser ist ohne Zweifel mit ein Hauptzweck seiner Arbeit. Als Rechnungseinheit legt er dabei die Jobelperiode von 49 Jahren zugrunde, die hinwiederum in 7 Jahrwochen zu 7 Jahren zerfällt; und er bestimmt nun von

---

Arbeit und lehrten ihn die Ausführung alles dessen, was sich auf die Pflege erstreckt). 4, 6. 18. 23 (und wir führten ihn [den Henoch] in den Garten Eden zu Hoheit und Ehre). 5, 6. 8, 10. 10, 7 (und der Herr unser Gott befahl uns, daß wir sie alle [die gefallenen Geister] binden sollten). 10, 10—13. 10, 23 (und Gott stieg hinab, und wir stiegen mit ihm hinab, um die Stadt und den Turm zu sehen, den die Menschenkinder gebaut hatten). 14, 20 (und an diesem Tage schlossen wir einen Bund mit Abram, wie wir ihn in diesem Monate mit Noah geschlossen hatten). 16, 1—4 (und am Neumonde des 4. Monats erschienen wir dem Abraham bei der Eiche von Mamre, und wir redeten mit ihm usw.). 16, 7. 15—19. 28 (und wir segneten ihn für ewig und seinen Samen nach ihm in allen Geschlechtern der Erde). 18, 14 (und Gott rief den Abraham bei seinem Namen zum zweiten Male vom Himmel her dadurch, daß wir erschienen, um im Namen Gottes mit ihm zu reden). 19, 3 (und wir versuchten ihn, ob sein Geist geduldig sei). — Von hier an tritt das „wir" nur noch sporadisch auf, nämlich nur noch 30, 20 (wir gedenken der Gerechtigkeit, die ein Mensch in seinem Leben geübt hat), 41, 24 (wir sagten ihm im Traume, daß ihm vergeben werde). 48, 10 (das Böse ließen wir sie tun [die ägyptischen Zauberer], aber die Heilungen erlaubten wir ihnen nicht). 48, 11 (wir richteten sie zugrunde). 48, 16 (am 19. Tage ließen wir ihn los [den Dämon Mastema]). 48, 19 (und wir haben die Kinder Israel nicht leer aus Ägypten herausgeführt). — Die Stellen sind auch interessant wegen der Tendenz, die Anthropomorphismen zu beseitigen durch Einschiebung der Engel an Stelle Gottes.

106) Kap. 6, 19 (in deinen Tagen haben die Kinder Israel [das Gebot] vergessen, bis ich es ihnen bei diesem Berg erneuert habe). 6, 22 (ich habe in dem Buche des ersten Gesetzes geschrieben). 6, 35. 38 (deswegen gebiete ich dir). 12, 22 (das Wort Gottes ward durch mich zu ihm geschickt). 12, 26f. (ich öffnete seinen Mund und seine Lippen und fing an, auf hebräisch mit ihm zu reden). 16, 5. 18, 9—11 (ich erhob mich . . . und Gott sprach: Sage, er [Abraham] solle seine Hand nicht an den Knaben legen . . . . . und ich rief ihn vom Himmel her . . . ich, ich sagte zu ihm: Lege deine Hand nicht an den Knaben). 30, 21 (alles dies habe ich dir aufgeschrieben). 48, 4 (ich habe dich aus seiner Hand errettet). 48, 13 (ich stellte mich zwischen die Ägypter und dich und Israel und rettete Israel aus seiner Hand). 50, 13.

jedem Ereignis genau, in den wievielten Monat des wievielten Jahres der wievielten Jahrwoche der wievielten Jobelperiode es fällt. Hieraus wird es deutlich, weshalb das ganze Buch *τὰ Ἰωβηλαῖα* „die Jubiläen" genannt wurde. Wie dem Verfasser überhaupt die Chronologie am Herzen liegt, so legt er auch ein besonderes Gewicht auf die Beobachtung der Jahresfeste und sucht von jedem der Hauptfeste nachzuweisen, daß es schon in der ältesten Zeit eingesetzt worden sei, so vom Pfingst- oder Wochenfest (6, 17—22; vgl. 15, 1. 22, 1. 44, 4), vom Laubhüttenfest (16, 21—31. 32, 27—29 = „das Fest" schlechthin, im 7. Monat 31, 3, also Laubhütten), vom Versöhnungstage (34, 18—19), vom Passa (c. 49). Daraus erklärt sich auch, weshalb er gerade mit Einsetzung des Passa (*Exod.* 12) abschließt.

Da der Verfasser die Urgeschichte im Geiste seiner Zeit reproduzieren will, so schaltet er mit dem biblischen Texte in sehr freier Weise. Manches, was ihm nicht von Interesse war oder was ihm anstößig schien, ist ausgelassen oder geändert; anderes weiter ausgesponnen und durch vielerlei Zusätze bereichert und ergänzt. Er „zeigt immer genau, woher die ersten Stammväter ihre Weiber hatten; erklärt, inwiefern *Gen.* 2, 17 wörtlich in Erfüllung ging (4, 30, vgl. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 81), mit wessen Hülfe Noah die Tiere in seine Arche brachte, wie der hamitische Stamm der Kananäer und der japhetische der Meder in semitisches Stammgebiet kamen, warum Rebekka eine so große Vorliebe für Jakob hatte"[107] usw. Er kennt die Namen der Weiber sämtlicher Erzväter von Adam bis auf die zwölf Söhne Jakobs, die Zahl der Söhne Adams, den Namen der Spitze des Ararat, wo Noahs Arche sich niederließ (5, 28. 7, 1. 17. 10, 15), und vieles andere der Art[108]. Alle diese Ausschmückungen und Bereicherungen sind ganz im Geiste des späteren Judentums gehalten. Bezeichnend ist namentlich, daß die Patriarchen noch mehr, als sie es ohnehin in der biblischen Erzählung sind, zu Tugendhelden gemacht werden, welche schon alle mosaischen Kultusgesetze beobachten, Opfer und Erstlinge darbringen, die Jahresfeste, Neumonde, Sabbathe feiern. Bezeichnend ist ferner, daß überall die *Hierarchia coelestis* im Hintergrund der irdischen Geschichte steht. Überall greifen die Engel, gute wie böse, in den Verlauf der Geschichte ein und reizen den Menschen zu den guten und den bösen Handlungen. Die Engel im Himmel haben auch das Gesetz schon längst beobachtet, ehe es auf Erden bekannt wurde. Denn es war von Anfang an auf den himmlischen

---

107) Dillmann in Ewalds Jahrbb. Bd. III, S. 78f.
108) S. Dillmann in Ewalds Jahrbb. III, 80.

Tafeln aufgezeichnet und wurde erst auf Grund dieser nach und nach den Menschen bekannt gemacht. Nicht alle Lehren sind übrigens dem Volke Israel öffentlich verkündigt worden. Manche wurden den Patriarchen nur in Geheimbüchern übergeben, die sich von ihnen auf die späteren Geschlechter forterbten.

Über den religiösen Standpunkt des Werkes sind manche unbegründete Hypothesen aufgestellt worden. Jellinek betrachtete es als essenische Tendenzschrift gegen den Pharisäismus. Aber wenn auch manches, wie z. B. die blühende Angelologie, die Geheimbücher, die Lehre von der Seelenfortdauer ohne leibliche Auferstehung (23, 31), der Annahme essenischen Ursprungs günstig ist, so spricht doch anderes um so entschiedener dagegen. Es fehlen die dem Essäismus so wichtigen Waschungen und Reinigungen. Der Verfasser verabscheut zwar den Genuß des Blutes (6, 7. 10—14 = *Gen.* 9, 4), aber keineswegs die blutigen Tieropfer, die doch der Essäismus verwarf. Noch weniger ist freilich an samaritanischen Ursprung zu denken, wie B. Beer wollte. Denn schon die eine Tatsache, daß der Verfasser den Garten Eden, den Berg des Ostens, den Berg Sina und den Berg Zion als „die vier Örter Gottes auf der Erde" bezeichnet (4, 26, vgl. 8, 19, wo die drei in Sems Gebiet liegenden genannt werden), den Berg Garizim also nicht darunter nennt, macht diese Annahme unmöglich. Auch die Ansicht Frankels, daß es von einem hellenistischen Juden Ägyptens geschrieben sei, ist nicht haltbar. Denn die Ursprache des Buches ist, wie sogleich gezeigt werden wird, nicht die griechische, sondern die hebräische. In der Hauptsache ist der Standpunkt des Buches ohne Zweifel der pharisäische. Nur einzelne Eigentümlichkeiten scheinen den Verfasser von dem gewöhnlichen Pharisäismus zu trennen, wie die Opposition gegen den pharisäischen Kalender (6, 32—38) und die Lehre von einer Seelenfortdauer ohne Auferstehung (23, 31). Wenn man aber wegen dieser Tatsachen und wegen der starken Hervorhebung des Stammes Levi (31, 13—17) den Verfasser für einen Sadduzäer halten wollte, so wäre dies vollends verkehrt, da ja schon die blühende Angelologie und der Unsterblichkeitsglaube davon abhalten muß. |

Eine genauere Untersuchung über den Standpunkt unseres Buches wird uns zugleich Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfasssungszeit liefern. Der streng-gesetzliche und exklusiv jüdische Standpunkt, die immer wiederkehrende Betonung der Einzigartigkeit Israels, der Haß gegen alle Heidenvölker, endlich die Benützung der ältesten Stücke des Buches Henoch (4, 17—24) zeigen einerseits, daß wir die Makkabäerzeit, diese Geburtsstunde des Pharisäismus, als *terminus a quo* festzuhalten

haben. Andererseits darf es als sicher gelten, daß der zweite Tempel noch stand. Es folgt dies nicht nur aus 49, 16—21 (Feier des Passa in Jerusalem), sondern namentlich aus 1, 15—18, denn der hier 1, 17 erwähnte Tempel kann nach dem Zusammenhang nur der nachexilische Tempel sein, der augenscheinlich als noch bestehend vorausgesetzt wird (1, 18). Es fällt aber auf, daß hier auf den Neubau des Herodes nicht angespielt wird. Dazu kommt, daß *c.* 38 die (nicht biblische) Erzählung von dem siegreichen Kampfe der Söhne Jakobs gegen die Söhne Esaus mit dem Satze schließt (38, 14): „Und die Söhne Edoms sind nicht abgefallen von dem Joche der Knechtschaft, das ihnen die zwölf Söhne Jakobs auferlegt haben, bis auf diesen Tag". Wenn auch die Worte „bis auf diesen Tag" nach der vom Verfasser gewählten Form sich auf die Zeit des Moses beziehen, so würde der Verfasser dem Engel diese Worte doch nicht in den Mund gelegt haben, wenn zu seiner Zeit ein Idumäer über das jüdische Volk geherrscht hätte. Das Buch ist also vorherodianisch. Daß dem Verfasser die Verhältnisse der Makkabäerzeit noch vor Augen stehen, zeigt auch folgendes. Er kennt eine Zeit, in welcher die Israeliten ihre Kinder nicht mehr haben beschneiden lassen (15, 33) und abgefallen sind (23, 16ff.) und so „den Bund Gottes verlassen haben" (15, 34. 23, 16). Diese Formel „den Bund verlassen" erinnert an den Sprachgebrauch des I. Makkabäerbuches (1, 15. 63. 2, 20. 27. 4, 10). Bei der Vorschrift (3, 31) „sich nicht zu entblößen, wie die Heiden sich entblößen", denkt man an das Entblößen in den Ringschulen, wie es in Jerusalem zur Makkabäerzeit vorkam. Die Pflicht der Beschneidung wird immer wieder eingeschärft. Unter den Subtilitäten der Sabbatgebote *c.* 50 findet sich auch das Verbot des Kriegführens am Sabbath (50, 12), das im Anfang der Makkabäerzeit bekanntlich eine Rolle spielte. Der exklusiv-jüdische (pharisäische) Standpunkt kommt zum Ausdruck in dem Gebote, nicht mit den Heiden zu essen (22, 16) und keine Ehe mit ihnen zu schließen (30, 11—17). Auch in dem Ausdruck des Hasses gegen die Philister (24, 28—33) und Amoriter (29, 11) und in den Erzählungen von Kämpfen mit den Amoritern (34, 2—9) und Edomitern (*c.* 37—38) kann man ein Spiegelbild der Stimmungen und Kämpfe der Makkabäerzeit sehen. Die Erzählung von der Unterwerfung der Edomiter durch die Söhne Jakobs (38, 10—14) ist ein Reflex der Geschichte des Johannes Hyrkanus. Ergibt sich somit der Zeitraum zwischen Johannes Hyrkanus und Herodes als Abfassungszeit, so wird das auch noch durch anderes bestätigt. In ähnlicher Weise wie in den Testamenten der zwölf Patriarchen werden auch in unserem Buche die Stämme Levi und Juda in

den Vordergrund gestellt, und zwar so, daß Levi vorangeht: Isaak segnet zuerst den Levi (31, 13—17), dann den Juda (31, 18—20). Dabei wird allerdings darauf hingewiesen, daß aus Juda der mächtige Fürst hervorgehen wird, vor dessen Antlitz die Völker sich fürchten, d. h. der Messias (auf ihn ist 31, 18—20 zu beziehen). Aber zunächst ist noch Levi der herrschende Stamm. 31, 15: „Und Fürsten und Richter und Herrscher werden sie (die Kinder Levis) sein allem Samen der Kinder Jakobs; das Wort Gottes werden sie in Wahrheit verkünden und all sein Gericht in Gerechtigkeit richten und sie werden meine Wege Jakob künden und meine Pfade Israel“. Die priesterliche Aristokratie hat zwar auch noch in der Zeit des Herodes an der Spitze des Synedriums gestanden. Es ist aber doch nicht wahrscheinlich, daß ein in dieser Zeit lebender Verfasser die priesterlichen Kreise so schlechthin als die regierenden bezeichnet haben würde. Das weist vielmehr auf die Zeit der hasmonäischen Herrschaft.

Aus der eben zitierten Stelle (31, 15) geht auch hervor, daß die priesterlichen Kreise noch die Träger der Lehre sind. Nach 45, 16 sind sie auch die Inhaber der heiligen Schriften (Jakob „gab alle seine Schriften und die Schriften seiner Väter seinem Sohne Levi, damit er sie bewahre und sie erneuere für seine Söhne bis auf diesen Tag“; nach der Fiktion des Verfassers muß man hier freilich an vormosaische Schriften denken; tatsächlich soll aber doch wohl gesagt sein, daß Levi im Besitz der maßgebenden Lehrschriften ist). Die Priester sind also als Kenner und Ausleger des Gesetzes noch nicht von den nichtpriesterlichen Schriftgelehrten verdrängt. Wie dieses in eine verhältnismäßig frühe Zeit weist, so erklärt sich von hier aus auch die Opposition gegen den pharisäischen Kalender (6, 32—38) und die Lehre von einer Seelenfortdauer ohne Auferstehung (23, 31). Bei einem sonst „pharisäisch“ gesinnten Verfasser sind diese Züge auffallend. Sie sind aber verständlich als Archaismen gegenüber dem korrekt rabbinischen Judentum, wie wir es für das erste Jahrh. nach Chr. bereits voraussetzen müssen. — Sehr bemerkenswert ist endlich auch, daß unser Buch in manchen Einzelheiten eine andere, offenbar ältere Halacha vertritt als die durch Philo, Josephus und Mischna bezeugte. 1. Nach 7, 36 soll die Frucht vierjähriger Pflanzungen auf Gottes Altar gebracht werden; „und was übrig bleibt, sollen die Diener des Hauses Gottes vor dem Altare, den er annimmt, essen“. In diesem Sinne konnte das Gesetz *Lev.* 19, 24 verstanden werden. Nach der späteren Halacha aber, welche schon bei *Philo, De caritate* § 21 und *Joseph. Antt.* IV, 8, 19 zum Ausdruck kommt, sollten diese Früchte nicht „von den Dienern des

Hauses Gottes", sondern wie der zweite Zehnt von den Darbringenden selbst vor Gott verzehrt werden (s. oben Bd. II, S. 306 f.). — 2. Nach 15, 1. 16, 13. 44, 4—5 soll das Erntefest (identisch mit dem Wochenfest, s. 6, 21. 22, 1) „in der Mitte" des dritten Monats gefeiert werden. Eine direkte Vorschrift darüber findet sich im Pentateuche nicht. Die Berechnung hängt ab von der Deutung des Wortes שַׁבָּת in *Lev.* 23, 11 und 15. Die Sadducäer verstanden darunter den eigentlichen Sabbath, die Pharisäer den ersten Festtag der Passawoche, 15. Nisan (s. oben Bd. II, S. 483 f.). Aber weder bei der einen noch bei der andern Annahme kommt man auf den Ansatz unseres Verfassers. Dieser scheint vielmehr unter שַׁבָּת den letzten Festtag der Passawoche, den 21. Nisan verstanden zu haben. Die pharisäische Praxis hat aber schon in der Übersetzung der LXX *Lev.* 23, 11 (*τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*) eine Stütze und war offenbar zur Zeit des Philo (*De septenario* § 20) und Josephus (*Antt.* III, 10, 5) die herrschende. Unser Buch muß demnach in eine frühere Zeit gehören, in welcher die Auslegung auch in gesetzesstrengen Kreisen noch schwankend war. — 3. Nach 21, 12—15 sollen bei der Holzspende für den Brandopferaltar nur gewisse Baumarten zugelassen werden, darunter auch der Ölbaum. Nach der Mischna *Tamid* II, 3 sollen Ölbaum und Weinstock nicht verwendet werden, alle andern gestattet sein. — 4. Nach 32, 15 soll der Viehzehnt den Priestern gehören. So auch Tobit 1, 6 nach dem Text des *cod. Sinait.* und *Philo De caritate* § 10. Nach der späteren Halacha ist er wie der zweite Zehnt zu behandeln, also von den Darbringenden vor Gott zu verzehren (*Sebachim* V, 8, vgl. oben Bd. II, S. 306). — 5. Nach 49, 20 soll das Passa „im Hofe des Heiligtums" gegessen werden. Die spätere Halacha gestattet den Genuß in Jerusalem überhaupt.

Alle Anzeichen führen demnach übereinstimmend zu dem Resultat, daß unser Buch in die vorherodianische Zeit gehört. Eine Bestätigung dafür liegt auch darin, daß es in den Testamenten der zwölf Patriarchen bereits benützt ist. Denn auch diese gehören, wie oben zu zeigen versucht worden ist, noch in jene Zeit.

In dieser Ansicht stimmen jetzt auch die meisten Forscher überein. Während man früher (auch ich selbst noch in der 3. Aufl.) die Abfassung in der Regel in das 1. Jahrh. nach Chr. gesetzt hat — wobei doch Dillmann und Kuenen bereits geneigt waren, in die vorchristliche Zeit zurückzugehen[109] — hat vor allem

109) Dillmann, Zeitschr. der DMG. XI, 1857, S. 163. Ders. in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XII, 317. 2. Aufl. XII, 365. Kuenen, Gesammelte Ab-

Bohn sich für Abfassung in der Makkabäerzeit, und zwar um die Mitte des 2. Jahrh. vor Chr., erklärt[110]. So im allgemeinen, ohne nähere Präzisierung der Zeit, auch Littmann[111]. Bousset schwankt zwischen der Zeit der Alexandra und der Zeit des Johannes Hyrkan[112]. Für die Zeit des Johannes Hyrkan entscheiden sich Charles, Kohler, G. Beer[113]. Baldensperger setzt das Buch auch in die vorherodianische Zeit, glaubt aber in 23, 22—23 bereits „die Römer, speziell ihr Eingreifen unter Pompejus rekognoszieren" zu können[114].

Die apokalyptische Stelle 23, 20—23, auf welche sich die meisten Versuche einer genaueren Präzisierung der Abfassungszeit stützen, ist dazu schwerlich geeignet. Sie ist so unbestimmt gehalten, daß sie mancherlei Deutungen zuläßt, die nicht zur Gewißheit erhoben werden können. Es bleibt namentlich unsicher, wo der Punkt ist, an welchem die historischen Anspielungen auf die dem Verfasser bekannte Geschichte übergehen in rein eschatologische Ausblicke. So wird es angemessener sein, sich mit der von uns gegebenen Absteckung der Grenzen der Abfassungszeit zu begnügen.

Sowohl die äthiopische als die lateinische Übersetzung sind aus einem griechischen Text geflossen, dessen Existenz schon durch die Zitate bei den Kirchenvätern und Byzantinern bewiesen wird. Der griechische Text geht wieder auf einen hebräischen oder aramäischen zurück, welcher noch dem Hieronymus vorgelegen hat (s. unten). Obwohl einzelnes für einen aramäischen Urtext zu sprechen scheint, ist es nach den Nachweisen von Charles (*p.* XXXI—XXXIII) und Littmann (S. 34 f.) doch wahrscheinlicher, daß das Hebräische die Ursprache war. Der auffallende Umstand, daß das Buch erst so spät in der christlichen Literatur auftaucht

---

handlungen 1894, S. 113 (in der Abhandlung über den Stammbaum des masoretischen Textes vom J. 1873).

110) Bohn, Theol. Stud. u. Krit. 1900, S. 171 f.

111) Littmann in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen II, 37.

112) Bousset, Zeitschr. f. d. Neutest. Wissensch. 1900, S. 197 ff. Ders., Theol. Rundschau 1900, S. 375 f. (Alexandra). Ders., Die Religion des Judentums 1903, S. 13 f. (Alexandra). 2. Aufl. 1906, S. 14 f. (Johannes Hyrkan). Ders., Theol. Rundschau 1907, S. 341—343 (schwankend, aber mehr für Joh. Hyrkan).

113) Charles, *The book of Jubilees* 1902, *p.* LVIII—LXVI. — Kohler, *The Jewish Encyclopedia* VII, 1904, *p.* 304 (Art. *Jubilees*). — G. Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 1905, S. 259.

114) Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums 1903, S. 32.

(erst um 200 nach Chr., viel später als Henoch), ist wohl daraus zu erklären, das es erst spät ins Griechische übersetzt worden ist.

Über die verschiedenen Titel des Buches s. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 461—482. *Charles, The book of Jubilees p.* XIV—XX. — Außer den obengenannten kommt bei Syncellus und Cedrenus auch der Titel *ἀποκάλυψις Μωυσέως* vor (*Syncellus ed. Dindorf* I, 5 u. 49, *Cedrenus ed. Bekker* I, 9).

Die äthiopische und lateinische Übersetzung sind beide aus einem griechischen Texte geflossen, s. wegen ersterer Dillmann in Ewalds Jahrbb. III, 88f. Littmann in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. II, 35. *Charles l. c. p.* XXX; wegen letzterer Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 86—89. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 439—444. *Charles p.* XXX.

Das Buch Henoch ist in unserem Buche augenscheinlich stark benützt; ja an einer Stelle deutlich erwähnt, 4, 17—24: „Er (Henoch) schrieb die Zeichen des Himmels nach der Ordnung ihrer Monate in ein Buch, damit die Menschenkinder die Zeit der Jahre wüßten nach ihren Ordnungen je nach ihrem Monate. (18): Er schrieb zuerst ein Zeugnis auf und bezeugte den Menschenkindern unter dem Erdengeschlecht . . . . . (19): Und was gewesen ist und was sein wird, sah er in einem Traumgesichte, wie es geschehen wird mit den Menschenkindern nach ihren Generationen bis zum Tage des Gerichts; alles sah er und erkannte er und schrieb sein Zeugnis und legte es zum Zeugnis auf die Erde nieder für alle Menschenkinder und für ihre Nachkommen . . . . (21): Und er war nun bei den Engeln Gottes sechs Jubiläen von Jahren, und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde und in den Himmeln ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb alles auf. (22): Und er zeugte von den Wächtern, die mit den Menschentöchtern sündigten . . . (23): Und er ward weggenommen unter den Menschenkindern, und wir führten ihn in den Garten Eden zu Hoheit und Ehre und siehe, er schreibt dort das Gericht und das Urteil über die Welt und alle Bosheiten der Menschenkinder. (24): Und seinetwegen brachte Gott die Sintflut über das ganze Land Eden; denn er war dort zum Zeichen gegeben, . . . damit er alles Tun der Generationen sage bis auf den Tag des Gerichts“. — Wie hier direkt auf das Buch Henoch hingewiesen wird, so finden sich in den Jubiläen auch sonst noch mannigfache Reminiscenzen an dasselbe. S. Dillmann in Ewalds Jahrbb. III, 90f. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 403—412. Charles, *The book of Enoch p.* 34f. Ders., zu Jubil. 4, 17. Baldensperger, Die messianisch-apok. Hoffnungen S. 25—27.

In den Testamenten der zwölf Patriarchen ist die Geschichte der Erzväter oft in derselben Weise durch Legenden bereichert wie im Buche der Jubiläen. „Die Geschichte von Jakobs Besuch bei Isaak, vom Bade der Balla und ihrer Entehrung durch Ruben während dieser Abwesenheit des Jakob (*Ruben* 3), von Levis Traum über sein Priestertum (*Levi* 2. 4. 5 u. 8), seiner Einsegnung zum Priestertum durch Isaak (*Levi* 9), von dem Kampfe Jakobs und seiner Söhne gegen die Amoriter (*Jud.* 3—7), von dem Kriege Esaus und seiner Söhne gegen Jakob und seine Söhne, wie Esau auf dem Hügel Adoram liegen blieb, wie die Söhne Jakobs die Edomiter verfolgten und zur Steuer zwangen (*Jud.* 9), die Geschichte von Bathsua, Tamar, Er und Aunan (*Jud.* 10), von Judas Buße und Demütigung (*Jud.* 19), von dem Begräbnis der Söhne Jakobs in Kanaan während des Krieges der Ägypter (*Ruben* 7, *Simeon* 8, *Levi* 19, *Jud.* 26, *Sebul.* 10, *Dan* 7, *Napht.* 9, *Gad* 8,

Aser 8, *Benj.* 12) finden sich alle auch in den Jubiläen" (so Dillmann in Ewalds Jahrbb. III, 91 f.). Dazu kommen noch manche Übereinstimmungen in der Chronologie und sonstige Berührungen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß hier ein Verhältnis literarischer Abhängigkeit vorliegt. Wenn man aber bedenkt, daß die Ausschmückung durch Legenden und die Feststellung der Chronologie zum System und Zweck der Jubiläen gehört, während für die Testamente vielmehr die Einschärfung der Moral die Hauptsache ist, wobei die Legenden nur als Stoff verwendet werden, so wird man kaum im Zweifel sein können, daß dem Buch der Jubiläen die Priorität zukommt. Vgl. bes. die umsichtigen Ausführungen von Dillmann in Ewalds Jahrbb. III, 91—94; auch Rönsch S. 325 ff. 415 ff. und die Paralleltafel bei *Charles*, *The testaments of the twelve Patriarchs p.* 238. — In *Test. Levi* 17, 2—3 wird nach *Ἰωβηλαῖα* gerechnet. Aber dieses Stück gehört wahrscheinlich nicht zum ursprünglichen Bestande der Testamente.

Über Parallelen in rabbinischen Schriften, welche direkt oder indirekt auf unser Buch zurückgehen (besonders stark in dem kleinen *Midrasch Wajisâu* von den Heldentaten der Söhne Jakobs = Jubil. *c.* 34 u. 37—38 und in dem medizinischen Noah-Buche = Jubil. *c.* 10), s. Jellinek, *Bet ha-Midrasch* III, 1855, *p.* IX—XIV, XXX—XXXIII, und überhaupt die unten genannten Abhandlungen von Jellinek, Beer, Frankel u. a. Ferner: Rönsch, S. 382—398. *Epstein*, *Le livre des Jubilés Philon et le Midrasch Tadsché* (*Revue des études juives t.* XXI, 1890, *p.* 80—97, XXII, 1891, *p.* 1—25). Bousset, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 202—205. *Charles*, *The book of Jubilees p.* LXXIII *sqq.* und Anm. zu *c.* 34 u. 37—38. — Text des *Midrasch Wajisâu* auch in Charles' Ausg. der *Test.* XII *Patr. p.* 235—238. Über den Midrasch Tadsche auch: Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 499.

Die Zitate der Kirchenväter und Byzantiner sind gesammelt bei *Fabricius*, *Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 849—864. II, 120 *sq.* Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 69 f. Ders., Das Buch der Jubiläen S. 250—382. Charles S. LXXVII ff.

Der älteste kirchliche Schriftsteller, bei welchem man eine Benützung des B. der Jubiläen vermuten darf, ist *Hippolytus*. Denn der von Gutschmid zuerst eingehend untersuchte *Διαμερισμὸς τῆς γῆς* (über die Verteilung der Erde unter die Nachkommen Noas) ist jetzt sicher als ein Bestandteil der Chronik des Hippolytus erwiesen. S. Bauer, Die Chronik des Hippolytos 1905 (= Texte und Unters. v. Gebhardt und Harnack N. F. XIV, 1) S. 100—103, 136—140. Vgl. auch oben Bd. II, S. 406. Die Grundzüge dieses *Διαμερισμός* scheinen aber der Behandlung der Völkertafel im Buch der Jubiläen *c.* 8—9 entnommen zu sein. So Gutschmid, Kleine Schriften V, 239. 587—597. 613 ff.

Auch Hippolytus' Zeitgenosse *Julius Africanus* hat nach Gelzers Vermutung das Buch der Jubiläen benützt, s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 286. 287. 291. 294.

Didymus Alex., *in epist. canonicas enarrationes, ad* I *Joh.* 3, 12 (*Gallandi, Biblioth. patr.* VI, 300): *Nam et in libro qui leprogenesis* [l. *leptogenesis*] *appellatur, ita legitur, quia Cain lapide aut ligno percusserit Abel* (auf dieses Zitat hat Langen aufmerksam gemacht, Bonner Theol. Literaturbl. 1874, 270).

Epiphanius haer. 39, 6: *Ὡς δὲ ἐν τοῖς Ἰωβηλαίοις εὑρίσκεται, τῇ καὶ λεπτῇ Γενέσει καλουμένῃ, καὶ τὰ ὀνόματα τῶν γυναικῶν τοῦ τε Καΐν καὶ τοῦ Σὴθ ἡ βίβλος περιέχει κ. τ. λ.* — Epiphanius schöpft auch sonst manches aus dem B. der Jubiläen; so ist z. B. die Ausführung über die Erschaffung der ver-

schiedenen Engel-Kategorien am ersten Schöpfungstage *De mensuris et ponderibus c.* 22 wörtlich aus Jubil. *c.* 2 entnommen. — Vgl. überh. Rönsch S. 252—265.

Hieronymus epist. 78 *ad Fabiolam, mansio* 18 (*Vallarsi* I, 483), über den Ortsnamen *Ressa* (רִסָּה *Num.* 33, 21): *hoc verbum quantum memoria suggerit nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi absque libro apocrypho qui a Graecis λεπτὴ id est parva genesis appellatur; ibi in aedificatione turris pro stadio ponitur, in quo exercentur pugiles et athletae et cursorum velocitas comprobatur.* — *Ibid. mansio* 24 (*Vallarsi* I, 485), über den Ortsnamen *Thare* (תֶּרַח *Num.* 33, 27): *Hoc eodem vocabulo et iisdem literis scriptum invenio patrem Abraham, qui in supradicto apocrypho Geneseos volumine, abactis corvis, qui hominum frumenta vastabant, abactoris vel depulsoris sortitus est nomen.*

Im *Decretum Gelasii* wird unter den Apokryphen, und zwar als eine Schrift, aufgeführt: *Liber de filiabus Adae Leptogenesis* (s. Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 218; Rönsch S. 270f. 477f.; Preuschen, *Analecta* 1893, *p.* 153; über die Zeit des Dekretes: Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 1, 259 ff.). Vermutlich ist dies eine irrige Verbindung zweier Titel, die in Wahrheit verschiedene Schriften bezeichnen. Immerhin sieht man daraus, sowie aus der Existenz einer alten lateinischen Übersetzung, daß das Buch auch im Abendlande bekannt war. Über Spuren seiner Benützung bei abendländischen Schriftstellern s. Rönsch S. 322—382 *passim.*

Syncellus ed. Dindorf I, 5: *ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωϋσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν.* — I, 7: *ἐκ τῆς λεπτῆς Γενέσεως.* — I, 13: *ἐκ τῶν λεπτῶν Γενέσεως.* — I, 49: *ἐν τῇ Μωϋσέως λεγομένῃ ἀποκαλύψει.* — I, 183: *ἡ λεπτὴ Γένεσίς φησιν.* — I, 185: *ὡς ἐν λεπτῇ κεῖται Γενέσει.* — I, 192: *ὥς φησιν ἡ λεπτὴ Γένεσις.* — I, 203: *ἐν λεπτῇ Γενέσει φέρεται.* — Rönsch S. 278—302.

Cedrenus ed. Bekker I, 6: *καὶ ἀπὸ τῆς λεπτῆς Γενέσεως.* — I, 9: *ὡς ἐν λεπτῇ φέρεται Γενέσει, ἣν καὶ Μωσέως εἶναί φασί τινες ἀποκάλυψιν.* — I, 16: *ὡς ἡ λεπτὴ Μωσέως Γένεσίς φησιν.* — I, 48: *ὡς ἐπὶ τῇ λεπτῇ κεῖται Γενέσει.* — I, 53: *ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται.* — I, 85: *ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει κεῖται.* — Rönsch S. 302—312.

Zonaras ed. Pinder (ebenfalls wie die beiden vorherigen in der Bonnenser Ausgabe des *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*) *t.* I *p.* 18: *ἐν τῇ λεπτῇ Γενέσει.* — Rönsch S. 312—314.

Glycas ed. Bekker (gleichfalls in der Bonnenser Sammlung) *p.* 198: *ἡ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις.* — *p.* 206: *ἡ δὲ λεπτὴ Γένεσις λέγει.* — *p.* 392: *ἡ δὲ λεγομένη λεπτὴ Γένεσις, οὐκ οἶδ' ὅθεν συγγραφεῖσα καὶ ὅπως, φησίν.* — Rönsch S. 314—320.

Über die Quellen, aus welchen diese Byzantiner geschöpft haben, s. Gelzer, Julius Africanus II, 1 (1885) S. 249—297.

Die Literatur über unser Buch ist verzeichnet und ausführlich besprochen bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 422—439.

Texte: *Kufâlê sive Liber Jubilaeorum, aethiopice ad duorum libror. manuscr. fidem primum ed. Dillmann, Kiel* 1859. — *Ceriani, Monumenta sacra et profana t.* I *fasc.* 1 (1861) *p.* 15—54. — Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, unter Beifügung des revidierten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente etc. etc. erläutert, untersucht und herausgegeben. Leipzig 1874. — *Anecdota Oxoniensia, Semi-*

tic Series, Part VIII, Oxford 1895, enthält: *The Ethiopic version of the Hebrew book of Jubilees, otherwise known among the Greeks as ἡ λεπτὴ Γένεσις. Edited from four manuscripts and critically revised through a continous comparison of the Massoretic and Samaritan texts, and the Greek, Syriac, Vulgate and Ethiopic versions of the Pentateuch, and further emended and restored in accordance with the Hebrew, Syriac, Greek and Latin fragments of this book, which are here published in full by R. A. Charles.* (Während Dillmann für seine Ausgabe nur zwei ganz junge Handschriften benützen konnte, standen Charles außer diesen noch zwei bedeutend ältere zur Verfügung; die Textbehandlung ist aber eine etwas willkürliche, s. die Rec. von Prätorius, Theol. Litztg. 1895, 613—616; über die Handschriften auch Littmann in Kautzschs Apokr. II, 32 f.).

Übersetzungen: Dillmann, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, aus dem Äthiopischen übersetzt (Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. Bd. II, 1850, S. 230—256, Bd. III, 1851, S. 1—96). — *Schodde, The book of Jubilees, translated from the Ethiopic* [nach Dillmann] (*Bibliotheca sacra* 1885—1887). — *Charles, The book of Jubilees translated from a text based on two hitherto incollated Ethiopic MSS.* (*The Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 703—708. VI, 1894, *p.* 184—217, 710—745. VII, 1895, *p.* 297—328). — *Charles, The book of Jubilees or the little Genesis translated from the editors ethiopic text and edited with introduction, notes and indices, London* 1902 (die Übersetzung vielfach verbessert). — Littmann in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900 Bd. II, S. 31—119 (deutsche Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen). — Über eine russische Übersetzung von Smirnov 1895 s. Theol. Litztg. 1908, 133.

Untersuchungen (vgl. den Bericht bei Rönsch, Das Buch der Jubiläen 1874, S. 422—439): Treuenfels, Die kleine Genesis (Fürsts Literaturbl. des Orients 1846, Nr. 1—6; vgl. Jahrg. 1851, Nr. 15), noch vor Bekanntwerden des äthiopischen Textes geschrieben. — Jellinek, Ueber das Buch der Jubiläen und das Noah-Buch, Leipzig 1855 (Separat-Abdr. aus dem III. Thl. des Bet ha-Midrasch). — B. Beer, Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniss zu den Midraschim, Leipzig 1856. Ders., Noch ein Wort über das Buch der Jubiläen, Leipzig 1857. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1856, S. 311—316, 380—400. — Dillmann, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XI, 1857, S. 161—163. — Krüger, Die Chronologie im Buche der Jubiläen (Zeitschr. der DMG. Bd. XII, 1858, S. 279—299). — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 84—102. — Rubin, Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, ins Hebräische übersetzt, mit einer Einleitung und mit Noten versehen, Wien, Becks Univ.-Buchhandlung 1870. — *Ginsburg*, Art. *„Jubilees, book of“ in Kittos Cyclopaedia of Biblical Literature.* — Rönsch, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871, S. 60—98. Ders., Bas Buch der Jubiläen, Leipzig 1874. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 435—441. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 143—147. — Reuss, Geschichte der heil. Schriften A. T.s § 571. — Dillmann, Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1883, S. 323—340). Ders. in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 364 f. — Epstein in der oben S. 381 genannten Abhandlung (auch über den Kalender). — Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, 2. Aufl. 1892, S. 20—24. 3. Aufl. 1. Hälfte unter d. Titel: Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judenthums 1903, S. 25—33. — Sack, Die alt-

jüdische Religion 1889, S. 350—368. — Deane, *Pseudepigrapha* 1891, *p.* 193—236. — *Thomson*, *Books which influenced Our Lord and his Apostles* 1891, *p.* 297—320, 433—439. — Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, 1894, S. 113ff. (über die Chronologie). — Wilh. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis, 1. Theil: Tendenz und Ursprung, zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Ungarn), 1898 (hält den Verf. für einen Judenchristen und die Tendenz für antipaulinisch). — *Charles* in *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 230—233 (Art. *Apocalyptic Literature* § 48—58). — Bohn, Die Bedeutung des Buches der Jubiläen (Theol. Stud. u. Krit. 1900, S. 167—184). — Littmann, Einl. zu seiner deutschen Übersetzung S. 31—38. — *Oort*, *Jubiléen* (*Theol. Tijdschrift* 1900, S. 1—36). — Bousset, Theol. Rundschau 1900, S. 374—377. 1907, S. 341—345. Ders., Die Religion des Judentums 1. Aufl. S. 13f. 2. Aufl. S. 14f. — Charles, Einleitung zu seiner Übersetzung 1902. — Volz, Jüdische Eschatologie 1903, S. 23—26. — *Kohler*, Art. „*Jubilees book of*" in *The Jewish Encyclopedia* VII, 1904, *p.* 301—304. — G. Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 257—260.

2. Ein anonymer *Liber antiquitatum biblicarum.*

Unter Philos Namen ist im 16. Jahrhundert ein lateinischer *liber antiquitatum biblicarum* mehrmals gedruckt worden[115], der hier zu nennen ist, weil er, wenn auch sicher nicht von Philo, so doch jüdischen Ursprungs ist und wahrscheinlich noch den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung angehört. Nach fast völliger Vergessenheit ist dieses Werk in neuerer Zeit von Cohn eingehend untersucht worden[116]. Es erzählt die biblische Geschichte von Adam bis Saul, im Anschluß an den biblischen Text, aber mit starken Kürzungen und andererseits Erweiterungen. Der lateinische Text, in welchem es uns erhalten ist, ist sicher Übersetzung aus dem Griechischen, wie eine Menge griechischer Worte, welche der Übersetzer beibehalten hat, beweist. Gewichtige Gründe sprechen aber dafür, daß auch das Griechische

115) *Philonis Judaei Alexandrini libri antiquitatum, quaestionum et solutionum in Genesin, de Essaeis, de nominibus Hebraicis, de mundo. Basileae* MDXXVII *fol.* — Über Ausgaben v. J. 1550 und 1599 s. *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* IV, 743.

116) Cohn, *An apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria* (*Jewish Quarterly Review* X, 1898, *p.* 277—332). — Vor Cohn hat Pitra sich mit diesem Werk beschäftigt (*Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata t.* II, 1884, *p.* 298 *sq.* 319—322) [weist eine vatikanische Handschrift nach und gibt als Probe den *Threnus Seilae filiae Jephte*]. — *James*, *Apocrypha anecdota*, 1893 (= *Texts and studies ed. by Robinson* II, 3) teilt nach einem *cod. Cheltenham* vier kleine Stücke mit, welche er für *inedita* hält, die aber sämtlich aus unserem Werke stammen (1. *Oratio Moysi in die obitus sui.* 2. *Visio Zenez patris Gothoniel.* 3. *Threnus Seilae Jepthitidis in monte Stelac.* 4. *Citharismus regis David contra demonium Saulis*).

nicht Original war: 1) Neben solchen Stellen, welche mit den Septuaginta übereinstimmen, finden sich auch andere, welche von diesen abweichen und mit dem hebräischen Texte übereinstimmen. 2) Noch in der lateinischen Afterübersetzung finden sich Hebraismen, wie sie in einem griechischen Originale kaum denkbar sind. 3) Die Ausschmückung der Geschichte berührt sich mit dem rabbinischen Midrasch. Diese Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß das Original hebräisch war. Dann aber muß es von einem Juden verfaßt gewesen sein, und zwar noch in früher christlicher Zeit; denn bei späterem Ursprung würde es von christlichen Kreisen kaum noch rezipiert worden sein. Der sprachliche Charakter der lateinischen Übersetzung ist derselbe, wie der der altlateinischen Bibeltexte.

Im Vergleich mit dem Buche der Jubiläen fällt bei unserem Werke besonders auf, daß hier von Priestertum und Opferkultus kaum die Rede ist. Auch die Geschichte der Patriarchen wird verhältnismäßig kurz behandelt. Andererseits hat der Verfasser ein besonderes Interesse für die Geschichte der Richterperiode; namentlich bei dieser finden sich umfangreiche legendarische Ergänzungen der biblischen Erzählung. Es ist also die Geschichte der Helden Israels, überhaupt die politische Geschichte, die den Verfasser interessiert. Insofern ist seine Arbeit verwandt mit derjenigen des Josephus. Aber wie auch Josephus die biblische Geschichte legendarisch ausschmückt, so geschieht dies in noch viel stärkerem Maße in unserem Werke. Die Parallelen mit dem uns sonst bekannten rabbinischen Midrasch sind ziemlich zahlreich (nachgewiesen von Cohn S. 314—322). — Der Standpunkt des Verf. ist der korrekt jüdische; auch die Zukunftshoffnung kommt zu lebendigem Ausdruck[117]. — Zu einer genaueren Bestimmung der Abfassungszeit fehlen ausreichende Anhaltspunkte. Man wird sich mit dem Urteil begnügen müssen, daß das Werk den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung angehört. Als sicher darf angenommen werden, daß es nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben ist. Es wird zwar auf dieses Ereignis nicht

---

117) Cohn S. 323 verweist namentlich auf die Verheißung Gottes nach der Flut: *Cum autem completi fuerint anni saeculi, tunc quiescet lumen et exstinguentur tenebrae, et vivicabo mortuos, et erigam dormientes de terra, et reddet infernus debitum suum et perditio restituet paratecen suam, ut reddam unicuique secundum opera sua et secundum fructus adinventionum suarum, quousque judicem inter animam et carnem. Et requiescet saeculum et exstinguetur mors et infernus claudet os suum, et non erit sine foetu terra nec sterilis habitantibus in se, et non coinquinabitur ullus, qui in me justificatus est; et erit terra alia et caelum aliud habitaculum sempiternum.*

angespielt; aber der Verfasser setzt die Einnahme durch Nebukadnezar auf den 17. Tammus, denselben Tag, an welchem einst auch die Gesetzestafeln zerbrochen worden waren[118]. Nun fällt aber die Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar auf den 9. Tammus (*Jerem.* 39, 2; 52, 6. II *Reg.* 25, 3), die Zerstörung des Tempels auf den 10. Ab (*Jerem.* 52, 12), wofür man später den 9. Ab setzte. Andererseits galt später neben dem 9. Ab allerdings auch der 17. Tammus als Unglückstag Israels, auf welchen man auch die Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar verlegte[119]. Den Anlaß zu diesem Ansatz scheint die an diesem Tage erfolgte Einstellung des täglichen Opfers während der Belagerung durch Titus gegeben zu haben (*Joseph. Bell. Jud.* VI, 2, 1). Dieses Ereignis liegt also wohl schon erheblich hinter der Zeit des Verfassers.

Benützt ist unser Werk in einer mittelalterlichen hebräischen Chronik, welche Gaster unter dem Namen des Jerachmeel in englischer Übersetzung bekannt gemacht hat (*The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible historiale etc. translated for the first time from an unique Manuscript in the Bodleian Library by Gaster, London* 1899). Außer Josippon ist hier auch unsere Chronik stark benützt, bes. *c.* 26—30, dann sporadisch, zuletzt *c.* 57—59. Einmal wird Philo als Verfasser genannt (*c.* 57: Philo, der Freund des Joseph, des Sohnes des Gorion, hat in seinem Buche erzählt, daß nach dem Tode des Josua usw.). Fränkel, Theol. Litztg. 1900, 452 hat gezeigt, daß der Verf. unseren lateinischen Text als Vorlage gehabt hat (*Gomer et* ist hier verderbt in *Domereth*, darnach hebr. דומירת).

3. Das Martyrium des Jesajas.

Eine apokryphische Schrift, in welcher der Märtyrertod des Jesajas erzählt war, wird von Origenes mehrmals erwähnt. Er

118) Cohn S. 326: *Demonstrabo tibi locum, in quo mihi serviet (populus) annos* DCCXL, *et post haec tradetur in manus inimicorum suorum, et demolientur eum et circumdabunt eum alienigenae, et erit in illa die secundum diem illum, in quo contrivi tabulas testamenti quas disposui ad te in Oreb, et peccantibus illis evolavit ex eis quod erat scriptum; dies autem erat septima decima mensis quarti.*

119) *Mischna Taanith* IV, 6: „Am 17. Tammus wurden die Gesetzestafeln zerbrochen und das tägliche Opfer eingestellt und Jerusalem (durch Nebukadnezar) eingenommen, und verbrannte Apostomos die Thora, und stellte man ein Götzenbild im Tempel auf; am 9. Ab ward über unsere Väter entschieden, daß sie nicht ins Land eingehen sollten, und wurde der Tempel zum ersten und zum zweiten Male zerstört, und Beth-ther erobert, und Jerusalem mit dem Pfluge überzogen". — Die Stelle findet sich zum größten Teile auch bei *Hieronymus, Comment. ad Sacharja* 8, 19 (*opp. ed. Vallarsi* VI, 852). Vgl. bes. *jejunium quarti mensis .... die septima et decima ejusdem mensis, illud arbitrantur, quando .... juxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis.*

nennt sie einfach ein *ἀπόκρυφον*, teilt aus ihr nur dies mit, daß Jesajas zersägt worden sei, und bezeichnet sie deutlich als jüdische Schrift. Auch in den *Constitutiones apostol.* VI, 16 ist nur im allgemeinen von einem Apokryphum *Ἡσαΐου* die Rede. Dagegen in dem von Montfaucon, Pitra u. a. herausgegebenen Kanonsverzeichnisse wird bestimmter eine *Ἡσαΐου ὅρασις* aufgeführt (s. oben S. 359). Epiphanius kennt ein *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, welches bei den Archontikern und Hierakiten in Gebrauch war. Hieronymus spricht von einer *Ascensio Isaiae*. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese Zitate sich nicht alle auf dieselbe Schrift beziehen, daß vielmehr Origenes noch eine rein jüdische Schrift im Auge hat, während die anderen eine christliche Überarbeitung derselben oder eine davon ganz unabhängige christliche Schrift meinen. Es gibt nämlich ein christliches Apokryphum über Jesaias, das jedenfalls aus verschiedenen Bestandteilen zusammengearbeitet ist, als deren ältester sich aber mit ziemlicher Bestimmtheit eine jüdische Geschichte des Martyriums Jesajae erkennen läßt. — Dieses Apokryphum ist uns, wie manche ähnliche, nur in äthiopischer Übersetzung vollständig erhalten und darnach zuerst von Laurence (1819) herausgegeben. Die zweite Hälfte existiert auch in einer alten lateinischen Übersetzung, welche 1522 zu Venedig gedruckt, aber lange Zeit verschollen war, bis Gieseler (1832) sie wieder ans Licht gezogen hat. Das Material, | soweit es bis 1877 bekannt war, ist, unter Beifügung wertvoller Untersuchungen, vereinigt in der Ausgabe von Dillmann (*Ascensio Jsaiae Lips.* 1877). Einen griechischen Text, welcher eine freie Bearbeitung des Buches als christliche Heiligenlegende darbietet, hat Gebhardt (1878) veröffentlicht, während Grenfell und Hunt ein mit dem äthiopischen Text übereinstimmendes griechisches Fragment (*c.* 2, 4—4, 4) aus einem Papyrus herausgegeben haben (1900). Alles ist vereinigt in der Ausgabe von Charles (1900), wo auch die slavische Version der Visio (*c.* 6—11) nach einer lateinischen Wiedergabe von Bonwetsch Aufnahme gefunden hat. Eine französische Übersetzung des äthiopischen Textes unter Mitteilung der wichtigeren Varianten der übrigen Texte hat Tisserant gegeben (1909). Eine deutsche Übersetzung des Martyriums lieferte Beer (1900), eine solche des ganzen Buches Flemming (1904).

Der Inhalt des Ganzen, wie es im äthiopischen Texte vorliegt, ist folgender. — Erster Teil: das Martyrium (Kap. 1—5). Jesajas sagt dem Hiskia die künftige Gottlosigkeit seines Sohnes Manasse voraus (Kap. 1). Nach Hiskias Tod ergibt sich in der Tat Manasse ganz dem Dienste Satans, weshalb Jesajas und seine Gesinnungsgenossen sich in die Einsamkeit zurückziehen (Kap. 2). Ein

gewisser Balkira verklagt darauf den Jesajas bei Manasse, daß er gegen den König und das Volk Israel weissage (Kap. 3, 1—12). Balkira seinerseits war zu dieser Feindschaft gegen Jesajas durch den Satan (Berial) aufgestachelt, der dem Jesajas zürnte, weil er die Erlösung durch Christum geweissagt hatte. Bei dieser Gelegenheit wird nun die ganze Geschichte Jesu Christi und seiner Gemeinde, wie sie Jesajas geweissagt hatte, mitgeteilt: von der Menschwerdung Christi bis zur neronischen Verfolgung (4, 2)[120] und zum jüngsten Gerichte (Kap. 3, 13—4 *fin.*). Infolge der Aufstachelungen gegen Jesajas läßt Manasse den Propheten zersägen, der dieses Martyrium mit großer Standhaftigkeit erträgt (Kap. 5). — Zweiter Teil: die Vision (Kap. 6—11). Im zwanzigsten Jahre des Hiskia sieht Jesajas folgendes Gesicht, welches er dem König Hiskia und seinem (des Propheten) Sohn Josab mitteilt (Kap. 6). Ein Engel führt den Propheten zunächst durch das Firmament und durch die sechs unteren Himmel hindurch und zeigt ihm, was in jedem derselben zu sehen ist (Kap. 7—8). Zuletzt kommen sie in den siebenten Himmel, wo Jesajas alle verstorbenen Gerechten von Adam an und schließlich Gott den Herrn selbst sieht (Kap. 9). Nachdem er hierauf noch gehört hat, wie Gott der Vater seinem Sohne Christus den Auftrag erteilt, in die Welt herabzusteigen, kehrt Jesajas in Begleitung des Engels wieder zurück bis zum Firmament (Kap. 10). Hier sieht er die künftige Geburt Jesu Christi und die Geschichte seines irdischen Lebens bis zur Kreuzigung und Auferstehung, worauf der Engel wieder in den siebenten Himmel, Jesajas aber in seinen irdischen Körper zurückkehrt (Kap. 11).

Schon diese Inhaltsübersicht zeigt, daß wir es mit zwei ganz disparaten Bestandteilen zu tun haben. Die Vision steht in gar keinem Zusammenhang mit dem Martyrium. Ja sie ist sehr ungeschickt an dieses angehängt, da sie ihm doch zeitlich vorangeht. Aber auch das Martyrium ist kein einheitliches Werk. Namentlich ist das ganze Stück Kap. 3, 13—5, 1, welches den Zusammenhang in störender Weise unterbricht, augenscheinlich ein späterer Einschub, wie auch das verwandte Stück im zweiten Teil Kap. 11,

---

120) Nero ist 4, 2 durch das Prädikat „Muttermörder" (*μητραλῴας*) deutlich gekennzeichnet. Es heißt dann von ihm (4, 3): *ὁ βασιλεὺς οὗτος τὴν φυτείαν ἣν φυτεύσουσιν οἱ δώδεκα ἀπόστολοι τοῦ ἀγαπητοῦ διώξει, καὶ τῶν δώδεκα* [εἷς] *ταῖς χερσὶν αὐτοῦ παραδοθήσεται.* Der letzte Satz spielt unverkennbar auf den Märtyrertod des Petrus an, wie schon vor Entdeckung des griechischen Textes Clemen richtig erkannt hat (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1896, S. 388 ff.). Vgl. auch Harnack, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900, S. 985 f.; Charles' Kommentar zu der Stelle; Tisserant S. 27 f.

2—22. Endlich paßt auch die Einleitung nur scheinbar zum Folgenden. Eine genauere Betrachtung macht es wahrscheinlich, daß sie erst später vorangeschickt ist. Auf Grund dieser Beobachtungen hat Dillmann folgende Hypothesen über den Ursprung unseres Buches aufgestellt. Zunächst sind zwei von einander unabhängige Bestandteile zu unterscheiden: 1) Die Geschichte des Martyriums Jesajae, jüdischen Ursprungs, Kap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14; und 2) die Vision des Jesajas, christlichen Ursprungs, Kap. 6—11 mit Ausnahme von 11, 2—22. Diese beiden Bestandteile sind 3) von einem Christen zusammengefügt worden unter Vorausschickung der Einleitung Kap. 1. Endlich hat 4) ein späterer Christ in dieses Werk die beiden Abschnitte Kap. 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 eingeschaltet. — Diese Aufstellungen dürfen mindestens als sehr wahrscheinliche bezeichnet werden. Sie werden nicht nur durch die angeführten inneren Gründe, sondern auch durch äußere Zeugnisse unterstützt. Der Umstand, daß in der zu Venedig gedruckten lateinischen Übersetzung sowie in der slavischen Übersetzung die Vision für sich allein überliefert ist, bestätigt die Annahme, daß diese ursprünglich ein selbständiges Ganze für sich bildete. In jenem lateinischen Text und in der slavischen Version fehlt aber *c.* 11, 2—22, d. h. eben das Stück, das schon aus inneren Gründen als Interpolation verdächtig ist [121]. — Unter der von den Kirchenvätern erwähnten *ὅρασις*, dem *ἀναβατικόν*, der *ascensio Isaiae* ist also nur die von einem Christen verfaßte visionäre Reise des Jesajas durch die sieben Himmel zu verstehen. Origenes dagegen meint die jüdische Geschichte von dem Martyrium des Jesajas Kap. 2, 1—3, 12 und 5, 2—14. Die letztere ist eine eineinfache legendarische Erzählung zur Verherrlichung des Propheten. Sie enthält nichts Apokalyptisches, gehört also nicht in die Klasse der prophetischen Pseudepigraphen, sondern in die der Legenden.

Gegen Dillmanns Analyse hat Clemen Einwendungen gemacht, die nicht glücklich sind. Er selbst hält 3, 31—4, 22 für eine judenchristliche Apokalypse aus den Jahren 64—68 nach Chr. (nach der neronischen Verfolgung, aber vor dem Tode Neros)

---

121) Gebhardt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878, S. 332), und ich selbst früher, haben in der von Gebhardt herausgegebenen freien Bearbeitung eine Bestätigung für die Ausscheidung von *c.* 3, 13—5, 1 und 11, 2—22 finden zu dürfen geglaubt, insofern von diesen Stücken sich keine Spur in der freien Bearbeitung finde. Indessen haben Clemen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1896, S. 393 f.), Deißmann (Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1900, Nr. 250) und Charles (*Introd. p.* XXXVII *sq.*) solche Spuren doch nachgewiesen. Vgl. äth. 3, 13 = Gebh. 1, 2, äth. 11, 19—20 = Gebh. 2, 39.

und meint, daß das Ganze unter Benützung dieses Stückes entstanden sei. |

Charles stimmt in den wesentlichsten Punkten mit Dillmann überein, weicht aber darin von ihm ab, daß er 1) nicht das ganze 1. Kapitel, sondern nur Stücke desselben für interpoliert hält, und 2) das Stück Kap. 11, 2—22 als ursprünglichen Bestandteil der Visio betrachtet. Aber in ersterer Hinsicht zeichnet sich Dillmanns Ansicht jedenfalls durch größere Einfachheit aus, und in letzterer Hinsicht wird die Ausscheidung durch den alten Lateiner und die slavische Version bestätigt. Vgl. auch Theol. Litztg. 1901, 170 f. Gegen die Ursprünglichkeit von 11, 2—22 auch Tisserant S. 59.

Die Geschichte von der Zersägung des Jesajas erwähnen schon *Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c.* 120, *Tertullian. de patientia c.* 14, *scorpiace c.* 8 (vgl. oben Bd. II, S. 407). Wahrscheinlich denkt daran auch der Verfasser des Hebräerbriefes *Hebr.* 11, 37. Insofern es wahrscheinlich ist, daß sie aus unserem Buche stammt, darf darin zugleich ein Zeugnis für das Alter desselben gesehen werden. — Rabbinische Legenden über den Tod des Jesaja s. bei Beer in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. des A. T. II, 122f. Klostermann in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VIII, 714 (Art. Jesaja). Zur Geschichte der christlichen Legenden: Schermann, Propheten- und Apostellegenden (Texte und Untersuchungen 3. Reihe I, 3) 1907, S. 74—81 und sonst. Texte in: *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini etc. ed. Schermann, Lips.* 1907.

Origenes, epist. ad Africanum c. 9 (*de la Rue* I, 19 *sq. Lommatzsch* XVII, 31). Zum Belege dafür, daß die Obersten der Juden das, worin sie in ungünstigem Lichte erscheinen, der Kenntnis des Volkes entzogen hätten, wovon einiges in apokryphischen Schriften erhalten sei (*ὧν τινα σώζεται ἐν ἀποκρύφοις*), führt Origenes hier Folgendes an: *Καὶ τούτου παράδειγμα δώσομεν τὰ περὶ τὸν Ἠσαΐαν ἱστορούμενα, καὶ ὑπὸ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς μαρτυρούμενα, ἐν οὐδενὶ τῶν φανερῶν βιβλίων γεγραμμένα* (folgt das Zitat *Hebr.* 11, 37) .... *Σαφὲς δ᾽ ὅτι αἱ παραδόσεις λέγουσι πεπρίσθαι Ἠσαΐαν τὸν προφήτην καὶ ἔν τινι ἀποκρύφῳ τοῦτο φέρεται· ὅπερ τάχα ἐπίτηδες ὑπὸ Ἰουδαίων ῥερᾳδιούργηται, λέξεις τινὰς τὰς μὴ πρεπούσας παρεμβεβληκότων τῇ γραφῇ, ἵν᾽ ἡ ὅλη ἀπιστηθῇ.*

Origenes ad Matth. 13, 57 (*de la Rue* III, 465, *Lommatzsch* III, 49): *Καὶ Ἠσαΐας δὲ πεπρίσθαι ὑπὸ τοῦ λαοῦ ἱστόρηται· εἰ δέ τις οὐ προσίεται τὴν ἱστορίαν διὰ τὸ ἐν τῷ ἀποκρύφῳ Ἠσαΐᾳ αὐτὴν φέρεσθαι, πιστευσάτω τοῖς ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους οὕτω γεγραμμένοις* (*Hebr.* 11, 37).

Origenes ad Matth. 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 237 *sq.*): *Propterea videndum, ne forte oporteat ex libris secretioribus, qui apud Judaeos feruntur, ostendere verbum Christi et non solum Christi sed etiam discipulorum ejus .... Fertur ergo in scripturis non manifestis, serratum esse Jesaiam etc.*

Origenes in Jesajam homil. I, 5 (*de la Rue* III, 108, *Lommatzsch* XIII, 245 *sq.*): *Ajunt* [*Judaei*] *ideo Isaiam esse sectum a populo quasi legem praevaricantem et extra scripturas annuntiantem. Scriptura enim dicit: „nemo vide-*

bit faciem meam et vivet". Iste vero ait: „vidi Dominum Sabaoth". Moses, ajunt, non vidit et tu vidisti? Et propter hoc eum secuerunt et condemnaverunt eum ut impium. — So wird der Hergang in der Tat in unserem Buche Kap. 3, 8 ff. erzählt.

Origenes' Werke, Berliner Ausg. 3. Bd. (Jeremiahomilien, herausg. von E. Klostermann) 1901, S. 192, Z. 29 ff.: *τοιοῦτόν τι πεποιήκασιν καὶ οἱ τὸν Ἡσαΐαν πρίσαντες· ὡς ἀδικηθέντες γὰρ (ἐπειδήπερ αἱ προφητεῖαι ἐπέστρεφον αὐτοὺς καὶ ἐκόλαζον αὐτούς, ἤλεγχον, ἐπετίμων) ἔπρισαν αὐτὸν καὶ κατεδίκασαν αὐτοῦ ψῆφον θανατικήν.*

Ambrosius in Ps. 118 kennt die Geschichte von der Standhaftigkeit des Jesajas im Martyrium, wie sie in unserem Apokryphum *c.* 5 erzählt wird. Die Übereinstimmung ist nicht wörtlich, aber sachlich genau. S. die Stelle bei *Fabricius* I, 1089.

Der Verf. des *opus imperfectum in Matthaeum homil.* I (unter den Werken des Chrysostomus) erzählt in genauer Übereinstimmung mit unserem Apokryphum *c.* 1, daß Jesajas dem Hiskia die Gottlosigkeit seines Sohnes Manasse vorausgesagt habe, worauf Hiskia seinen Sohn habe töten wollen, was aber durch Jesajas verhindert worden sei. S. *Fabricius* I, 1094. — Über das *opus imperf. in Matth.* s. Paas, Das *Opus imperf. in Matth.* 1907. Theol. Revue 1909, Nr. 1.

Epiphanius haer. 40, 2 (von den Archontikern): *λαμβάνουσι δὲ λαβὰς ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἡσαΐα, ἔτι δὲ καὶ ἄλλων τινῶν ἀποκρύφων.* — *Idem, haer.* 67, 3: *βούλεται δὲ* [*scil. Hierakas*] *τὴν τελείαν αὐτοῦ σύστασιν ποιεῖσθαι ἀπὸ τοῦ ἀναβατικοῦ Ἡσαΐου, δῆθεν ὡς ἐν τῷ ἀναβατικῷ λεγομένῳ ἔλεγεν ἐκεῖσε* (folgt ein Zitat, das sich im wesentlichen übereinstimmend in unserem Buche Kap. 9 findet).

Hieronymus, comment. in Isaiam 64, 3 [*al.* 64, 4] (*Vallarsi* IV, 761): *Ascensio enim Isaiae et apocalypsis Eliae hoc habent testimonium*, nämlich die Stelle I *Cor.* 2, 9. In betreff der *apocalypsis Eliae* s. oben S. 361 ff. In der *ascensio Isaiae* steht die Stelle in der Tat im lateinischen Texte 11, 34. Sie fehlt aber im äthiopischen, ist also offenbar interpoliert.

Hieronymus, comm. in Isaiam c. 57 *fin.* (*Vallarsi* IV, 666): *Judaei . . . arbitrantur . . . Isaiam de sua prophetare morte quod serrandus sit a Manasse serra lignea, quae apud eos certissima traditio est.*

Vgl. über die patristischen Zitate auch *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1086—1100. *Tisserant, Ascension d'Isaie* 1909, *p.* 62—73.

Der äthiopische Text ist mit einer lateinischen und englischen Übersetzung herausgegeben von *Laurence* (*Ascensio Isaiae vatis, opusculum pseudepigraphum, cum versione Latina Anglicanaque publici juris factum, Oxoniae* 1819). — Zwei Fragmente einer alten lateinischen Übersetzung, Kap. 2, 14 bis 3, 13 und 7, 1—19, hat Mai bekannt gemacht (*Scriptorum veterum nova collectio t.* III, 2, 1828, *p.* 238 *sq.*), ohne zu wissen, daß sie aus unserem Apokryphum stammten. Nachdem Niebuhr ihre Herkunft erkannt, sind sie von Nitzsch näher untersucht worden (Stud. und Krit. 1830, S. 209 ff.). — Die zu Venedig 1522 gedruckte alte lateinische Übersetzung der *Visio* (Kap. 6—11 des äthiopischen Buches) hat Gieseler in einem Göttinger Programm wieder abgedruckt, nachdem sie lange Zeit verschollen war (*Vetus translatio latina visionis Jesaiae etc., Gotting.* 1832). — Eine kritische Ausgabe des äthiopischen Textes nebst vielfach berichtigter Übersetzung und unter Beigabe der alt-

lateinischen Texte lieferte Dillmann (*Ascensio Isaiae, Aethiopice et Latine cum prolegomenis, adnotationibus criticis et exegeticis, additis versionum Latinarum reliquiis edita Lips.* 1877). — Ein griechischer Text, welcher eine freie Bearbeitung des Ganzen im Geschmack der späteren christlichen Heiligenlegenden darbietet, ist herausgegeben worden von Gebhardt (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1878, S. 330—353). — Ein großes Fragment des griechischen Textes, *cap.* 2, 4—4, 4, ist in einer Papyrushandschrift des 5. oder 6. Jahrh. n. Chr. entdeckt und herausgegeben worden von *Grenfell and Hunt, The Amherst Papyri, Part* I, *London* 1900, *p.* 1—22. — Alles Material ist vereinigt in der Ausgabe von *Charles, The Ascension of Isaiah translated from the ethiopic version, which, together with the new greek fragment, the latin versions and the latin translation of the slavonic, is here published in full, London* 1900 (vgl. Theol. Litztg. 1901, 169). — Charles teilt zum ersten Male auch die slavische Version der Visio (*c.* 6—11) nach einer von Bonwetsch angefertigten lateinischen Übersetzung mit. Vgl. über die slavischen Texte auch: Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 138f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 916. — Die Monographie von *Tisserant, Ascension d'Isaie, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque latines et slave, introduction et notes, Paris* 1909, gibt außer einer umfangreichen Einleitung (S. 1—83) eine französische Übersetzung des äthiopischen Textes, den Wortlaut der beiden lateinischen Texte und die wichtigeren Varianten der übrigen Versionen.

Moderne Übersetzungen: 1) lateinisch (nach dem Äthiopischen) in den Ausgaben von Laurence und Dillmann. Die lat. Übersetzung von Laurence nebst den altlateinischen Texten ist auch abgedruckt bei Gfrörer, *Prophetae veteres pseudepigraphi, Stuttg.* 1840. — 2) englisch in den Ausgaben von Laurence und Charles. — 3) französisch bei *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 647—703 (fehlerhaft); *Basset, Les apocryphes éthiopiens, traduits en français,* III: *L'Ascension d'Isaïe, Paris* 1894 (nach Dillmanns Text), und Tisserant in dessen obengenannter Monographie, 1909. — 4) deutsch von Jolowicz, Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaja, aus dem Aethiopischen [soll heißen: aus Laurences lateinischer Übersetzung] und Lateinischen in's Deutsche übersetzt, Leipzig 1854; von Beer in: Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, II, 119 bis 127 (nur das Martyrium *c.* 2, 1—3, 12 u. 5, 2—14); von Flemming in: Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904, S. 292—305, dazu Flemmings Bemerkungen in: Hennecke, Handbuch zu den neutest. Apokryphen 1904, S. 323—331.

Untersuchungen (vgl. den eingehenden Bericht von Tisserant S. 42 bis 61 und dessen Bibliographie S. 79—83): Gesenius, Commentar über den Jesaja Bd. I, 1821, S. 45ff. — Nitzsch, Stud. und Krit. 1830, S. 209—246. — Gieseler, Göttinger Progr. 1832 (s. oben). — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, 1838, I, 65ff. — A. G. Hoffmann, Art. „Jesajas" in Ersch und Grubers Allg. Encyklop. Sektion II, Bd. 15 (1838) S. 387—390. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. 1852, S. 274—302. — Bleek, Stud. und Krit. 1854, S. 994—998. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 274. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 369 bis 373. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 157—167. — Dillmann in seiner Ausgabe (1877). Ders. in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 359f. — *Renan, L'église chrétienne* (1879) *p.* 528*sq.* — Jellinek, *Bet*

ha-Midrasch VI, 1877, S. XXXVII*sq.* (gibt einige rabbinische Parallelen zur Visio, übrigens sehr allgemeiner Art). | — *Stokes*, Art. *„Isajah, Ascension of"* in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* III, 1882, *p.* 298—301. — *Deane*, *Pseudepigrapha* 1891, *p.* 236—275. — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 854f. II, 1, 573—579. 714f. — Clemen, Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1896, S. 388—415). — Zeller, Der Märtyrertod des Petrus in der *Ascensio Jesaiae* (ebendas. 1896, S. 558—568). — Clemen, Nochmals der Märtyrertod des Petrus in der *Ascensio Jesaiae* (ebendas. 1897, S. 455—465). — *Arm. Robinson*, Art. *„Jesajah, Ascension"* in *Hastings' Dictionary of the Bible* II, 1899, *p.* 499—501. — *Charles* in: *Encyclopaedia Biblica* I, 1899, *col.* 229f. (Art. *Apocalyptic Literature* § 42—47). Ders., Prolegomena zu seiner Ausgabe. — Beer, Einleitung zu seiner Übersetzung in Kautzschs Apokr. und Pseudepigr. des A. T. II, 119—123. Ders. in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 260—262. — Flemming in: Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (1904) S. 323—331.

4. Paralipomena Jeremiae.

Vermutlich jüdischen Ursprungs ist eine in griechischer, äthiopischer, armenischer und slavischer Sprache erhaltene Schrift, welche folgende Erlebnisse des Jeremias erzählt.

Gott verkündigt dem Jeremia, daß er die heilige Stadt in die Hand der Chaldäer geben werde; Jeremia soll daher die heiligen Tempelgeräte vergraben und mit dem Volk nach Babylon ziehen, den Baruch aber in Jerusalem zurücklassen. So geschieht es. Jeremia vergräbt die heiligen Geräte; die Chaldäer ziehen in die Stadt ein und führen das Volk samt Jeremia nach Babylon ab, während Baruch in Jerusalem zurückbleibt (c. 1—4). Noch vor der Katastrophe war ein Äthiopier Abimelech von Jeremia in den Weinberg des Agrippa geschickt worden, um Feigen zu holen, und war dort eingeschlafen. Nachdem er vermeintlich nur ein bischen, in Wahrheit aber 66 Jahre lang geschlafen hatte, kehrte er in die Stadt zurück, wo er zu seinem großen Erstaunen alles verändert sieht. Ein Greis gibt ihm Aufschluß über das, was geschehen ist (c. 5). Abimelech trifft dann den Baruch, und dieser erhält nun von Gott den Befehl, dem Jeremia zu schreiben, daß das Volk die Fremden aus seiner Mitte entfernen solle. Dann werde Gott es nach Jerusalem zurückführen. Der Brief des Baruch samt einer Probe der 66 Jahre lang frisch gebliebenen Feigen werden durch einen Adler nach Babylon gebracht (c. 6). Auf die Botschaft des Adlers hin, der sich bei seiner Ankunft in Babylon durch Auferweckung eines Toten legitimiert, führt Jeremia das Volk zurück. Diejenigen aber, welche ihre babylonischen Weiber nicht verlassen wollen, werden von Jeremia nicht nach Jerusalem hereingelassen.

Sie kehren nach Babylon zurück, werden aber auch dort nicht mehr aufgenommen und gründen nun in einer Gegend nicht weit von Jerusalem die Stadt Samaria (c. 7—8). Jeremia bringt in Jerusalem ein Opfer dar, sinkt während desselben wie leblos zusammen, wird aber nach drei Tagen wieder lebendig und preist nun Gott für die Erlösung in Christo Jesu. Das hierüber erboste Volk will ihn steinigen, kann dieses Vorhaben aber erst ausführen, als Jeremia selbst es zuläßt (c. 9).

Der Schluß des Buches legt es nahe, das Ganze für christlich zu halten (so ich selbst, 2. Aufl. S. 644). Dagegen spricht aber das große Gewicht, welches der Verf. auf das ἀφορίζεσθαι der Juden von den Heiden, insonderheit den heidnischen Frauen legt (*c.* 6, 13—14. 8, 2). Dies war ein spezifisch jüdisches Interesse, während die Apostel umgekehrt das Festhalten der Ehe auch mit einem heidnischen Ehegatten fordern (I Kor. 7, 12—13. I Petr. 3, 1). Man wird also den jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher und den sehr unvermittelt auftretenden christlichen Schluß nicht für ursprünglich zu halten haben. Statt des letzteren hat ohnehin eine Handschrift (*cod. c* bei Harris) einen anderen Schluß, der freilich auch nicht ursprünglich zu sein scheint.

Der griechische Text dieser Schrift führt in den meisten Handschriften den Titel *Τὰ Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου.* Er ist schon in einem griechischen *Menaeum* (*Venetiis* 1609) gedruckt, in neuerer Zeit zuerst wieder von Ceriani nach einer Mailänder Handschrift (*Monumenta sacra et profana t.* V, 1, *Mediol.* 1868, *p.* 9—18). Eine kritische Ausgabe lieferte Harris (*The rest of the words of Baruch: a christian apocalypse of the year* 136 *A. D., the text revised with an introduction by R.* Harris, *London* 1889; vgl. Theol. Litztg. 1890, 81). Für dieselbe sind außer dem genannten Material und der äthiopischen Übersetzung noch vier Jerusalemer Handschriften herangezogen, von welchen zwei den vollständigen Text, zwei einen Auszug enthalten. — Nicht benützt sind bei Harris folgende Handschriften des griechischen Textes: 1) eine Handschr. der *εὐαγγελικὴ σχολή* zu Smyrna, auf welche Phil. Meyer aufmerksam gemacht hat, Jahrbb. f. prot. Theol. 1886, S. 373 bis 376; 2) eine Wiener Handschr., *cod. hist.* 36, s. Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 138; 3) eine Florentiner, *cod. Laurent. plut.* IV *cod.* 6, s. E. Klostermann, Analecta 1895, S. 32f.; 4) ein *cod. Barberini* (von untergeordnetem Rang), nach welchem das Buch gedruckt ist in Vassilievs *Anecdota Graeco-Byzantina* I, Moskau 1893, *p.* 308—316; 5) eine vatikanische Handschr., *palatin.* 138, erwähnt von Vassiliev S. LXI; 6) eine Petersburger Handschrift, *cod. Petropol.* XCVI, welche Gebhardt abgeschrieben hat (die Abschrift befindet sich in Gebhardts Nachlaß auf der Berliner Bibliothek, s. Zentralbl. f. Bibliothekswesen XXIV, S. 17).

Die äthiopische Übersetzung ist unter dem Titel *Reliqua verborum Baruchi* herausgegeben in Dillmanns *Chrestomathia aethiopica, Lips.* 1866. Hiernach ins Deutsche übersetzt von Praetorius (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1872, S. 230—247) und von König (Stud. und Krit. 1877, S. 318

bis 338). Eine französische Übersetzung lieferte *Basset*, *Les apocryphes Éthiopiens traduits en français*, I. *Le livre de Baruch et la légende de Jérémie*, *Paris* 1893.

Eine armenische Übersetzung edierte Karapet in der Ztschr. des armenischen Patriarchats 1895 (Harnack II, 1, 565). Mehrere armenische Texte sind gedruckt in der von den Mechitaristen zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T. S. hierüber den Bericht in *James' Apocrypha Anecdota, Second Series* (= *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1) 1897 *p.* 158. 164*sq.* |

Mehrere slavische Rezensionen in verschiedenen Dialekten sind herausgegeben von Novaković, Popov und Tichonravov. S. darüber die Berichte von Kozak, Jahrbb. f. prot. Theol. 1892, S. 138, und Bonwetsch in Harnacks Geschichte der altchristl. Litteratur I, 916. Die Varianten einer der beiden von Tichonravov herausgegebenen Rezensionen zum griechischen Text verzeichnet Bonwetsch in Luthardts Theol. Literaturblatt 1891, Nr. 44.

Vgl. überhaupt: Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 183. *Fritzsche, Libri apocr. proleg. p.* XXXII. Sachsse, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1874, S. 268f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 196f. Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 358f. *Kohler, The Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 407—419 (über die Verwandtschaft unseres Buches mit der jüdischen Haggada). Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, S. 565. Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 402f. (weist Parallelen mit der syrischen Baruch-Apokalypse nach).

5. Nicht-erhaltene Legendenwerke und solche, deren jüdischer Ursprung unsicher ist.

In ähnlicher Weise, wie es an dem Beispiel Jesajas und Jeremias eben gezeigt wurde, hat sich die verherrlichende Sage so ziemlich aller hervorragenden Männer der heiligen Vorzeit bemächtigt. Die schlichten Erzählungen der heiligen Schrift waren für den Geschmack und das Bedürfnis der späteren Zeit viel zu einfach und nüchtern, als daß man sich damit hätte begnügen mögen. Man wollte mehr, vor allem auch Pikanteres und Erbaulicheres von ihnen wissen, als was die kanonischen Urkunden darboten. So ist denn namentlich das Leben der drei großen Heroen: Adams des Stammvaters der Menschheit, Abrahams des Stammvaters Israels, Moses des großen Gesetzgebers, von der dichtenden Sage in der üppigsten Weise ausgemalt worden. Auch noch manche andere Gottesmänner sind in diesen Kreis hereingezogen worden (vgl. überhaupt oben Bd. II, S. 403 ff.). Auf dem von der jüdischen Legende gelegten Grunde hat dann die christliche mit gleichem, ja womöglich größerem Eifer weitergebaut. Es läßt sich daher auch hier, wie bei den Apokalypsen, Jüdisches und Christliches oft nicht sicher unterscheiden. Die Grundlagen

der Sagen selbst sind sicher in den meisten Fällen jüdische. Wahrscheinlich rühren aber auch die ältesten Schriftwerke dieser Art bereits von jüdischen Verfassern her. Wir beschränken uns hier darauf, das Wenige, was relativ sicher ist, hervorzuheben.

1. Adambücher. Über das Leben Adams sind uns verschiedene, ziemlich umfangreiche Werke erhalten, in äthiopischer, arabischer, syrischer, griechischer, lateinischer, slavischer und armenischer Sprache. So wie sie vorliegen, sind sie Werke christlicher Verfasser, mindestens von christlicher Hand redigiert. Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß da und dort jüdische Stoffe zugrunde liegen; vielleicht hat es auch eine jüdische Schrift über das Leben Adams gegeben. Aber eine Ausscheidung einer solchen aus dem vorliegenden Material läßt sich nicht mit einiger Sicherheit, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit vollziehen. — Die äußeren Zeugnisse über Adambücher sind dürftig. Das im Talmud erwähnte „Buch Adams" hat nur in der Phantasie der Rabbinen, nicht in der wirklichen Literatur existiert[122]. | Die

122) Aus Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 128f., haben viele, auch ich selbst früher, die Meinung entnommen, daß in der rabbinischen Literatur ein „Buch Adams" erwähnt werde. Aber Zunz selbst sagt vorsichtig, daß man das Buch zu Anfang des 3. Säkulums gekannt haben solle, „wenn man nicht die ganze Erzählung als Allegorie betrachten will". In der Tat handelt es sich nicht um ein wirklich existierendes Buch. S. *Baba mezia* 85b unten und 86a oben (Goldschmidts Talmudübersetzung Bd. VI, 1906, S. 781): „Samuel der Kalenderkundige war der Arzt Rabbis . . . . Einst bemühte sich Rabbi ihn zu ordinieren. Es gelang ihm aber nicht. Da sprach jener: Mag der Meister sich weiter nicht bemühen. Ich sah das Buch Adams des ersten Menschen (סיפרא דאדם הראשון), und in diesem steht geschrieben: Samuel der Kalenderkundige wird Weiser heißen, Rabbi aber wird er nicht heißen. Durch ihn wird die Heilung Rabbis erfolgen". — *Bereschith rabba* XXIV, 2 (Wünsches Übersetzung 1881, S. 111): „R. Tanchuma bar Chija und dieser wieder im Namen der Rabbinen sagte: Der König Messias kommt nicht eher, als bis alle Seelen erschaffen sind, welche im göttlichen Schöpfungsplane aufstiegen und diese Seelen sind eingetragen in das Buch Adams". — *Schemoth rabba* XL (Wünsches Übersetzung 1882, S. 282): „Gott brachte das Buch des ersten Menschen und zeigte dem Mose darin alle Geschlechter, welche einst vom Anfang der Schöpfung bis zur Totenauferstehung erstehen würden". — *Aboda sara* 5a (Goldschmidts Übersetzung VII, 809): „Resch Lakisch sagte: Es heißt: Das ist das Buch über die Nachkommen Adams (*Gen.* 5, 1). Hatte denn Adam ein Buch? Dies will lehren (*Gen.* 5, 1), daß der Heilige, gebenedeit sei er, Adam dem Urmenschen jedes Zeitalter und seine Gelehrten, jedes Zeitalter und seine Weisen, jedes Zeitalter und seine Leiter zeigte". — „Das Buch Adams" ist also kein irdisches, sondern ein himmlisches Buch, es ist das Buch der Geschichte der Menschheit und ihrer Schicksale. So richtig Dukes in Fürsts Literaturblatt des Orients 1849, *col.* 76—78 (das Buch Adams hat nie existiert; der Ausdruck

Constitutiones apostol. VI, 16 erwähnen einen apokryphischen Ἀδάμ neben den Apokryphen des Moses, Henoch und Jesajas. Auch in dem von Montfaucon, Pitra u. A. herausgegebenen Apokryphenverzeichnisse steht Ἀδάμ neben anderen jüdischen Apokryphen (s. oben S. 358). Es hat aber auch schon früh gnostische ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ gegeben (*Epiphanius haer.* 26, 8). Im *Decretum Gelasii* kommt vor: *Liber, qui appellatur Poenitentia Adae* (Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 219. Preuschen, *Analecta* S. 154. Vgl. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 1, 259 ff.). Ein βίος Ἀδάμ ist bei *Syncellus* und *Cedrenus*, wahrscheinlich nicht direkt, sondern durch Vermittelung einer älteren Chronik, mehrfach benützt (s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 264 ff.). Er war christlich (Gelzer S. 269) und mit einigen der uns erhaltenen Werke verwandt.

Ausgaben der christlichen Adambücher: 1) Ein äthiopisches Adambuch hat Dillmann in deutscher Übersetzung publiziert (Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissensch. Bd. V, 1853, S. 1—144). Der äthiopische Text ist aus einem arabischen geflossen, welcher sich handschriftlich in München befindet. Unter Vergleichung des letzteren hat den äthiopischen Text Trumpp herausgegeben (Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissensch., philos.-philol. Classe Bd. XV, 3, 1881). Eine französische Übersetzung gab *Migne*, *Dictionnaire des apocryphes t.* I, 1856, *col.* 290—392; eine englische *Malan*, *Book of Adam and Eve, also called the conflict of Adam and Eve with Satan, translated from the Ethiopic, London* 1882. — 2) Verwandt hiermit, nach Dillmann ursprünglicher, ist ein syrisches Werk, betitelt „Die Schatzhöhle" (d. h. die Höhle, in welcher die Paradiesesschätze aufbewahrt sind), herausgegeben von Bezold, zuerst deutsch (Die Schatzhöhle, aus dem syr. Texte dreier unedierter Handschriften ins Deutsche übersetzt, 1883), dann syrisch unter Beigabe einer arabischen Übersetzung (Die Schatzhöhle, nach dem syr. Text der Handschr. zu Berlin, London und Rom, nebst einer arabischen Version nach den Handschr. zu Rom, Paris und Oxford, 1888). Vgl. dazu Lagarde, Mittheilungen III, 1889, S. 49—79. IV, 1891, S. 6—16. Nur den arabischen Text nach einer Handschr. vom Sinai unter dem Titel „Buch der Rollen" gibt *M. D. Gibson* in *Studia Sinaitica* VIII, London 1901 (Theol. Litztg. 1902, 86 f.). — 3) Ein anderes syrisches Werk, das „Testament Adams" hat Renan mit französischer Übersetzung herausgegeben (*Journal asiatique*, *cinquième Série t.* 2, 1853, *p.* 427—471). Eine arabische und äthiopische Übersetzung dieses Werkes hat Bezold mitgeteilt (Orientalische Studien zu Nöldekes 70. Geburtstag 1906, S. 893—912). Ein griechisches Fragment publizierte *James* (*Texts and Studies ed. by Robinson vol.* II *Nr.* 3, 1893, *p.* 138—145). — 4) Ein griechisches Adambuch ist von Tischendorf unter dem Titel *apocalypsis Mosis* herausgegeben worden (*Apocalypses apocryphae, Lips.* 1866); dasselbe auch von Ceriani nach einer Mailänder Handschrift (*Monumenta sacra et profana* V, 1). Es erzählt die Geschichte des

---

ist sinnbildlich gemeint). Vgl. Ginzberg in: *The Jewish Encyclopedia* I, 179: *The Talmud says nothing about the existence of a Book of Adam and Zunz's widely accepted assertion to the contrary is erroneous.*

Lebens und Todes Adams und Evas und ihrer Kinder; ausführlich ist namentlich die Geschichte des Sündenfalls behandelt. Eine fast vollständige deutsche Übersetzung erschien schon vor Publikation des griech. Textes in Fürsts Literaturblatt des Orients 1850, *col.* 705ff. 732ff. Vgl. auch: Tischendorf, Theol. Stud. und Krit. 1851, S. 432ff. *Le Hir*, *Études bibliques* (1869) II, 110—120. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 470ff. — 5) Mit diesem griechischen Werke ist nahe verwandt, ja zum Teil identisch die lateinische *Vita Adae et Evae*, herausgeg. von Wilh. Meyer (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe Bd. XIV, 1878), | auch von *Katona* in: *Teleky Kodex Legendár*, *Budapest* 1904 (mir nicht zugänglich, erwähnt von Marmorstein, Studien zum Pseudo-Jonathan Targum 1905, S. 16). Eine freie deutsche Bearbeitung hat Vollmer herausgegeben (Ein deutsches Adambuch, nach einer ungedruckten Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek aus dem XV. Jahrh. Hamburg 1908, Progr. des Johanneums). In dieser lateinischen Vita steht an der Spitze ein Bericht über Adams und Evas Buße, welcher in Nr. 4 fehlt, während andererseits Nr. 4 umfangreiche Stücke hat, welche in der Vita fehlen. — 6) Ein slavisches Adambuch hat Jagić mit lateinischer Übersetzung herausgegeben (Denkschriften der Wiener Akademie Bd. XLII, 1893). Es deckt sich größtenteils mit dem unter Nr. 4 genannten griechischen, hat aber in der Mitte den dort fehlenden Bericht über Adams und Evas Buße. Da dieser auch in der lateinischen *Vita Adae et Evae* steht (hier am Anfang), so kann er nicht eine Einschaltung des slavischen Übersetzers sein, hat vielmehr diesem in seinem griechischen Texte vorgelegen (vgl. Theol. Litztg. 1893, 398). Vgl. über die slavischen Texte auch Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 131f. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 913. — 7) Armenische Adambücher sind gedruckt in der von den Mechitaristen zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T., und zwar: a) eine armenische Übersetzung des oben unter Nr. 4 genannten griechischen Werkes. Eine englische Übersetzung dieses armen. Textes nach einer Handschrift zu Etschmiadzin gab Conybeare (*The Jewish Quarterly Review* VII, 1895, *p.* 216—235). b) Der Tod Adams. c) Verschiedene Geschichten über Adams Fall und Vertreibung aus dem Paradies. d) Adams Buße (vgl. die Mitteilungen von *James* in: *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1, 1897, *p.* 159. 163). Diese armenischen Texte hat Preuschen ins Deutsche übersetzt, indem er zu zeigen suchte, daß sie aus gnostischen Kreisen stammen (Die apokryphischen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt, 1900, Sonderabdruck aus der Festschrift für Stade). Aber ein gnostisierender Zug tritt nur in einigen derselben hervor, s. Theol. Litztg. 1901, 172f. Kabisch, Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1905, S. 109ff. — 8) Ein koptisches Fragment einer vermeintlichen Moses-Adam-Apokalypse (übers. von C. Schmidt, Sitzungsber. der Berliner Akademie 1891, 1045ff.) gehört vielmehr, wie Schmidt später erkannt hat, einer Bartholomäus-Apokalypse an (Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 919).

Die Grundschrift, auf welche die hier unter Nr. 4—6 u. 7[a] genannten Werke über das Leben des Adam und der Eva zurückgehen, ist neuerdings von manchen für ein jüdisches Werk erklärt worden; so namentlich von Fuchs, der in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments Bd. II, 1900, S. 506—528, eine deutsche Übersetzung von Nr. 4 u. 5 in der Weise gegeben hat, daß er die Texte beider Werke mit einander kombinierte. Er glaubt damit im wesentlichen, abgesehen von kleineren Ein-

schaltungen, die sich namentlich in der lat. Vita finden, den Bestand der Grundschrift hergestellt zu haben, die ihrerseits eine freie Bearbeitung eines hebräischen Originals gewesen sei. Ähnlich urteilen W. Meyer (in seiner Ausgabe), Clemen (Theol. Stud. u. Krit. 1902, S. 683f.), Bousset (Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 24f.), Kabisch (Zeitschr. f. die neutest. Wissensch. 1905, S. 109ff.) und andere (genannt bei Fuchs II, 510). Ich möchte die Möglichkeit jüdischen Ursprungs der Grundschrift nicht bestreiten; aber sicher scheint er mir nicht, da nichts spezifisch Jüdisches vorkommt; auch die wenigen Spuren einer hebräischen Vorlage, welche Fuchs S. 511 gefunden zu haben glaubt, sind sehr ungewiß. Auf alle Fälle läßt sich die etwaige jüdische Grundlage aus den uns vorliegenden freien Bearbeitungen nicht mit einiger Sicherheit zurückgewinnen.

Vgl. über die Adambücher und Adamlegenden überhaupt: *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus Vet. Test.* I, 1—94. II, 1—43. — Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832, S. 128f. — Dukes in Fürsts Literaturbl. des Orients 1849, *col.* 76—78. Vgl. auch ebendas. 1850, 705ff. 732ff. — Lücke, Einl. in die Offenbarung des Johannes 2. Aufl. S. 232. — *Migne*, *Dictionnaire des apocryphes* I, 1856, *col.* 290—392. II, 1858, *col.* 39—58. — Kohut, Die talmudisch-midraschische Adamsage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage (Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. XXV, 1871, S. 59—94). — *Hort*, Art. „*Adam, books of*" in *Smith and Wace' Dictionary of christian biography vol.* I, 1877, *p.* 34—39. — *Renan*, *L'église chrétienne* (1879) *p.* 529 *sq.* — Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366f. — Gelzer, Julius Africanus II, 1, 1885, S. 264ff. — Bacher, Die Agada der Tannaiten, 2 Bde. 1884—1890 (Register s. v. Adam). Ders., Die Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bde. 1892—1899 (Register s. v. Adam). — *Lévi*, *La pénitence d'Adam* [*dans le Pirké rabbi Eliézer*] (*Revue des études juives* XVIII, 1889, *p.* 86—89). — Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 54—79; dazu Epsteins Anzeige im Magazin für die Wissensch. des Judenth. XX, 1893, S. 250ff. — Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 856f. — Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Straßburg 1894. — Ginzberg, Monatsschr. f. G. u. W. d. Judenth. 1899, S. 63ff. 117ff. 149ff. 217ff. 293ff.; auch separat: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur. Berlin 1900. — Ders., Art. „*Adam, book of*" in: *The Jewish Encyclopedia* I, 179—180. — *Kohler*, Art. „*Adam*" in: *The Jewish Encyclopedia* I, 174—177. — Marmorstein, Studien zum Pseudo-Jonathan Targum I, 1905 (Heidelberger Diss.), S. 15—22. — Beer in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVI, 263f. — Kabisch, Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 1905, S. 109—134).

2. Joseph und Asĕnéth[123]. Die Notiz der Genesis, daß Pharao dem Joseph die Asnath (אָסְנַת, LXX Ἀσενέθ), die Tochter des Priesters Potiphera zu On (Heliopolis), zur Frau gegeben habe (*Gen.* 41, 45. 50. 46, 20), hat den Anstoß zu einer umfangreichen Legendenbildung gegeben. Daß Joseph eine heidnische Frau geheiratet haben soll, war natürlich dem späteren Judentum sehr

123) Der Name ist ägyptisch = „die der Neit Gehörige". S. *Gesenius*, *Thesaurus p.* 130. Pietschmann in Pauly-Wissowas Real-Enc. II, 1533.

bedenklich. Der jüdische Midrasch behauptet daher, daß sie nur eine Pflegetochter des Potiphera, in Wahrheit eine Tochter des Sichem und der Dina gewesen sei[124]. — Andere jüdische Legenden kennt Origenes[125]. — Eine christliche Legende, welche wohl auch auf jüdischer Grundlage ruht, erzählt folgendes. Aseneth, die schöne Tochter des Priesters Potiphera (griech. Pentephres) zu Heliopolis, lebte im Hause ihres Vaters in strenger jungfräulicher Abgeschlossenheit. Als Joseph im Auftrage Pharaos dorthin kam, wünschte Potiphera seine Tochter mit dem mächtigen Minister des Pharao zu vermählen. Diese, die nichts von einem Manne wissen wollte, weigerte sich zunächst. Als sie aber den Joseph sieht, wird sie von dem Glanz seiner Erscheinung überwältigt. Nun aber weigert sich Joseph seinerseits, sich ihr zu nahen, weil sie eine Götzendienerin ist; doch betet er um ihre Bekehrung (*c.* 1—8). Das hat die Folge, daß Aseneth, während Joseph weggeht, sich in Trauer hüllt, ihre Götzen wegwirft und zu Gott betet, er möge ihr vergeben (*c.* 9—13). Es erscheint ihr dann ein Engel und verkündet ihr, daß sie Gnade bei Gott gefunden habe und Josephs Frau werden solle. Zugleich gibt er ihr die Himmelsspeise zu essen, welche unsterblich macht (*c.* 14—17)[126]. Darauf findet die

---

124) *Pirke derabbi Elieser c.* 38, Traktat *Sopherim* 21, 9, *Jalkut Schimoni c.* 134, *Targum Jonathan* zu *Gen.* 41, 45 (diese Stellen nach *Oppenheim*, *Fabula Josephi et Asenethae* 1886, *p.* 2—4). — *Perles*, *La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph* (*Revue des études juives t.* XXII, 1891, *p.* 87—92).

125) *Origenes Selecta in Genesin, ad Gen.* 41, 45 (*opp. ed. Lommatzsch* VIII, 89 *sq.*, besserer Text in *Catena Nicephori Lips.* I, 463): *Οἰήσεται δέ τις, ἕτερον εἶναι τοῦτον παρὰ τὸν ὠνησάμενον τὸν Ἰωσήφ. Οὐ μὴν οὕτως ὑπειλήφασιν Ἑβραῖοι· ἀλλ' ἐξ ἀποκρύφου λέγουσι τὸν αὐτὸν εἶναι, καὶ δεσπότην καὶ πενθερὸν γενέσθαι. Καί, φασί, ταύτην τὴν Ἀσενὲθ διαβεβληκέναι τὴν μητέρα παρὰ τῷ πατρὶ ὡς ἐπιβουλεύσασαν τῷ Ἰωσὴφ, καὶ οὐκ ἐπιβουλευθεῖσαν. Ἣν καὶ ἐκδέδωκε τῷ Ἰωσήφ, δεῖξαι σπουδάσας καὶ τοῖς Αἰγυπτίοις, ὅτι μηδὲν τοιοῦτον ἡμάρτηται παρὰ τοῦ Ἰωσὴφ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* Vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen S. 333. — Die Identifizierung des Schwiegervaters des Joseph (*Gen.* 41, 45. 50. 46, 20) mit dem Eunuchen und Obersten der Leibwache, an welchen Joseph verkauft worden war (*Gen.* 37, 36. 39, 1), findet sich auch im Buch der Jubiläen 34, 11. 40, 10 und in den *Test.* XII *Patr. Joseph* 18, 3 nach einem Teil der Handschriften (*θυγατέρα κυρίων* [oder *κυρίου*] *μου ἔλαβον ἐμαυτῷ εἰς γυναῖκα*, die anderen haben *ἱερέως ἡλιουπόλεως* statt *κυρίων μου*). Nach dem Midrasch ist Potiphar durch Gott selbst zum Eunuchen gemacht worden, s. Ginzberg, Monatsschr. f. G. u. W. d. J. 1899, S. 541 f.

126) Diese Himmelsspeise ist eine Honigwabe (*κηρίον*), welche die Bienen des Paradieses aus den Rosen des Paradieses bereitet haben (*ed. Batiffol p.* 64, 6—7). Nachdem Aseneth ein kleines Stück davon gegessen, sagt ihr der Engel:

Hochzeit | Josephs und der Aseneth statt, welche Pharao selbst veranstaltet (*c.* 18—21). Als einige Zeit später Jakob nach Ägypten kommt und Joseph und Aseneth ihn besuchen, sieht der Sohn Pharaos die Aseneth und wird von Begierde nach ihr ergriffen. Er sucht Josephs Brüder Simeon und Levi zu bewegen, mit ihm den Joseph zu bekriegen und zu töten. Diese weisen das Ansinnen entrüstet zurück; aber vier andere Brüder Josephs, Dan, Naphtali, Gad und Ascher, die Söhne der Mägde Jakobs, gehen darauf ein. Es kommt zum Kampf zwischen beiden Parteien. Der Sohn Pharaos wird bei dem Versuch, die Aseneth während einer Ausfahrt zu entführen, durch einen Steinwurf Benjamins tötlich verwundet und stirbt; auch Pharao stirbt aus Gram, und Joseph wird König an seiner Statt (*c.* 22—29).

Von dem griechischen Text dieser Legende hat *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus* II, 85—102 nur ein Bruchstück nach einem *codex Baroccianus*

ἰδοὺ δὴ ἔφαγες ἄρτον ζωῆς καὶ ποτήριον ἔπιες ἀθανασίας καὶ χρίσματι κέχρισαι ἀφθαρσίας (*p.* 64, 14—15). Schon vorher war ihr verheißen: *φαγεῖ ἄρτον ζωῆς εὐλογημένον καὶ πιεῖ ποτήριον ἐμπεπλησμένον ἀθανασίας καὶ χρίσματι χρισθήσῃ εὐλογημένῳ τῆς ἀφθαρσίας* (*p.* 61, 5—7). Dieselbe Speise genießt auch Joseph (*p.* 49, 4—5: *ἐσθίει ἄρτον εὐλογημένον ζωῆς, καὶ πίνει ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας, καὶ χρίεται χρίσματι εὐλογημένῳ ἀφθαρσίας*). Aseneth wird also dadurch ihm gleich. — Es liegt hier eine merkwürdige Mischung christlicher und heidnischer Vorstellungen vor. Während die Formeln an das christliche Abendmahl und die christliche Salbung erinnern, ist die Sache — Honig als die Speise, die unsterblich macht — heidnisch. Denn der Honig ist die Speise der Götter. Es ist zwar fraglich, ob mit Nektar und Ambrosia ursprünglich der Honig gemeint sei (dafür bes. Roscher, Nektar und Ambrosia 1883; dagegen z. B. Wernicke in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1809 ff.). Aber sicher ist, daß in manchen Kreisen Honig als Speise der Götter gegolten hat (*Porphyr. De antro Nympharum* § 16: *θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος*). — Vielleicht ist von hier aus auch die Textvariante in Ev. Luc. 24, 42 zu beurteilen, wo es nach dem Vulgärtext heißt, daß der auferstandene Christus bei seiner Erscheinung im Jüngerkreise „ein Stück gebratenen Fisch und etwas Bienenhonigwabe" aß (*ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου* [*al.* *κηρίον*]). Die Worte *καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου* fehlen in den ältesten Handschriften und werden daher von den meisten neueren Kritikern und Exegeten als Glosse betrachtet (s. bes. Westcott u. Hort, *Appendix* zu d. St.). Sie sind aber erheblich bezeugt (durch *Syr. Cur.*, *Vet. Lat.* und fast alle jüngeren Handschriften) und sind namentlich von Burgon, *The traditional text of the Holy Gospels*, 1896 (s. Nestle, Theol. Litztg. 1906, 187) und Merx (Die Evangelien des Markus und Lukas 1905, S. 540 ff.) als ursprünglich verteidigt worden, vielleicht mit Recht. Die Tilgung lag nahe, weil man an der Sache Anstoß nehmen konnte, wenn auch Merx' Ansicht, daß bei den gnostischen Mysterien Honig gebraucht worden sei, durch die Berufung auf C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache 1892, S. 203, nicht ausreichend gestützt wird.

mitgeteilt. Den vollständigen Text, nach vier Handschriften, gab erst *Batiffol*, *Studia patristica, études d'ancienne littérature chrétienne, fasc.* 1—2 (*Paris* 1889 —1890) *p.* 1—87 (mit Einleitung). — Auf anderen Handschriften ruht die Ausgabe von Istrin, Das Apokryphum von Joseph und Aseneth, Moskau 1898 (russisch). S. Krumbacher, Byzantin. Zeitschr. VIII, 1899, S. 228f.

Der lateinische Text, welcher früher unsere Hauptquelle für die Kenntnis der Legende war, ist nur ein Auszug. Er ist gedruckt in *Vincentius Bellovacensis* (*saec.* XIII), *Speculum historiale* (Inkunabeldruck *per Johannem Mentellin*) *vol.* I *lib.* II *cap.* 118—124, und hiernach bei *Fabricius*, *Codex pseudepigraphus* I, 774—784. Den vollständigen lateinischen Text, aus welchem dieser Auszug geschöpft ist, hat James in zwei Handschriften englischen Ursprungs *saec.* XIII—XIV zu Cambridge aufgefunden; hiernach ist derselbe herausgegeben von *Batiffol l. c. fasc.* 2 *p.* 89—115. Er ist nach Batiffol nahe verwandt mit der lateinischen Übersetzung der Testamente der XII Patriarchen, daher vielleicht von Robert Grosseteste oder aus dessen Kreise, *saec.* XIII.

Eine syrische Übersetzung ist gedruckt bei Land, *Anecdota Syriaca* III, 1870, *p.* 18—46. Eine lateinische Übersetzung derselben nebst Einleitung lieferte *Oppenheim*, *Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro syriaco latine versa.* Berlin, Diss. 1886.

Eine armenische Übersetzung ist von den Mechitharisten herausgegeben worden in: *Revue polyhistore, t.* XLIII, 1885, *p.* 200—206, *t.* XLIV, 1886, *p.* 25—34. Sie ist untersucht und teilweise ins Französische übersetzt worden von *Carrière* in: *Nouveaux mélanges orientaux publiés par l'École spéciale des langues orientales vivantes* 1886, *p.* 471 *sqq.* (ich entnehme diese Notizen aus Batiffol S. 3—4). — Der armen. Text ist auch gedruckt in der von den Mechitharisten zu Venedig 1896 herausgegebenen Sammlung von Apokryphen des A. T.

Ein slavischer Text ist herausgegeben von Novaković. S. darüber die Notizen von Kozak, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, S. 136f. und Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 915.

Vgl. überhaupt: *Hort* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* I, 176 *sq.* Dillmann in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XII, 366. Oppenheim a. a. O. Batiffol a. a. O. *James in Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 162 *sq.* *Kohler*, Art. *Asenath* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 172—176.

3. Moses und seine Zeit. — Die apokryphische Literatur über Moses selbst ist oben S. 301 f. bereits besprochen. Zu den auf ihn und seine Zeit bezüglichen Apokryphen gehört aber auch noch eine Schrift, in welcher eine einzelne Episode aus seinem Leben behandelt war: das Buch über Jannes und Jambres, die beiden ägyptischen Zauberer, welche nach Exod. 7, 8ff. vor Pharao Wunder taten gleich Moses und Aaron, aber dabei doch unterlagen. Die Namen sind im Alten Testamente nicht genannt, treten aber in der Legende verhältnismäßig früh auf und waren nicht nur in jüdischen, sondern auch in heidnischen und christlichen Kreisen als die zweier berühmter ägyptischer Magier bekannt. Die

Orthographie schwankt sehr. Die griechischen Texte haben vorwiegend *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς*, ebenso Targum Jonathan ינים וימברים. Im Talmud dagegen lauten die Namen יוחני וממרא (*Jochane* und *Mamre*); und die Lateiner haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres*. Welches die ursprünglichen Formen sind, ist schwer zu entscheiden. Jedenfals scheinen die Namen semitischen Ursprungs zu sein (s. Steiner in Schenkels Bibellex. III, 189, Riehms Wörterb. S. 665 f., Orelli in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. VIII, 587. Kohler in: *The Jewish Encycl.* VII, 71)[127]. — Das von ihnen handelnde Buch wird von Origenes, Ambrosiaster und im *Decretum Gelasii* erwähnt. Vermutlich stammt aus ihm ein in neuerer Zeit bekannt gewordenes Fragment (lateinisch und angelsächsisch), in welchem erzählt wird, wie Mambres die Seele seines verstorbenen Bruders Jamnes zitiert und dieser bekennt, daß er mit Recht die Qualen der Unterwelt dulde. — Da bereits Plinius den Namen des Jannes kennt, und es doch wahrscheinlich ist, daß erst das apokryphische Buch jenen anonymen Zauberern Namen und Gestalt gegeben hat, so darf seine Abfassung vielleicht schon in vorchristliche Zeit gesetzt werden.

Die rabbinischen Stellen über Jannes und Jambres s. bei *Buxtorf*, *Lex. Chald. col.* 945—947; *Schoettgen*, *Horae hebr.* zu II *Tim.* 3, 8; *Wetstein*, *Nov. Test.*, zu derselben Stelle; Levy, Chald. Wörterb. I, 337. Ders., Neuhebr. Wörterb. II, 226. — Die Formen יוחני וממרא finden sich *Menachoth* 85ᵃ, ינים וימברים im *Targum Jonathan* zu *Exod.* 1, 15; 7, 11; *Num.* 22, 22, endlich auch יונוס ויומברוס (*Jonos* und *Jombros*) im *Tanchuma* und *Sohar*.

Unter den heidnischen Autoren kennen Plinius und Apulejus den Jannes, der Neuplatoniker Numenius beide. — 1) *Plinius*, *Hist. Nat.* XXX, 1, 11: *Est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotape ac Judaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren.* — 2) *Apulejus*, *Apolog.* (oder *De magia*) *c.* 90 *ed. Hildebrand*: *Ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* — 3) *Numenius* bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 8: *Τὰ δ' ἑξῆς Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς Αἰγύπτιοι ἱερογραμματεῖς, ἄνδρες οὐδενὸς ἧττους μαγεῦσαι κριθέντες εἶναι, ἐπὶ Ἰουδαίων ἐξελαυνομένων ἐξ Αἰγύπτου. Μουσαίῳ γοῦν τῷ Ἰουδαίων ἐξηγησαμένῳ, ἀνδρὶ*

127) Lauth, Ewald (Gesch. 3. Aufl. II, 128) und Freudenthal (Alexander Polyhistor S. 173) halten die Namen für ägyptisch. Aber מַמְרֵא, LXX *Μαμβρῆ*, ist ein bekannter Name des A. T. (*Gen.* 13, 18. 14, 13. 24. 18, 1). — *Groff*, *Moïse et les magiciens à la cour du Pharaon d'après la tradition chrétienne et les textes démotiques* (*Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* XXI, 1899, *p.* 219—222) identifiziert den Jambres oder Mambres mit einem berühmten ägyptischen Magier der 19. Dynastie Namens *Ha-m-us*. Da aber die Namen verschieden sind, ist auch die Sache sehr problematisch, jedenfalls die Herkunft des Namens Jambres oder Mambres damit nicht erklärt.

γενομένῳ θεῷ εὔξασθαι δυνατωτάτῳ, οἱ παραστῆναι ἀξιωθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους τοῦ τῶν Αἰγυπτίων οὗτοι ἦσαν, τῶν τε συμφορῶν ἃς ὁ Μουσαῖος ἐπῆγε τῇ Αἰγύπτῳ, τὰς νεανικωτάτας αὐτῶν ἐπιλύεσθαι ὤφθησαν δυνατοί. Mit Bezug hierauf sagt *Origenes contra Cels.* IV, 51 von Numenius: *Ἐκτίθεται καὶ τὴν περὶ Μωϋσέως καὶ Ἰαννοῦ καὶ Ἰαμβροῦ ἱστορίαν.* — Wegen der Form *Μουσαῖος* für Moses, deren sich auch der Hellenist Artapanus bedient, glaubt Freudenthal (Alexander Polyhistor 1875, S. 173), daß die Geschichte aus Artapanus geschöpft und dieser der Urheber der Legende sei. Allein jenes eine Argument ist doch nicht entscheidend. Und die Namen, die höchst wahrscheinlich semitisch sind, sprechen mehr für palästinensischen Ursprung.

Auf christlichem Gebiet kommt vor allem in Betracht II *Timoth.* 3, 8: *ὃν τρόπον δὲ Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς ἀντέστησαν Μωϋσεῖ.* Ferner von griechischen Schriftstellern: *Evang. Nicodemi* (= *Acta Pilati*) *c.* 5, *Martyrium Petri et Pauli c.* 34 (bei Lipsius, *Acta apost. apocr.* I, 148), *Acta Petri et Pauli c.* 55 (bei Lipsius a. a. O. I, 202), *Constitut. apostol.* VIII, 1, und spätere Kirchenväter, namentlich aber der Heiligenbiograph *Palladius*, der in seiner *Historia Lausiaca* (geschrieben um 420 n. Chr., s. *Fabricius-Harles, Bibl. graec.* X, 98 *sqq.*) erzählt, daß Macarius das *κηποτάφιον*, welches Jannes und Jambres sich selbst errichtet, besucht und mit den dort hausenden Dämonen eine Unterredung gehabt habe (s. die Stelle bei *Fabricius, Cod. pseudepigr.* II, 106—111). — Lateinische Schriftsteller: Der lateinische Text des *Evang. Nicodemi* (= *Gesta Pilati*) *c.* 5. *Abdiae hist. apostol.* VI, 15 (bei *Fabricius, Cod. apocr. Nov. Test.* I, 622). *Cyprian. de unitate ecclesiae c.* 16. Der lateinische Übersetzer des Origenes an den unten anzuführenden Stellen. *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 220, Preuschen, *Analecta p.* 154, vgl. Zahn, Gesch. des Kanons II, 1, 259 ff.) und spätere Kirchenväter. — Syrische Schriftsteller, welche unsere Zauberer erwähnen, stellt Iselin zusammen (Zeitschr. für wiss. Theol. 1894, S. 321 ff.). — Sowohl die lateinischen Schriftsteller als die abendländischen Zeugen für den Bibeltext in II *Tim.* 3, 8 (*cod. FG* und Itala-Texte) haben fast durchgängig *Jannes* (oder *Jamnes*) *et Mambres.* S. den Varianten-Apparat zu II *Tim.* 3, 8 in den kritischen Ausgaben des Neuen Testamentes; auch *Thilo, Cod. apocr. Nov. Test. p.* 553 und die dort genannte ältere Literatur. Da der Talmud die Form ממרא hat, so bemerken Westcott und Hort mit Recht in ihrer Ausgabe des Neuen Testamentes zu II *Tim.* 3, 8: *the Western text probably derived Μαμβρῆς from a Palestinian source.*

Das Buch von Jannes und Jambres (oder Mambres) erwähnen: 1) *Origenes ad Matth.* 27, 9 (*de la Rue* III, 916; *Lommatzsch* V, 29): *quod ait: „sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi" non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur: Jannes et Mambres liber.* — 2) *Origenes ad Matth.* 23, 37 (*de la Rue* III, 848, *Lommatzsch* IV, 239) führt u. a. auch die Stelle II *Tim.* 3, 8 *„sicut Jannes et Mambres restiterunt Mosi, sic et isti resistunt veritati"* als Beweis dafür an, daß im Neuen Testamente zuweilen auf apokryphische Schriften Bezug genommen werde. *Nec enim scimus in libris canonizatis historiam de Janne et Mambre resistentibus Mosi.* — 3) *Ambrosiaster* zu II *Timoth.* 3, 8 (*Migne Patr. lat.* XVII, 521): *Exemplum hoc de apocryphis est; Jannes enim et Mambres fratres erant magi vel venefici Aegyptiorum, qui arte magiae suae virtutibus Dei, quae per Moysen agebantur, aemulatione commentitia resistere se putabant. Sed cum Moysis virtus in operibus cresceret, humiles facti, confessi sunt cum dolore vulnerum Deum*

in Moyse operatum. — 4) *Decretum Gelasii* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 220, Preuschen *Analecta p.* 154): *Liber, qui appellatur Poenitentia Jamnis et Mambre, apocryphus.*

In einem lateinischen Traktat mit angelsächsischer Übersetzung, welcher in einer Handschrift des 11. Jahrh. erhalten ist, wird über Jamnes und Mambres Folgendes erzählt: *Aperuit Mambres libros magicos fratris sui Jamnis et fecit nicromantiam et eduxit ab inferis idolum fratris sui. Respondit ei anima Jamnis dicens: Ego frater tuus non iniuste mortuus sum, sed vere iuste, et ibit* [*ivit?*] *adversum me iudicium, quoniam sapientior eram omnium sapientium magorum. Et astiti* [*restiti?*] *duobus fratribus Moysi et Aaron, qui fecerunt signa et prodigia magna. Propter hoc mortuus sum, et deductus sum de medio ad inferos, ubi est conbustio magna et lacus perditionis, unde non est ascensus. Et nunc, frater mi Mambre, adtende tibi in vita tua, ut benefacias filiis tuis et amicis; apud inferos enim nihil est boni nisi tristitia et tenebre. Et postquam mortuus fueris et veneris ad inferos, inter mortuos fuerit abitatio tua binis lata cubitis et longa cubitis quattuor.* — Der Traktat, welcher dieses Stück enthält, ist bereits gedruckt in: *Narratiunculae Anglice conscriptae ed. by Cockayne and published by J. R. Smith* 1861. Aber erst 40 Jahre später hat James die Aufmerksamkeit der Theologen darauf gelenkt: *James, A fragment of the Penitence of Jannes et Jambres* (*Journal of Theological Studies* II, 1901, *p.* 572—577). Auf Grund neuer Textvergleichung gibt das Stück auch: Förster, Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen Bd. CVIII, 1902, S. 15—28. — Nach dem Titel der Schrift im *Decretum Gelasii* könnte man erwarten, daß erzählt wird, wie beide Magier bei Lebzeiten Buße getan haben. Es kann aber auch so gewesen sein, daß dem einen die Reue erst in der Unterwelt kam und er dann den anderen warnte. Es steht also wohl nichts entgegen, in dem interessanten Stück ein echtes Fragment des alten Apokryphums zu sehen. Die angelsächsische Kirche hat manches der Art gehabt.

Vgl. überhaupt: *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 813—825; II, 105—111. — *Suicerus, Thesaurus s. v.* Ἰαννῆς. — *Wolf, Curae philol. in Nov. Test.* zu II *Tim.* 3, 8; überhaupt die Kommentare zu dieser Stelle. — *J. G. Michaelis, De Janne et Jambre famosis Aegyptiorum magis, Hal.* 1747, — Die Lexica zum Neuen Testamente, und die biblischen Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm. — Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (1851) S. 352f. — Orelli in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. VIII, 587f. — Dillmann, ebendas. 2. Aufl. XII, 365. — Holtzmann, Die Pastoralbriefe (1880) S. 140f. — Heath in: *Palestine exploration fund, Quarterly statement* 1881, *p.* 311—317. — Iselin, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1894, S. 321—326. — *Abrahams* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 2327 *sq.* — *Kohler* in: *The Jewish Encyclopedia* VII, 71.

4. Was an biblischen Legendenwerken sonst noch in der alten Kirche in Gebrauch war, ist uns entweder gänzlich unbekannt (wie das im Apokryphenverzeichnis von Montfaucon und Pitra angeführte Buch Λάμεχ, s. oben S. 358), oder es darf mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als christliches Produkt bezeichnet werden, wie etwa die Geschichte der Noria, der Frau des Noa (*Epiph. haer.* 26, 1). Die etwaigen jüdischen Grundlagen lassen

sich hier nicht mit einiger Sicherheit nachweisen, wenn auch kaum daran zu zweifeln ist, daß es z. B. jüdische Noabücher gegeben hat. Die weiteren Nachweise über diese ganze Literatur s. bei *Fabricius, Cod. pseudepigr.*, und im Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Enc. (in der 1. u. 2. Aufl. von Dillmann, in der 3. Aufl. von Beer).

Auch das griechische Testament des Hiob, für dessen jüdischen Ursprung Spitta mit großer Entschiedenheit eingetreten ist, wird vielmehr als christliches Produkt zu betrachten sein. Es ist zuerst nach einer vatikanischen Handschrift herausgegeben worden von *Mai*, *Scriptorum veterum nova collectio* VII, 1, 1833, *p.* 180—191, dann nach einer Pariser Handschrift von James, *Apocrypha Anecdota* II (= *Texts and Studies ed. by Robinson* V, 1) 1897, *p.* LXXII—CII u. *p.* 103—137. Eine französische Übersetzung gab *Migne Dictionnaire des Apocryphes* II, 401—420. Den griechischen Text reproduzierte nach Mai unter Beigabe einer englischen Übersetzung und eingehender Untersuchungen: Kohler in: *Semitic Studies in memory of Alex. Kohut,* Berlin 1897, S. 264—338. Vgl. auch dessen Artikel in: *The Jewish Encyclopedia* VII, 1904, *p.* 200—202. Während Kohler die Schrift für jüdisch-essenisch erklärte, hat Spitta sie als schlechthin jüdisches Erzeugnis zu erweisen gesucht (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, 1907, S. 139—206). Über die slavischen Texte s. Bonwetsch, Theol. Litztg. 1897, 510; über die vatikanische Handschrift: Conybeare, *Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 111—113 (mit Textprobe). — Hiob erscheint in unserem Testamente als Nachkomme Esaus und König der Edomiter, indem Ἰώβ identifiziert wird mit Ἰωβάβ *Gen.* 36, 33 (so schon der Hellenist Aristeas bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 25 und die Nachschrift zur Hiobübersetzung der LXX, s. unten § 33, III, 4; auch ein von Luzzatto herausgegebenes Targumfragment, s. Ginzberg, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1899, S. 539f.). Der Inhalt der Schrift ist folgender (ich gebe ihn mit Spittas Worten S. 160f.): „Hiob versammelt kurz vor seinem Tode seine Kinder, um ihnen mit dem Berichte von seinem Leben gute Lehren einzuprägen. Durch Zerstörung eines Götzentempels, ganz analog dem, was Judic. 6, 25ff. von Gideon, Jubil. 12 von Abraham erzählt wird, erregt er den Zorn Satans, des eigentlichen Besitzers des Tempels, und dieser erwirkt sich von Gott die Erlaubnis, den Hiob mit Leiden zu überfallen. Hiob bewährt sich dabei als einen unentwegt an Gott festhaltenden Frommen, der des Satans Angriffe bis zum Schluß, wo sich Satan des Weibes Hiobs als Mittel bedient, siegreich zurückschlägt. Auch als seine drei Mitkönige Eliphas, Baldad und Sophar ihn besuchen und beklagen, legt er ein fröhliches Glaubensbekenntnis ab. Das Auftreten Elihus aber, der vom Satan inspiriert, Hiob mit scharfen Vorwürfen überfällt, wird der Anlaß für Gott, einzugreifen, den Hiob zu restituieren, den drei Königen auf Hiobs Opfer hin zu verzeihen, den Elihu dagegen zu verdammen. In sein altes Glück wieder eingesetzt, übt Hiob die früher bewiesene großartige Mildtätigkeit. Vor seinem Tode verteilt er den 7 Söhnen seinen Besitz, während die 3 Töchter durch Begabung mit 3 wunderbaren Binden zu Sängerinnen und Prophetinnen werden, unter deren Gesängen Hiobs Seele scheidet und sein Leib zu Grabe gebracht wird". — Die Gründe, um derentwillen Spitta (S. 165—168) diese Schrift als jüdisch in Anspruch nimmt, sind m. E. nicht durchschlagend, am wenigsten der, daß ein christlicher Verfasser nicht den

Hiob, sondern Jesum selbst als Vorbild hingestellt haben würde. Gibt es doch unzählige Heiligenlegenden, in welchen Ähnliches geschieht! Wenn Hiob *c.* 33 sagt: *ἐμοῦ ὁ θρόνος ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ ἐστίν, καὶ ἡ τούτου δόξα καὶ ἡ εὐπρέπεια ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός ἐστιν*, so ist das keine unchristliche Beeinträchtigung der Herrscherstellung Christi, vielmehr spricht gerade die Formel *ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* für christlichen Ursprung. Wenn Hiob *c.* 1 zu seinen Kindern sagt: *ὑμεῖς γένος ἐκλεκτὸν ἔντιμον ἐκ σπέρματος Ἰακὼβ τοῦ πατρὸς τῆς μητρὸς ὑμῶν*, so widerspricht das nicht der christlichen Anschauung, da auch diese die Zugehörigkeit zum auserwählten Stamm keineswegs immer als bedeutungslos angesehen, vielmehr die Patriarchen auch als die heiligen Erzväter der Christenheit betrachtet hat. Noch weniger will es besagen, daß Hiob *c.* 42 für seine Mitkönige opfert, *ὅπως ἀφαιρεθῇ ἡ ἁμαρτία.* Das mußte er doch als alttestamentlicher Frommer. Das relativ stärkste Argument für jüdischen Ursprung dürfte die Ermahnung Hiobs an seine Söhne sein *c.* 45: *μὴ λάβετε ἑαυτοῖς γυναῖκας ἐκ τῶν ἀλλοτρίων.* Aber auch dies erklärt sich aus dem Bestreben, den Hiob als Frommen des Alten Bundes zu schildern. Gegenüber diesem Zuge fallen m. E. viel stärker ins Gewicht die Reminiscenzen an das Neue Testament, die Spitta selbst nachgewiesen hat (S. 169—197). Man kann sie doch nicht umgekehrt daraus erklären, daß dieses Testament eine Lieblingslektüre der Apostel war. Eben diese Reminiscenzen haben auch James bestimmt, seine ursprüngliche Ansicht von einem jüdischen Ursprung der Schrift wieder fallen zu lassen (*p.* XCIII). Man muß hierher auch die Bezeichnung Gottes als *ὁ πατήρ* rechnen (*c.* 33: *ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός*, *c.* 40: *ἐξωμολογησάμην πρὸς τὸν πατέρα*). Denn die Ansicht, daß dies spezifisch christlich ist, ist nicht, wie Spitta S. 166 meint, „völlig veraltet", sondern besteht noch in Kraft. Weder im A. T., noch in der jüdischen Literatur wird Gott *ὁ πατήρ* schlechthin ohne jede nähere Bestimmung oder speziellere Beziehung genannt (etwas anderes ist die Anrede Gottes als Vater, die übrigens auch selten ist).

VII. Zauberformeln und Zauberbücher.

Ein Vorstellungskreis von ungeheurer Bedeutung für das geistige Leben des jüdischen Volkes in unserem Zeitalter würde unbeachtet bleiben, wenn wir nicht auch noch einen Blick auf die Zauberformeln und Zauberbücher werfen würden. Sie gehören freilich nicht zur „Literatur" im eigentlichen Sinne, denn sie sind nicht zur Lektüre, sondern zur praktischen Anwendung bestimmt. Sie sind auch nicht ein Ausdruck des korrekten, offiziellen Judentums, sondern des Volksglaubens. Aber als Gradmesser für die geistige und religiöse Atmosphäre, in welcher breite Schichten des Volkes lebten, können sie nicht leicht überschätzt werden. Was im Grunde von allen Religionen gilt, gilt ganz besonders auch vom Judentum. Während ein reiner und geläuterter Glaube in offizieller Geltung steht, lebt unter dieser Decke noch ein aus der Naturreligion stammender Aberglaube in ungeschwächter Kraft

weiter. Überall finden wir als eine primitive Form religiöser Vorstellung den Dämonenglauben und im Zusammenhang damit, wie es scheint, auch überall das Bestreben, die Dämonen durch irgend welche Zaubermittel unschädlich zu machen, ja sie in den Dienst des Menschen zu stellen. Eines der wichtigsten Zaubermittel ist die Beschwörung durch Formeln. Nur von dieser soll hier die Rede sein. Sie hat namentlich die Bedeutung einer populären Heilkunde. Denn wie alle Krankheiten durch Dämonen verursacht sind, so können sie auch alle durch Beschwörung geheilt werden[128]. Doch handelt es sich nicht nur um Krankenheilung. Auch für andere Zwecke können die Dämonen durch Beschwörung dem Menschen dienstbar gemacht werden: um Orakel zu erteilen oder diese und jene Wünsche auszuführen.

Die Beschwörung der Dämonen und Götter oder auch der als geistige Mächte vorgestellten Tiere und Naturgegenstände oder der Seelen Verstorbener durch Formeln und Gebete finden wir, um von weiterliegenden Parallelen abzusehen, bei allen Völkern in der Nachbarschaft Palästinas: den Ägyptern, Babyloniern, Persern und Arabern. Daß sie beim jüdischen Volk in der Zeit des Alten Testamentes in Übung war, zeigen mannigfache Spuren (z. B. *Deut.* 18, 10—11). Nach dem Buch der Jubiläen 10, 10—14 wurde dem Noa von den Engeln Anweisung gegeben, wie man die von bösen Geistern Heimgesuchten heilen könne; diese Anweisungen schrieb Noa in ein Buch, das er dem Sem übergab. Wenn die Sibylle versichert, daß die Juden („die gerechten Männer aus Ur in Chaldäa") sich nicht kümmern um *μάντεις, φαρμακούς* und *ἐπαοιδούς* (*Sibyll.* III, 225, überh. 218—230), so mag das für das offizielle Judentum einigermaßen zutreffen; für das vulgäre sicher nicht. Von großer Bedeutung war die Magie bei den Juden im Zeitalter Christi und später. Das Dämonenaustreiben der „Pharisäersöhne", von welchem *Matth.* 12, 27 die Rede ist, wird nach allem, was wir sonst wissen, nicht ohne magische Formeln erfolgt

---

128) Interessant ist z. B., was Celsus von den Ägyptern rühmt (bei *Origenes contra Cels.* VIII, 58): „Daß selbst über die kleinsten Dinge irgend ein (höheres) Wesen Gewalt hat, kann man aus dem lernen, was die Ägypter sagen: daß sechsunddreißig Dämonen oder Luftgötter (andere sagen: noch viel mehr) den menschlichen Leib, der in ebenso viele Teile zerfällt, unter sich verteilt haben, und daß jedem die Leitung eines dieser Teile übertragen ist. Und sie kennen die Namen der Dämonen in ihrer einheimischen Sprache, wie Chnumen und Chnachumen und Knat und Sikat und Biu und Eru und Erebiu und Ramanor und Reianoor und wie man sie sonst noch nennt. Indem sie diese nun anrufen, heilen sie die Gebrechen der Glieder". — Vgl. dazu Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter 1890, S. 146f.

sein. Bekannt sind die Magier Simon (*Act.* 8, 9) und Barjesus (*Act.* 13, 6). In Ephesus hatte es Paulus mit jüdischen Exorzisten zu tun, welche sich des Namens Jesu für ihre Zwecke bedienten (*Act.* 19, 13 ff.). Von einem jüdischen Exorzisten, der sich vor Vespasian produzierte (*Jos. Antt.* VIII, 2, 5), soll unten noch näher die Rede sein. Justin setzt den Exorzismus als etwas bei den Juden Gewöhnliches voraus[129]. Lucian nennt unter den mannigfachen Hilfsmitteln, welche gegen das Podagra versucht werden, auch die Beschwörung durch einen Juden[130], ein andermal erwähnt | er einen berühmten „Syrer aus Palästina", welcher Dämonen durch Beschwörungen austrieb[131]. Auch Irenäus erwähnt das Austreiben der Dämonen durch Anrufung des göttlichen Namens als etwas bei den Juden Gewöhnliches[132]. Aufs üppigste wucherte der Exorcismus im talmudischen Zeitalter trotz mancher Proteste dagegen. — Aus dem Judentum ist diese Übung auch in das Christentum übergegangen, hier vielfach in reineren Formen, aber doch auch oft mit Beimischung magischer Elemente. — Die bunteste Form gewannen die Beschwörungsformeln in den Kreisen des hellenistischen Synkretismus. Ägyptisches und griechisches Heidentum, jüdische und christliche Gottesvorstellungen fließen hier in seltsamem Gemisch ineinander[133].

Das Entscheidende bei den Beschwörungen ist die Formel. Ein kräftiges Wort, ein Name, der dem Dämon imponiert, ist die Hauptsache. Der Dämon wird dadurch zum Gehorsam gezwungen („gebunden"). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Juden, die sonst nichts von Jesus wissen wollen, seinen Namen zum Zweck der Dämonenaustreibung gebrauchen. Er hat sich als einer erwiesen, vor dem die Dämonen zurückweichen. So treiben sie die Dämonen aus „mit dem Namen Jesu" (durch das Aussprechen desselben, nicht „im Namen Jesu"), *Mc.* 9, 38. *Luc.* 9, 49. *Act.* 19, 13: *ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα*

---

129) *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 85 *p.* 311: *Ἤδη μέντοι οἱ ἐξ ὑμῶν ἐπορκισταὶ τῇ τέχνῃ ὥσπερ καὶ τὰ ἔθνη χρώμενοι ἐξορκίζουσι, καὶ θυμιάμασι καὶ καταδέσμοις χρῶνται.*

130) *Lucian. Tragopodagra v.* 173: *Ἰουδαῖος ἕτερον μωρὸν ἐξᾴδει λαβών.*

131) *Lucian. Philopseudes c.* 16: *πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτων σοφιστήν* etc.

132) *Irenaeus* II, 6, 2: *Et propter hoc* (nämlich weil auch die Geister Gott kennen und ihm unterworfen sind) *Judaei usque nunc hac ipsa affatione daemonas effugant, quando omnia timeant invocationem ejus qui fecit ea.*

133) Viel interessantes Material über magische Heilungen gibt Lucians Dialog *Philopseudes,* welcher eben den Zweck verfolgt, die Magie zu verspotten.

τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες· ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει. Die Dämonen weichen aber nicht nur vor überlegenen Gottheiten, sondern auch vor geheimnisvollen Worten und Formeln[134]. Berühmt waren im Altertum die *Ἐφέσια γράμματα*, Formeln, wie sie in Ephesus üblich waren[135]. Solche zauberkräftigen Worte wurden zum Schutz auf Amulette geschrieben[136],

---

134) S. Georgii in Paulys Real-Enc. IV, 1400 (*s. v. magia*). Eine reiche Sammlung barbarischer Worte und Wortgebilde dieser Art gibt *Audollent, Defixionum tabellae* 1904, *p.* 499—516. — Selbst ein Mann wie Origenes glaubte an die Wirkungskraft der Worte. In der Polemik gegen Celsus, der meinte, es sei gleichgültig, wie man das höchste Wesen nenne, beruft er sich auf die Magie, die nicht in jeder Hinsicht nichtig sei (*c. Cels.* I, 24: *ἡ καλουμένη μαγεία οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ Ἐπικούρου καὶ Ἀριστοτέλους, πρᾶγμά ἐστιν ἀσύστατον πάντῃ*), sondern ihre bestimmten Regeln habe. Die Beschwörungsformeln seien nur wirksam, wenn man sich der richtigen Namen und Ausdrücke bediene: ägyptischer bei ägyptischen Dämonen, persischer bei persischen (*c. Cels.* I, 24). Übersetzt man sie in eine andere Sprache, so wirken sie nichts (*c. Cels.* I, 25, ebenso V, 45: *μεταλαμβανόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον . . . . οὐκέτι ἀνύει τι*). Eine Beschwörung „bei dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" wird unwirksam, wenn man statt dessen sagt: *ὁ θεὸς πατρὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἠχοῦς καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ πτερνιστοῦ.* Ebenso verhält sich's bei Sabaoth und Adonai (*c. Cels.* V, 45). — Aber auch der Name Jesu hat nach Origenes eine solche Kraft gegen die Dämonen, daß er zuweilen wirkt, auch wenn er von schlechten Menschen ausgesprochen wird (*ib.* I, 6). Auch Justin bezeugt die Kraft dieses Namens bei Dämonenbeschwörungen (*Dial. c. Tryph. c.* 85). — Vgl. überhaupt über die magische Kraft göttlicher Namen: Blau, Das altjüdische Zauberwesen 1898, S. 117 ff. Heitmüller, „Im Namen Jesu" 1903, S. 132—222. B. Jacob, Im Namen Gottes, 1903, S. 72—123. *W. Brandt, De Tooverkracht van Namen in Oud en Nieuw Testament* (*Teylers Theologisch Tijdschrift II. Jaarg.* 1904, *p.* 355—388).

135) *Plutarch. Sympos.* VII, 5, 4: *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν. Hesychius Lex. s. v. Ἐφέσια γράμματα· ἦν μὲν πάλαι (ἓξ?), ὕστερον δὲ προσέθεσάν τινες ἀπατεῶνες καὶ ἄλλα. φασὶ δὲ τῶν πρώτων τὰ ὀνόματα τάδε· ἄσκι, κατάσκι, αἴξ, τετρὰξ, δαμναμενεὺς, αἴσιον· δηλοῖ δὲ ὁ μὲν ἄσκι σκότος, τὸ δὲ κατάσκιον φῶς, τὸ δὲ αἴξ (γῆ, τετρὰξ δὲ ἐνι)αυτὸς, δαμναμενεὺς δὲ ἥλιος, αἴσιον δὲ ἀληθές. Ταῦτα οὖν ἱερά ἐστι καὶ ἅγια.* Dieselben Worte (aber mit den abweichenden Formen *ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τετράς, αἴσια*) nennt auch *Clemens Alex. Strom.* V, 8, 45 (aus welchem oben die Lücke im *cod.* des *Hesychius* ergänzt ist). Mehr Material s. bei Wetstein *Nov. Test.* II, 582 (zu *Act.* 19, 19), Winer RWB. II, 720 (*s. v.* Zauberei), Georgii in Paulys Real-Enc. IV, 1400. Marquardt, Römische Alterthümer IV, 1856, S. 123 (daselbst viel Literatur; in der Neubearbeitung: Röm. Staatsverwaltung III, 1878 ist dieser Abschnitt stark gekürzt). *Stickel, De Ephesiis literis, Jenae* 1860.

136) S. Grotefend in Ersch und Grubers Encykl. *s. v.* Amulete. Georgii in Paulys Real-Enc. IV, 1401. Marquardt, Röm. Alterthümer IV, 1856, S. 119 ff. (mit reichen Literaturnachweisen). Winer RWB. *s. v.* Amulete.

aber auch in Büchern zusammengestellt. In Ephesus sollen infolge der Wirksamkeit des Paulus magische Bücher im Werte von 50000 Drachmen verbrannt worden sein (*Act.* 19, 19)[137].

In dem Inhalt der Formeln, soweit sie uns bekannt sind, zeigt sich eine starke Einwirkung des Judentums und später des Christentums auch auf nicht-jüdische Kreise. Die internationalen Zauberer, welche im hellenistisch-römischen Zeitalter ihre Kunst trieben, wollten sich auch die Hülfe des mächtigen Gottes der Juden und Christen und die Kraft geheimnisvoller hebräischer Worte nicht entgehen lassen. Interessante Zeugnisse dafür haben wir bei Origenes und Hippolytus. Ersterer bezeugt, daß nicht nur die jüdischen Dämonenbeschwörer den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anrufen, sondern „fast alle, welche Beschwörungen und magische Künste ausüben; denn in den magischen Büchern findet man häufig diese Anrufung Gottes und die Bezeichnung Gottes als eines diesen Männern (den Patriarchen) angehörigen, zur Abwehr der Dämonen“[138]. Nach Hippolytus gaben die Magier vor, manche Dämonennamen mit

---

Nöldeke in Schenkels Bibellex. *s. v.* Amulete. Riess in Pauly-Wissowas Real-Enc. *s. v.* Amulett. Blau, Das altjüdische Zauberwesen 1898, S. 86—96. Ders., Art. *Amulet* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 546—550 (mit Abbildungen). *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire vol.* XXXV: *Amulets, par Reisner*, 1907. Gerh. Kropatscheck, *De amuletorum apud antiquos usu capita duo.* Münster, Diss. 1907. Vgl. auch unten die Literatur über den hellenistischen Synkretismus. — Über christliche Amulette: Ficker in: Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 1896, S. 467—476. *Leclercq*, Art. *Amulettes* in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne t.* I, 2, 1907, *col.* 1784—1860 (mit Abbildungen und reicher Bibliographie). — Eine besondere Klasse von Amuletten sind diejenigen, auf welchen sich das Wort *Αβρασαξ* oder *Αβραξας* (allein oder in Verbindung mit anderen) findet. S. darüber Drexler, Art. „Abrasax“ in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 113—118. *Leclercq*, Art. *Abrasax* in: *Dictionnaire d'archéol. chrét.* I, 1, 1907, *col.* 127—155.

137) Magische Bücher wurden nicht selten auch auf Befehl der Behörden verbrannt. S. das Material bei Wetstein, *Nov. Test.* II, 583.

138) *Origenes c. Cels.* IV, 33: *ὧν* (*scil.* der Patriarchen) *τοσοῦτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὡς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῷ κατεπᾴδειν δαίμονας τῷ „ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ“· ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπῳδῶν καὶ μαγειῶν πραγματευομένους. Εὑρίσκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις καὶ παράληψις τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὡς οἰκείου τοῖς ἀνδράσιν τούτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων.* — Nach I, 22 haben diese Namen auch in der Wissenschaft der Ägypter Eingang gefunden. — Vgl. über Dämonenbeschwörungen *κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ* auch *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 85, Deißmann, Bibelstudien 1895, S. 36, Blau, Das altjüdische Zauberwesen S. 106 Anm.

hebräischen Buchstaben zu schreiben, und bedienten sich bei den Beschwörungen bald griechischer, bald hebräischer Worte[139]. Diese Zeugnisse haben durch die erst in neuerer Zeit bekannt gewordenen Zauber-Papyri und magischen Inschriften die mannigfachste Bestätigung gefunden[140]. |

---

139) *Philosophum.* IV, 28 *p.* 88 *sq.*: *πλείονας δὲ τινας σκήπτεται ἐγγράφειν ἑβραϊκοῖς γράμμασι δαίμονας . . . . . βαλὼν τὸν παῖδα πολλὰ ἐπιλέγει αὐτῷ, τοῦτο μὲν Ἑλλάδι φωνῇ τοῦτο δὲ ὡς Ἑβραΐδι, τὰς συνήθεις τοῖς μάγοις ἐπαοιδάς.* — Noch einige Zeugnisse dieser Art s. in Paulys Real-Enc. IV, 1400, Marquardt, Handb. der röm. Alterthümer IV, 1856, S. 126f.

140) Ein paar Proben mögen zur Veranschaulichung dienen. 1) In einem Papyrus des Britischen Museums *saec.* IV *p. Chr.* findet sich gegen Schluß eine Anrufung des höchsten Gottes, welche im wesentlichen folgendermaßen lautet (Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 36, 2. Abth. S. 139 = *Kenyon*, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* *p.* 80): *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν κτίσαντα γῆν καὶ ὀστᾶ καὶ πᾶσαν σάρκα καὶ πᾶν πνεῦμα καὶ τὸν στήσαντα τὴν θάλασσαν καὶ σαλε[ύσαντα] τὸν οὐρανόν, ὁ χωρίσας τὸ φῶ[ς ἀ]πὸ τοῦ σκότους ὁ μέγας νοῦς ἔν[νο]μος ὁ τὸ πᾶν διοικῶν αἰωνόφθα[λ]μος δαίμων δαιμόνων θεὸς θ[ε]ῶν ὁ κύριος τῶν πνευμάτων ὁ ἀπλάνητος αἰων ιαω ουηι, εἰσάκουσόν μου τῆς φωνῆς, ἐπικαλοῦμαί σε τὸν δυνάστην τῶν θεῶν ὑψιβρέμετα Ζεῦ Ζεῦ τύραννε αδαιναι κύριε ιαω ουηε ἐγώ εἰμι ὁ ἐπικαλούμενός σε συριστὶ θεὸν μέγαν ζααλαηρ ιφφου καὶ σὺ μὴ παρακούσῃς τῆς φωνῆς ἑβραιστὶ αβλαναθαναλβα αβρασιλωα ἐγὼ γάρ εἰμι σιλθαχωουχ λαιλαμ βλασαλωθ ιαω ιεω νεβουθ σαβιοθαρ βωθ αρβαθιαω ιαωθ σαβαωθ πατουρη ζαγουρη βαρουχ αδωναι ελωαι ιαβρααμ* usw. In demselben Papyrus finden sich vorher mehrere Anrufungen des Hermes. — 2) In Karthago sind Bleitäfelchen mit Fluchgebeten gefunden worden, in welchen verschiedene Dämonen angerufen werden, sie möchten doch die Pferde der Gegner schädigen, damit diese beim nächsten Wettrennen im Zirkus nicht gewinnen (mitgeteilt von Delattre im *Bulletin de correspondance hellénique* XII, 1888, *p.* 294—302, und von J. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat.* VIII *Suppl.* *n.* 12504—12511). Eine dieser Anrufungen lautet: *ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ θεοῦ τοῦ καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβὶ, ὁ διορίσας τὴν γῆν καὶ χωρίσας τὴν θάλασσαν, Ἰάω Ἀβριάω Ἀρβαθιάω Σαβαώ Ἀδωναί* (*Bulletin* XII, 302 = CIL VIII *n.* 12511). Die Anrufung richtet sich hier nicht, wie bei Nr. 1, an den großen Gott selbst, sondern an die Dämonen, welche unter Hinweisung auf den großen Gott beschworen werden, den Wünschen des frommen Pferdebesitzers zu folgen. — 3) In Hadrumetum in Afrika ist im J. 1890 in einem Grabe eine Bleitafel gefunden worden mit einer Inschrift *saec.* III *p. Chr.*, in welcher der abgeschiedene Geist bei dem allmächtigen Gott beschworen wird, den Urbanus der ihn liebenden Domitiana als Ehegatten zuzuführen (Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 21—54 = Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae* 1897 *p.* XVII). Die Bezeichnung Gottes bewegt sich in lauter biblischen Formeln. Der Anfang lautet: *Ὁρκίζω σε δαιμόνιον πνεῦμα τὸ ἐνθάδε κείμενον τῷ ὀνόματι τῷ ἁγίῳ Αωθ Αβαωθ τὸν θεὸν τοῦ Αβρααν καὶ τὸν Ιαω τὸν τοῦ Ιακου, Ιαω Αωθ Αβαωθ θεὸν τοῦ Ισραμα· ἄκουσον τοῦ ὀνόματος ἐντίμου* usw. Aus den Inkorrektheiten (z. B. zweimal *Ισραμα* statt *Ισραηλ*) hat Deißmann wohl mit Recht geschlossen,

Daß auch bei den Juden geschriebene Zauberformeln und Zauberbücher in Umlauf waren, darf schon nach dem Bisherigen als sicher angenommen werden. Wir haben dafür aber auch direkte Zeugnisse. Im Buch der Jubiläen wird ein Heilmittelbuch erwähnt, das Noa geschrieben hat (s. oben S. 408). Aus talmudischer und nachtalmudischer Zeit sind uns Bücher dieser Art noch erhalten (s. z. B. die unten genannten Publikationen von Jellinek und Gaster). Besonders berühmt waren die Zauberformeln und Zauberbücher Salomos, der auf Grund von I *Reg.* 5, 12—13 als Meister in dieser Weisheit galt. Josephus berichtet von ihm, daß er Beschwörungsformeln verfaßt und hinterlassen habe, mittelst welcher man die Dämonen fesseln und so gründlich austreiben könne, daß sie nie wieder in den Menschen zurückkehren. Zum Beweis für die Kraft dieser Zauberformeln erzählt er eine ergötzliche Geschichte: wie einst in Gegenwart Vespasians und seiner Söhne und römischer Offiziere ein Jude namens Eleasar einem Besessenen dadurch, daß er ihm einen Zauberring unter die Nase hielt, den Dämon aus der Nase gezogen und unter Anwendung der salomonischen Formeln ihm die Rückkehr verboten und endlich zum Beweise dafür, daß er wirklich ausgefahren sei, dem Dämon befohlen habe, ein in der Nähe stehendes Wassergefäß umzustoßen, was denn auch geschehen sei (*Jos. Antt.* VIII, 2, 5). Nach der Art, wie Josephus von den salomonischen Zauberformeln spricht, muß man annehmen, daß sie in Büchern aufgezeichnet waren. Bestimmt gesagt wird dies von Origenes. Dieselben haben sich, wenn auch in verschiedenen Bearbeitungen, bis tief ins Mittelalter erhalten. Noch am Hofe des Manuel Comnenus wird ein gewisser Aaron erwähnt, der ein *βίβλον Σολομώντειον* besaß, mittelst dessen man Legionen von Dämonen zitieren konnte. Auch in christlichen Kreisen hat es salomonische Zauberbücher gegeben. Das *Decretum Gelasii* kennt | eine *Contradictio* oder *interdictio Salomonis*. Ein christliches *Testamentum Salomonis* ist uns noch erhalten. Und durch christliche Volksbücher ist die Kunde von der Kraft salomonischer Zaubersprüche fortgepflanzt worden bis zu Goethes Faust (Beschwörung des Pudels: „Für solche halbe Höllenbrut ist Salomonis Schlüssel gut") und noch weiter.

Das offizielle Judentum hat diese Zauberbücher allerdings nicht durchweg gebilligt, obwohl der babylonische Talmud selbst

---

daß hier ein heidnisches Mädchen eine Formel jüdischen Ursprungs angewandt, vielleicht aus einem Zauberbuch abgeschrieben hat. — 4) Unzählige Beispiele für *Ιαω*, *Σαβαωϑ* u. dgl. geben auch die Amulette. Vgl. darüber die bei Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I, 187ff. und Drexler in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 113ff. (Art. Abrasax) genannte Literatur.

voll Aberglauben steckt. Eine Tradition, die sich sowohl in der Mischna als bei byzantinischen Schriftstellern (Suidas, Glykas) findet, erzählt, daß der fromme König Hiskia das „Heilmittelbuch" Salomos dem Gebrauch entzogen habe, weil das Volk sich darauf verlassen und darüber das Gebet zu Gott vernachlässigt habe.

Über die Magie im Altertume überhaupt findet man ein reiches Material zusammengestellt bei Georgii, Artikel *Magia* in Paulys Real-Encyclop. der class. Alterthumswissensch. IV, 1377—1418. — Vgl. ferner: Becker-Marquardt, Handbuch der römischen Alterthümer IV, 1856, S. 98—137, kürzer in: Marquardt, Römische Staatsverwaltung III, 1878, S. 89—112. — Döllinger, Heidenthum und Judenthum (1857) S. 656—663. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 1. Aufl. Bd. I, 1887, S. 93—100. — Joh. Weiss, Art. „Dämonen" und „Dämonische" in Herzog-Hauck, Real-Encyklopädie Bd. IV, 1898, S. 408—419 (zunächst über die Dämonischen im N. T., aber mit allgemeinen religionsgeschichtlichen Ausblicken). — *Hubert*, Art. *Magia* in: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines ed. par Daremberg, Saglio et Pottier, t.* III, 2, 1904, *p.* 1494—1521. — *Whitehouse*, Art. *Magic* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 206—212. — Zimmern und Davies, Art. *Magic* in *Encyclopaedia Biblica* III, 1902, *col.* 2895 ff. — Zöckler, Art. „Magier" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XII, 1903, S. 55—70. — Schanz, Zauberei und Wahrsagerei, ein religionsgeschichtliches und psychologisches Problem (Theol. Quartalschr. 1901, S. 1—45). — Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart 2. Aufl. 1908.

Griechen und Römer: Rohde, Psyche 2. Aufl. II, 1898, S. 23 ff. 70. 75 ff. 86—89. 424 f. — Schoemann, Griech. Alterthümer 4. Aufl. bearb. v. Lipsius Bd. II, 1902, S. 351—360. — Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte Bd. II, 2. Hälfte 1906, S. 758—936. — *Fahz*, *De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae,* Gießen 1904. — Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, 1908.

Ägypter (vgl. *Exod.* 7, 11): *Chabas*, *Traduction nouvelle du papyrus magique Harris* (in: *Mélanges égyptologiques*, *trois. Série par Chabas*, *tome* II, 1873, *p.* 242—278). — *Birch*, *Egyptian magical text from a papyrus in the British Museum* (*Records of the Past* VI, 1876, *p.* 113—126). — Lange in: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. Bd. I, 1897, S. 99 f. 3. Aufl. I, 183 f. — Der medizinische Papyrus Ebers enthält nur wenig Magisches (Papyros Ebers, Das älteste Buch über Heilkunde, aus dem Ägyptischen zum erstenmal vollständig übersetzt von Joachim, 1890). — *Budge*, *Egyptian Magic, London* 1899. — Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums, 1901. — *Catalogue générale des Antiquités égyptiennes du Musée du Caïre n.* 9401—9449: *Textes et dessins magiques, par Daressy*, *Le Caïre* 1903. — *Griffith and Thompson*, *The demotic magical Papyrus of London and Leiden*, 1904 (*Revue crit.* 1904, *Nr.* 38). — *Legge*, *The magic ivories of the middle empire* (*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeol.* XXVII, 1905, *p.* 130—152, 297—303). — Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter 1890, S. 139—171. — Ders., Magie und Zauberei im alten Aegypten (Der alte Orient, VI, 4, 1905, 32 S.).

Babylonier (vgl. *Jesaia* 47, 9. 12. *Daniel* 2, 2): *Lenormant*, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, 1874 (vgl. Theol. Litztg. 1876,

73). Ders., *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, 1875 (Theol. Litztg. 1876, 305). Beide zusammen deutsch: Die Geheimwissenschaften Asiens, die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878 (nur mit Vorsicht zu benützen, s. Jensen, Theol. Litztg. 1895, 331 f.). — Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie *Maqlû* [*Acta societatis scientiarum fennicae tom.* XX, *Nr.* 6] 1895 (vgl. Theol. Litztg. 1895, 330). — Zimmern, Die Beschwörungstafeln *Šurpu* [Assyriologische Bibliothek XII, 1] 1896 (Theol. Litztg. 1897, 1). — Friedr. Jeremias in: Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. I, 211—215. 3. Aufl. I, 307 ff. — *L. W. King*, *Babylonian magic and scorcery*, 1896. — *Jastrow*, *The religion of Babylonia and Assyria*, 1898, *p.* 253—293. Deutsche Bearbeitung: Die Religion Babyloniens und Assyriens Bd. I, 1905, S. 273—392. — Zimmern, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger [Assyriologische Bibliothek XII, 2—3] 1899—1900. — Myhrmann, Die *Labartu*-Texte, babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu (Zeitschr. f. Assyriologie 1902, S. 141—200). — *Fossey*, *La magie assyrienne, étude suivie de textes magiques, transcrits, traduits et commentés*, *Paris* 1902 (*Bibliothèque de l'école des hautes études*, *Sciences religieuses vol.* XV). — *Thompson*, *The devils and evil spirits of Babylonia*, 2 Teile, 1903—1904. — O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern (Der alte Orient VII, 4, 1906, 37 S.). — Ders., Die Literatur der Babylonier und Assyrer 1907, S. 147—176 (gute Übersicht). — *Thompson*, *Semitic Magic, its origins and development*, *London* 1908.

Araber: Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums (Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft 1887) S. 135—164. — van Vloten, Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VII, 1893, S. 169—187, 233—247. VIII, 1894, S. 59—73. Nachträge ebendas. S. 290—292). |

Altes Testament: Die Artikel über „Beschwörer" und „Zauberei" in den biblischen Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm. — Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, 1877. — Robertson Smith, *On the forms of divination and magic enumerated Deut.* XVIII, 10. 11 (*Journal of Philology* XIII, 1885, S. 273—287. XIV, 1885, S. 113—128). — *Davies*, *Magic, divination and demonologie among the Hebrews and their neighbours*, *London* 1898 (vgl. Theol. Litztg. 1899, 135). — Die oben genannten Artikel über „Magie" von Whitehouse und Zimmern-Davies. — Stade, Biblische Theologie des alten Testaments Bd. I, 1905, § 95. — v. Orelli, Art. „Zauberei und Wahrsagerei" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XXI, 1908, S. 611—620. — *Thompson*, *Semitic Magic, its origins and development*. *London* 1908. — *Lesêtre*, Art. *Magie* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* IV, 1908, *col.* 562—569.

Judentum: Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud, Wien 1850. — Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, 2 Hefte (Jahresber. des jüdisch-theol. Seminars zu Breslau), 1881. 1883. — Weber, System der altsynagogalen paläst. Theologie, 1880, S. 242—250. — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. II, 1891, S. 14—16 (Art. „Besprechen"). — Jellinek, Bet ha-Midrasch III, 1855, *p.* XXX *sqq.* 155—160 (medizinisches Noa-Buch). VI, 1877, S. 109—111 (Anweisung zur Bezwingung der Dämonen). — *Gaster*, *The Sword of Moses, an ancient book of Magic, published for the first time from an unique Manuscript* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1896, *January p.* 149—198, *April*

p. I—XXXV) [Gaster setzt die Abfassung in die vier ersten Jahrhunderte der christlichen Ära, *p.* 172]. — Blau, Das altjüdische Zauberwesen 1898 (Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest). — Ders., Art. *Amulet* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 546—550. — — Levy, Ueber die von Layard aufgefundenen chaldäischen Inschriften auf Topfgefässen (Zeitschr. der DMG. IX, 1855, S. 465—491). — Chwolson, *Corpus inscript. hebraicarum* (1882) *col.* 103—120. — *Hyvernat, Sur un vase judéo-babylonien du musée Lycklama de Cannes* (Zeitschr. für Keilschriftforschung II, 1885, S. 113—148; dazu Grünbaum, ebendas. S. 217—230; Nöldeke, ebendas. S. 295—297). — *M. Schwab, Les coupes magiques et l'Hydromancie dans l'antiquité orientale* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XII, 1890, *p.* 292—342). — *M. Schwab, Coupes à inscriptions magiques* (*Proceedings* etc. XIII, 1891, *p.* 583—595.) — Wohlstein, Ueber einige aramäische Inschriften auf Thongefässen des königl. Museums zu Berlin (Zeitschr. für Assyriologie VIII, 1893, S. 313—340. IX, 1894, S. 11—41; auch separat unter dem Titel: Dämonenbeschwörungen aus nachtalmudischer Zeit inschriftlich auf Thongefässen des königl. Museums in Berlin, 1894). — Stübe, Jüdisch-babylonische Zaubertexte, herausgegeben und erklärt, 1895. — Die sechs zuletzt Genannten (Levy, Chwolson, Hyvernat, Schwab, Wohlstein und Stübe) behandeln jüdisch-aramäische Zauberinschriften auf Tonschalen und ähnlichen Geräten. Noch einige Literatur hierüber s. Theol. Litztg. 1899, 171.

Mandäer: *Pognon, Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire. I. partie, Paris* 1898. II. *et* III. *partie* 1899 (vgl. Theol. Litztg. 1899, 171 u. 1900, 492). — Lidzbarski, Mandäische Zaubertexte (Ephemeris für semitische Epigraphik I, 1900, S. 89—106).

Christliche Kirche (die Literatur über die Dämonischen im Neuen Testament kommt hier nicht in Betracht, da sie nicht über die Heilung durch Magie handelt; reichhaltige Literaturangaben hierüber s. bei Hase, Leben Jesu § 48, Bretschneider, Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 1841, S. 486—490; neuere Literatur bei Joh. Weiss in Herzog-Hauck, Real-Enc. IV, 408. 410f.). — *Suicerus, Thesaurus s. v.* ἐξορκισμός, ἐξορκιστής. — Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 1872, S. 16—62. — Ad. Weiss, Art. „Exorcismus" in Kraus' Real-Enc. der christl. Altertümer I, 1882, S. 468—470 (mit reichen Literaturnachweisen). — Sdralek, Art. „Zauberei" ebendas. II, 1886, S. 1000—1007. — Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der hl. Väter, Dillingen, Progr. 1887 (178 S.). — Harnack, Texte und Untersuchungen VIII, 4, 1892, S. 104—124 (Medizinisches | aus der ältesten Kirchengeschichte, V: Exorcismen). — Trede, Geisterbanner (Die christliche Welt 1892, *col.* 722—725, 741—744). — *Politis, Παλαιογραφικὰ σταχυολογία ἐκ τῶν μαγικῶν βιβλίων* (Byzantin. Zeitschr. I, 1892, S. 555—571; dazu Grünwald, ebendas. II, 1893, S. 291—293). — *Vassiljev, Anecdota Graeco-Byzantina* I, *Moskau* 1893, *p.* 332—345 (34 christliche Exorzismen und magische Rezepte aus verschiedenen Handschriften). — *Basset, Les apocryphes éthiopiens, traduits en français*, VII: *Enseignement de Jésus-Christ et prières magiques*, 1896. — Krumbacher, Geschichte der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 619f. 631. 903. — Ficker, Art. „Amulett" in Herzog-Hauck, Real-Enc. I, 467—476. — *Conybeare, Christian Demonology* (*Jewish Quarterly Review* VIII, 1896, *p.* 576—608. IX, 1897, *p.* 59—114, 444—470, 581—603).

— V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II, 377 ff. [Zauberei in der christl. Kirche]. — K. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche (Preußische Jahrbb. Bd. 93, 1898, S. 1—16). — Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. — Turajew, Aethiopische *Orationes falsae* und *Exorcismi* [äthiop. Texte mit russ. Übersetzung] in: *Recueil de travaux rédigés en mémoire du Jubilé scientifique de M. D. Chwolson*, Berlin 1899, S. 242—267. — Zöckler, Art. „Magier" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XII, 1903 (hier S. 63—70: Die Magie in der christl. Geschichte). — Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 1899, S. 124 (Verzeichnis patristischer Stellen über Dämonenaustreiben im Namen Jesu). — Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, S. 223—257. — Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. Aufl. Bd. I, 1906, S. 108—126. — *Leclercq*, Art. *Amulettes* in: *Dictionnaire d'archéol. chrét.* I, 2, 1907, *col.* 1784—1860. — Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters 1907. — *Macler*, *Formules magiques de l'Orient chrétien* (*Revue de l'Histoire des religions* 1908, II, S. 9—33).

Hellenistischer Synkretismus. *A.* Amulette mit Inschriften: Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 187—197. — Drexler, Art. „Abrasax" in Herzog-Hauck, Real-Enc. für prot. Theol. und Kirche 3. Aufl. I, 1896, S. 113—118 (beide verzeichnen auch die ältere Literatur). — *Leclercq*, Art. *Abrasax* in: *Dictionnaire archéol. chrét.* I, 1, 1907, *col.* 127—155. — Furtwängler, Die antiken Gemmen Bd. III, 1900, S. 39 ff. 85 ff. 100 ff. und sonst. — *B.* Papyrustexte: *Goodwin*, *Fragment of a Graeco-egyptian work upon magic*, in: *Publications of the Cambridge antiquarian Society, octavo Series No.* II, 1852 (= der später auch von Wessely und Kenyon herausgegebene *Pap.* XLVI des brit. Museums, mit engl. Übersetzung und Erläuterungen). — Parthey, Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (Abhandlungen der Berliner Akademie 1865, phil.-hist. Kl. S. 109—180). — Erman, Die ägyptischen Beschwörungen des grossen Pariser Zauberpapyrus (Ztschr. für ägypt. Sprache und Alterthumskunde 1883, S. 89—109). — *Leemans*, *Papyri Graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi, tom.* II, *Lugd. Bat.* 1885. — *Dieterich*, *Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, quam Leemans edidit in papyrorum Graecarum tomo* II, *denuo edidit, commentario critico instruxit*, *prolegomena scripsit* (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XVI, 1888, S. 747—829, auch separat). — Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl., Bd. 36, 1888, 2. Abth. S. 27—208). — Wessely, Neue griechische Zauberpapyri (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl., Bd. 42, 1893, 96 S.). — *Kenyon*, *Greek Papyri in the British Museum*, 1893, *p.* 62—125: *Magical Papyri* (Dazu 1 Bd. *facsimiles* in gr. fol.). — *Legge*, *A coptic spell of the second century* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XIX, 1897, *p.* 183—187; vgl. XX, 1898, *p.* 147—149) [dieselbe griechisch-koptische Zauberanweisung, welche bei Wessely 1888, S. 75, 76 nicht ganz korrekt gegeben ist]. — Noch mehr Literatur über die griechischen Zauberpapyri verzeichnet Häberlin, Centralblatt für Bibliothekswesen XIV, 1897, S. 479—487. — *C.* Bleitafeln und Ähnliches: *Delattre*, *Inscriptions imprécatoires trouvées à Carthage* (*Bulletin de correspondance hellénique* XII, 1888, *p.* 294—302). Dieselben, mit einigen anderen, auch herausg. von Joh. Schmidt im *Corp. Inscr. Lat. t.* VIII *Suppl. n.* 12504

bis 12511. — Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 21—54 (Bleitafel von Hadrumetum, mit reichhaltigen Erläuterungen). — Wünsch, *Defixionum tabellae Atticae,* Appendix zum *Corp. Inscr. Atticarum,* 1897 (teilt in der *praefatio* auch nicht-attische Beschwörungstafeln mit, darunter manche synkretistische). — Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, 1898 (Anrufung verschiedener Dämonen, sie möchten beim Wagenrennen im Zirkus den Sieg der Gegner verhindern; die angerufenen Götter und Dämonen sind überwiegend ägyptische; Zeit: um 390—420 nach Chr.). — Ziebarth, Neue attische Fluchtafeln (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1899, S. 105 bis 135). — Wünsch, Neue Fluchtafeln (Rhein. Museum Bd. 55, 1900, S. 62 bis 85, 232—271). — Wünsch in: *Excavations in Palestine by Bliss and Macalister, London* 1902, *p.* 158—187 (Beschwörungstexte auf Kalkstein eingeritzt, s. oben Bd. II, S. 6). — *Audollent, Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas, Paris* 1904 [Hauptwerk!] (angez. v. Wünsch, Berliner philol. Wochenschr. 1905, *col.* 1071—1082). — *D.* Sonstige Literatur: Wessely, *Ephesia grammata* aus Papyrusrollen, Inschriften, Gemmen *etc.* gesammelt (Jahresber. des Franz-Joseph-Gymnas. in Wien 1886) [nicht *Ephesia* | *grammata* im engeren Sinne, sondern Zauberformeln überhaupt]. — *Wessely, On the spread of Jewish-Christian religious ideas among the Egyptians* (*Expositor, third Series vol.* IV, 1886, *p.* 194—204). — Dieterich, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, 1891 [mit dem Text des zweiten der von Leemans herausgegebenen Leidener Papyri]. — *Heim, Incantamenta magica graeca latina* (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XIX, 1893, S. 463—576, auch separat). — Kuhnert, Art. *Defixio* in Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 2373 ff. — Brockelmann, *Ephesia grammata* (Bonner Jahrbücher, Heft 104, 1899, S. 192 f.). — Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, S. 132—222. — Einige Literatur aus den Jahren 1891—1892 verzeichnet Gruppe in Bursians Jahresbericht 85, S. 143 ff. — Einzelbemerkungen zu den Texten: Drexler, Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 359 ff. Ihm, Rhein. Museum Bd. 48, 1893, S. 635 f. Kroll, Philologus Bd. 54, 1895, S. 560—565.

Über Salomo: *Fabricius, Codex pseudepigr. Vet. Test.* I, 1032—1063. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde 1893, S. 198 ff. (Salomo in der arabischen Literatur). G. Salzberger, Die Salomosage in der semitischen Literatur, I. Teil, 1907, Heidelberger Diss. (122 S.), s. Bacher, Theol. Litztg. 1907, 664. — Der Pilger von Bordeaux hat im vierten Jahrh. n. Chr. in Jerusalem die *crypta* gesehen, *ubi Salomon daemones torquebat* (*Tobler, Palaestinae descriptiones* 1869, *p.* 3 = *Itinera Hierosolymitana ed. Geyer*, 1898, *p.* 21).

Joseph. Antt. VIII, 2, 5: *Ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα, τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς ἐνδούμενα τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώκουσι κ. τ. λ.* (folgt nun die Erzählung von Eleasars Tat vor Vespasian).

Origenes ad. Matth. 26, 63 (*de la Rue* III, 910, *Lommatzsch* V, 7): *Quaeret aliquis, si convenit vel daemones adjurare; et qui respicit ad multos, qui talia facere ausi sunt, dicet non sine ratione fieri hoc. Qui autem adspicit Jesum imperantem daemonibus, sed etiam potestatem dantem discipulis suis super omnia daemonia, et ut infirmitates sanarent, dicet quoniam non est secundum potestatem datam a Salvatore, adjurare daemonia; Judaicum est enim. Hoc etsi aliquando a nostris tale aliquid fiat, simile fit ei, quod a Salomone scriptis adjurationibus solent daemones adjurari. Sed ipsi, qui utuntur*

adjurationibus illis, aliquoties nec idoneis constitutis libris utuntur; quibusdam autem et de Hebraeo acceptis adjurant daemonia.

In den Zauberpapyri kommt Salomos Name öfters vor (z. B. in dem großen Pariser Zauberpapyrus *ed.* Wessely 1888, *vers.* 850 u. 3040, in einem Wiener Papyrus bei Wessely 1893, S. 66, *vers.* 29). — Auch unter den von Heim, Jahrbb. für class. Philol. Suppl. XIX, 1893, S. 463—576 zusammengestellten *incantamenta magica* findet sich öfters Salomos Name (*Nr.* 56 = 169: *recede ab illo Gaio Seio, Solomon te sequitur.* 61: *Σφραγὶς Σολομῶνος, Σολομών σε διώκει.* 62: *σφραγὶς Σολομῶνος.* 236: *ter incanto in signo dei et signo Solomonis et signo domna Artemix.* 237: *Σολωμονε*). — Auf einem von Heim nicht beachteten Amulett (beschrieben von Sorlin Dorigny, *Revue des études grecques* IV, 1891, *p.* 287—296) ist Salomo als Reiter abgebildet, wie er einen Dämon niedersticht; dazu die Umschrift *Ἄγγελος Ἀρααφ, φεῦγε μεμισημένη· Σολομών σε διώκει.* — *Perdrizet, Σφραγὶς Σολομῶνος* (*Revue des études grecques* XVI, 1903, *p.* 42—61) gibt 6 Amulette, auf welchen der Name Salomos vorkommt, mit Abbildungen. — Ein in Smyrna gefundenes Amulett mit Salomos Name s. *Bulletin de corresp. hell.* 1893, *p.* 638.

Über das *βίβλον Σολομώντειον* des Aaron zur Zeit des Manuel Comnenus s. die Stelle aus *Nicetas Choniates* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1037 *sq.* — Ein Stück aus einem dem Salomo zugeschriebenen magischen Traktat (aus einer Wiener Handschrift) gibt Kroll, *Catalogus codicum astrol. graec.* VI, 1903, *p.* 85—87.

Decretum Gelasii (bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 224, Preuschen, *Analecta* 1893, S. 155): § 61: *Scriptura, quae appellatur Contradictio Salomonis* [*al. Solomonis interdictio*], *apocr.* — *Ibid.* § 62: *Philacteria omnia, quae non angelorum, ut illi confingunt, sed daemonum magis conscripta sunt nominibus, apocr.* |

Das christliche *Testamentum Salomonis* gehört mehr in die Klasse der Unterhaltungs- als in die der Zauberliteratur, denn es erzählt in unsäglich breiter Weise, wie Salomo beim Tempelbau die verschiedensten Dämonen, einen nach dem andern, zitiert und zur Dienstleistung beim Tempelbau zwingt. — Es ist herausgegeben von Fleck, Wissenschaftl. Reise durch Deutschland, Italien etc. Bd. II, 3 (1837) S. 111—140. Auch in Fürsts Literaturblatt des Orients V, 1844, und VII, 1846 (unvollständig). — Eine deutsche Übersetzung gab Bornemann (Zeitschr. für die histor. Theol. 1844, III, S. 9—56). Vgl. auch: Bornemann, *Conjectanea in Salomonis testamentum* (Biblische Studien von Geistlichen des Königr. Sachsen, II. Jahrg. 1843, S. 45—60, IV. Jahrg. 1846, S. 28—69). — Eine englische Übersetzung gab Conybeare, *Jewish Quarterly Review* XI, 1899, *p.* 1—45 (gegen Conybeares Annahme einer jüdischen Grundschrift s. Theol. Litztg. 1899, 110). — Für die Altersbestimmung ist zu vgl. die Stelle aus *Leontius* bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1036 *sq.*

Noch die moderne Buchhändlerspekulation hat sich Salomos Name dienstbar gemacht. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 2. Aufl. 1869, S. 178 Anm. erwähnt ein Buch: „Der wahrhaftige feurige Drache oder Herrschaft über die himmlischen und höllischen Geister und über die Mächte der Erde und Luft. Vierte Auflage, Ilmenau 1850", welches sich als ein Auszug aus dem „großen Buch" Salomos in 20 Foliobänden gibt und dieses höchst seltene Werk oft nach Seitenzahlen zitiert!

Mischna Pesachim IV, 9: „Hiskia verbarg das Heilmittelbuch (גנז ספר רפואות), und die Gelehrten billigten dies". Vgl. dazu den Kommentar des Mai-

monides in Surenhusius' Mischna II, 150, welcher bestimmt sagt, daß es sich nach der Tradition um das Heilmittelbuch Salomos handele. — *Suidas* (*Lex. s. v.* Ἐζεκίας): Ἦν Σολομῶνι βίβλος ἰαμάτων πάθους παντός, ἐγκεκολαμμένη τῇ τοῦ ναοῦ φλιᾷ. Ταύτην ἐξεκόλαψεν Ἐζεκίας, οὐ προσέχοντος τοῦ λαοῦ τῷ θεῷ διὰ τὸ τὰς θεραπείας τῶν παθῶν ἐνθένδε τοὺς πάσχοντας αὐτοὺς κομίζεσθαι, περιορῶντας αἰτεῖν τὸν θεόν. — Glycas bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1042 *sq.* — *Josephi Hypomnesticum c.* 74 bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* II, 2, 176 (nach Erwähnung von Salomos kanonischen Schriften): εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι πλεῖστοι λόγοι, οὓς ἀπέκρυψεν ὁ εὐσεβὴς βασιλεὺς Ἐζεκίας .... τοὺς δὲ δαιμόνων ἐκφευκτικοὺς καὶ παθῶν ἰατρικοὺς καὶ κλεπτῶν φωρατικοὺς οἱ τῶν Ἰουδαίων ἀγύρται παρ' ἑαυτοῖς φυλάσσουσιν ἐπιμελέστατα (beachte das *Praesens*! Über die Zeit des Josephus vgl. Gutschmid, Kleine Schriften V, 618, der ihn ins zehnte Jahrh. setzt, und dagegen die genaueren Untersuchungen von Diekamp, Hippolytus von Theben 1898, S. 145—151: spätestens um die Wende des 8. u. 9. Jahrh., möglicherweise aber erheblich früher).

---

§ 33. Die hellenistisch-jüdische Literatur.

Vorbemerkungen.

Noch viel mannigfaltiger als die palästinensisch-jüdische Literatur ist die hellenistisch-jüdische. Biblisches und rabbinisches Judentum auf der einen Seite, griechische Philosophen, Dichter und Historiker auf der anderen Seite bilden die Faktoren, durch deren Zusammenwirken auf dem Boden der jüdischen Diaspora eine Literatur von der buntesten Mannigfaltigkeit entstanden ist: vielgestaltig nicht bloß in ihrer literarischen Form, sondern auch hinsichtlich der Standpunkte, welche die Verfasser vertreten, und der Zwecke, welche sie verfolgen. |

Im allgemeinen teilt dieses hellenistische Judentum und seine Literatur den geistigen und literarischen Charakter der Zeit. Es ist die alexandrinisch-römische Epoche der griechischen Literatur, in welcher die letztere den Boden des nationalen Griechentums verlassen hat und zur Weltliteratur geworden ist[1].

1) Zur Charakteristik derselben vgl. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I, 1—15. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur Bd. I (4. Bearb. 1876) S. 498—577. Ders., 5. Bearb. von Volkmann 1892, S. 517—604. — Volkmann, Art. „Alexandriner" in Paulys Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 743—753 (woselbst auch noch andere Literatur). — Nicolai, Griech. Literaturgeschichte Bd. II (1876) S. 80 f. — Susemihl, Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit 2 Bde. 1891—1892. — *Mahaffy, Greek life and thought from the age of Alexander to the roman conquest*, 1887, 2. *ed. enlarged* 1896. — *Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani*, 2ª *edizione, Roma* 1895 (auch über das geistige Leben,

Denn die Völker im Bereiche des mittelländischen Meeres haben die griechische Kultur nicht nur sich angeeignet, sondern sie steuern nun auch ihrerseits bei zu der literarischen Produktion des Zeitalters. Aus aller Herren Länder treten griechisch gebildete Männer als Schriftsteller auf, die an jeder Art literarischen Betriebes sich beteiligen und durch ihr Zusammenwirken der griechischen Literatur den kosmopolitischen Charakter aufprägen: kosmopolitisch in doppelter Hinsicht, nach Seite des Ursprungs und nach Seite der Wirkung. Es strömen jetzt in die griechische Literatur mehr und mehr auch die geistigen Errungenschaften des Orients ein. Religion und Philosophie empfangen von hier aus neue Anregungen, Dichter und Historiker neue Stoffe. Und umgekehrt: auch die Wirkung, die man beabsichtigt, ist kosmopolitisch. Wer jetzt zur Feder greift, schreibt nicht nur für das kleine Volk der Griechen, sondern für die Gebildeten aller Welt.

An dieser literarischen Produktion haben sich nun auch die gräzisierten Juden beteiligt. Und das zuletzt Gesagte gilt von ihnen in ganz besonderem Maße; vor allem, daß sie ein neues Element in die griechische Literatur eingeführt haben. Was bisher nur Besitztum eines kleinen Kreises war: die religiöse Erkenntnis Israels, das macht sich jetzt auch im Bereiche der griechischen Literatur geltend. In den Formen und mit den Mitteln, welche die literarische Bildung der Griechen darbot, wird der religiöse Glaube Israels, wird seine Geschichte, seine große heilige Vorzeit dargestellt und damit aller Welt zugänglich gemacht. Und diese letztere Wirkung ist bei einem großen Teile der jüdisch-hellenistischen Literatur geradezu auch beabsichtigt. Man schreibt nicht nur für die eigenen Volks- und Glaubensgenossen, sondern man will alle Welt mit der großen Geschichte Israels, mit seiner überlegenen religiösen Erkenntnis vertraut machen.

Die Verbindung der eigenen nationalen Bildung mit der griechischen ist natürlich auch bei den Juden wie bei anderen Orientalen nicht eine bloß äußerliche gewesen. Judentum und Griechentum sind hier wirklich in einen inneren Verschmelzungsprozess mit einander eingetreten[2]. Das Judentum, das in

aber nicht über die Literatur). — Knaack, Art. „Alexandrinische Litteratur" in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1894, *col.* 1399—1407. — Beloch, Griechische Geschichte III, 1, 1904, S. 408—556 (Charakteristik der Bildung, Weltanschauung, Wissenschaft, Literatur und Kunst der hellenistischen Zeit). — Willamowitz-Möllendorf, Die griechische Literatur, in: Die Kultur der Gegenwart, herausg. v. Hinneberg I, 8, 1905.

2) Vgl. über das hellenistische Judentum überhaupt: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, 2 Bde. 1831. — Dähne, Geschichtliche

seiner festen pharisäischen Ausprägung so schroff abgeschlossen erscheint, hat sich auf dem Boden des Hellenismus als ungemein bildsam und akkomodationsfähig erwiesen; es hat dem übermächtigen griechischen Geiste einen weitgehenden Einfluß verstattet. Was ein Gemeingut der ganzen gebildeten Welt war: die großen Dichter, Philosophen und Historiker der Griechen, das wollten auch die hellenistischen Juden sich nicht entgehen lassen. Auch sie schöpften aus dem frischen Quell der griechischen Klassiker das, was dem Altertum das Höchste erschien: humane Bildung. Unter dem Einfluß derselben ist aber das Judentum, ohne daß man es merkte, etwas anderes geworden. Es streift seinen partikularistischen Charakter ab. Es findet wahre, göttliche Gedanken auch in der Literatur der Heidenwelt und eignet sich dieselben an; es umfaßt alle Menschen als Brüder und will alle, die noch in Finsternis wandeln, zur Erkenntnis der Wahrheit führen.

Indem aber so die Juden wie andere Orientalen zu Griechen werden, zeigt sich dabei doch zugleich, daß das Judentum etwas anderes ist, als die heidnischen Religionen. Seine innere Widerstandskraft war ungleich größer als die der letzteren. Während die anderen orientalischen Religionen in der allgemeinen Religionsmengerei der Zeit aufgehen, hat sich das Judentum seinem Kerne nach doch ungebrochen erhalten. Es hat die Einheit Gottes und | seine bildlose Verehrung streng und unverrückt festgehalten; zugleich auch den Glauben, daß Gottes Wege mit der Menschheit zu einem seligen Ziele führen. In diesem sicheren Festhalten des Kernes gegenüber dem Andrängen des Griechentums hat es seine überlegene religiöse Kraft erwiesen.

Bas Bewußtsein dieser Überlegenheit prägt nun auch der hellenistisch-jüdischen Literatur ihren Charakter auf. Sie verfolgt zu einem großen Teile den praktischen Zweck, nicht nur die eigenen Glaubensgenossen zu stärken und sie mit ihrer großen Vergangenheit bekannt zu machen, sondern auch die nicht-

---

Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, 2 Bde. 1834. — Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe I, 99—120. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 425—579. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 303 ff. — Siegfried, Philo etc. S. 1—27. Ders., Der jüdische Hellenismus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1875, S. 465—489). Ders., Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes. Vortrag etc. (Jahrbb. für prot. Theol. 1886, S. 228—253). — Grätz, Geschichte der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, Note 3 S. 597—629. — Karpeles, Geschichte der jüdischen Literatur Bd. I, 1886, S. 135—262. — Susemihl a. a. O. II, 601—656. — Buhl, Art. „Hellenisten“ in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VII, 1899, S. 623—627. — Deißmann Art. „Hellenistisches Griechisch“ ebendas. S. 627—639.

jüdischen Leser zur Erkenntnis von der Torheit des Heidentums zu bringen, sie von der Größe der Geschichte Israels und von der Grundlosigkeit aller Angriffe auf dieses Volk zu überzeugen. Sie ist also zu einem großen Teil apologetisch im umfassendsten Sinne. Und in diesem Vorwiegen des praktischen Zweckes ist sie der palästinensischen verwandt. Wie diese vorwiegend den Zweck verfolgt, die gesetzestreue Gesinnung zu stärken und zu beleben, so die hellenistisch-jüdische wenigstens zu einem großen Teile den Zweck, auch der nichtjüdischen Welt Achtung vor dem Volk und der Religion Israels einzuflößen, ja womöglich sie zu derselben heranzuziehen.

Der Hauptsitz des hellenistischen Judentums und damit auch der hellenistisch-jüdischen Literatur war Alexandria, die Hauptstadt des Ptolemäerreiches, welche durch die Bemühungen der Ptolemäer zur ersten Stätte gelehrter Bildung im hellenistischen Zeitalter erhoben worden war. Hier standen die Bildungsmittel der Zeit in einer Fülle wie sonst nirgends zu Gebote. Zugleich lebten aber auch nirgends außerhalb Palästinas Juden in so großer Zahl beisammen wie in Alexandria. Es war also eine innere Notwendigkeit, daß eben hier das hellenistische Judentum zu seiner höchsten Blüte gedieh und die hellenistisch-jüdische Literatur am meisten gepflegt wurde. Aber man irrt doch, wenn man meint, daß diese Bestrebungen eben nur in Alexandria gepflegt wurden. Sie sind durchaus nichts spezifisch „Alexandrinisches", sondern ein Gemeingut des hellenistischen, d. h. außerpalästinensischen Judentums überhaupt. Ja selbst in Palästina haben sie ihre Vertreter, wenn auch hier die makkabäische Bewegung dem Um-sich-greifen dieser Richtung einen starken Damm entgegengesetzt hat[3]. |

Die Verschiedenheit sowohl der literarischen Form als des theologischen Standpunktes der hier zu besprechenden Schriftwerke ist hauptsächlich dadurch bedingt, daß dieselben sich bald mehr an die biblischen Vorbilder anschließen, bald mehr den griechischen Mustern folgen. Zwischen den beiden hierdurch bezeichneten Endpunkten gibt es aber eine große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die nur schwer unter bestimmte Rubriken zu bringen sind. Am angemessensten dürften etwa folgende Gruppen zu unterscheiden sein.

---

3) Vgl. über das hellenistische Judentum in Palästina bes. Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 127—129.

I. Übersetzungen der heiligen Schriften.

1. Die Septuaginta.

√

Die Grundlage aller jüdisch-hellenistischen Bildung ist die alte anonyme griechische Übersetzung der heiligen Schriften, die unter dem Namen der Septuaginta (*οἱ ἑβδομήκοντα, septuaginta interpretes*) bekannt und durch die Überlieferung der christlichen Kirche uns vollständig erhalten ist. Ohne sie ist das hellenistische Judentum ebenso wenig denkbar, wie die evangelische Kirche Deutschlands ohne Luthers deutsche Bibelübersetzung[4].

Der einheitliche Name darf nicht zu der Vorstellung verleiten, als ob wir es dabei mit einem einheitlichen Werke zu tun hätten. Was später unter jenem Namen zusammengefaßt wurde, ist nicht nur die Arbeit verschiedener Verfasser, sondern auch zu verschiedenen Zeiten entstanden. Der älteste Bestandteil ist die Übersetzung des Pentateuches. Über deren Entstehung gibt der sogenannte Brief des Aristeas einen ausführlichen Bericht. Der König Ptolemäus II. Philadelphus (283—247 vor Chr.) √ wurde durch seinen Bibliothekar Demetrius Phalereus veranlaßt, auch das Gesetz der Juden für seine Bibliothek ins Griechische übersetzen zu lassen. Auf seine Bitte schickte ihm der jüdische Hohepriester Eleasar 72 geeignete Männer, je 6 aus jedem Stamme, durch deren Arbeit das ganze in 72 Tagen vollendet wurde (Näheres s. unten Abschnitt VII). Die Geschichtlichkeit dieses Berichtes, der mit einer Menge anschaulichen Details ausgeschmückt ist, ist heutzutage allgemein aufgegeben. Es frägt sich nur, ob der romanhaften Ausschmückung nicht vielleicht eine historische Überlieferung zugrunde liegt, deren Kern etwa dies sein würde, daß die Übertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische durch Ptolemäus Philadelphus auf Anregung des Demetrius Phalereus veranstaltet worden ist[5]. An sich wäre dies wohl möglich. Denn bei dem gelehrten literarischen Eifer der Ptolemäer, speziell des Ptolemäus Philadelphus, wäre es allerdings denkbar, daß derselbe den

4) Der Name „Septuaginta" bezieht sich zunächst nur auf die Übersetzung des Pentateuches, ist aber dann auch auf die der anderen Bücher übertragen worden.

5) So z. B. *Valckenaer*, *De Aristobulo Judaeo p.* 49—58. Ostermann, *De Demetrii Phalerei vita etc.* II, 1857, S. 3—5 (dagegen Susemihl I, 138f.). Wellhausen in seiner Bearbeitung von Bleeks Einleitung in das Alte Testament (4. Aufl. 1878) S. 571 ff. Buhl, Kanon und Text des A. T.s 1891, S. 115 f. (dagegen Siegfried, Theol. Litztg. 1891, 518).

Wunsch hatte, auch das Gesetz der Juden seiner Bibliothek einzuverleiben[6]. Und man kann zugunsten dieser Auffassung auch anführen, daß der jüdische Philosoph Aristobul zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor eben das, was wir oben als den möglichen Kern der Überlieferung bezeichnet haben, erzählt, ohne dabei eine Kenntnis der romanhaften Ausschmückung des Aristeasbriefes zu verraten, was einigermaßen dafür zu sprechen scheint, daß er einer vom Aristeasbrief unabhängigen Tradition folgt[7]. Bedenklich ist aber namentlich, daß nach einer sehr glaubwürdigen Nachricht Demetrius Phalereus überhaupt nicht am Hofe des Ptolemäus Philadelphus gelebt hat, sondern von demselben schon gleich nach dem Tode des Ptolemäus Lagi aus Alexandria verbannt worden ist[8]. | Damit fällt doch auch der vermeintliche Kern der Tradition. Es bleibt also eine bloße Möglichkeit, daß die Septuagintaübersetzung des Pentateuches den literarischen Be-

---

6) Über die alexandrinischen Bibliotheken s. die bei Hübner, Bibliographie der class. Alterthumswissensch., 1889, S. 14f. verzeichnete Literatur. Dazu: Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 335ff. Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur 1. Thl. (5. Bearb. von Volkmann 1892) S. 555ff. Dziatzko, Art. „Bibliotheken" in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, *col.* 409ff. *Lögdberg*, Ueber die alexandrinischen Bibliotheken (*Eranos, Acta philologica Suecana vol.* III, *Upsala* 1898—1899, S. 162—192). *Leclercq*, Art. *„Alexandrie"* in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* I, 1, 1907, *col.* 1098—1182 (am Schluß eine reiche Bibliographie über die alexandrinischen Bibliotheken).

7) Die Stelle aus Aristobul ist mitgeteilt bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 1—2 (*ed. Gaisford*). Aristobul spricht hier davon, daß schon Plato die jüdische Gesetzgebung gekannt habe. Um dies als möglich darzutun, behauptet er, daß schon vor Demetrius Phalereus der wesentliche Inhalt derselben ins Griechische übertragen worden sei. Darauf fährt er dann fort: *Ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.* — In freier Weise ist diese Stelle wiedergegeben bei *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 148, wo aber durch Einschaltung eines *καὶ* vor *πραγματευσαμένου* sowohl der Eifer für die Sache als die eigentliche Veranstaltung der Übersetzung dem Demetrius zugeschrieben wird. Nestle (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1906, S. 287f.) hält dieses *καὶ* auch bei Clemens nicht für ursprünglich.

8) Der Gewährsmann ist der unter Ptolemäus III. und IV. lebende Hermippus Callimachius. S. die Stelle aus *Diogenes Laert.* V, 78 bei *Müller*, *Fragm. hist. graec.* III, 47; daselbst auch S. 48 die älteren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der Notiz; für dieselbe auch Susemihl I, 138f., über Hermippus überhaupt: Susemihl I, 492ff. — Über Demetrius Phalereus: Ostermann, *De Demetrii Phalerei vita, rebus gestis et scriptorum reliquiis*, *P.* I Hersfeld 1847, *P.* II Fulda 1857. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 135—143. Pauly-Wissowas Real-Enc. IV, 2817—2841 (Art. Demetrios Nr. 85).

strebungen des Ptolemäus Philadelphus ihre Entstehung verdankt. Wahrscheinlicher ist, daß sie durch die eigenen Bedürfnisse der Juden hervorgerufen wurde. Indem jüdische Männer, welchen die Erhaltung der Gesetzeskunde auch in der Diaspora am Herzen lag, die Beobachtung machten, daß die Kenntnis der heiligen Sprache mehr und mehr abnahm und die Juden in der Diaspora das Griechische als Muttersprache sich anneigneten, konnten sie dadurch sich wohl veranlaßt fühlen, das Gesetz ins Griechische zu übertragen, um seine Kenntnis auch unter den griechischen Juden zu erhalten. Diese Übersetzung ist zunächst wohl nur als Privatarbeit unternommen worden und hat erst allmählich auch offizielle Geltung erhalten. So dunkel aber der Ursprung der Übersetzung auch ist, so darf doch schon aus inneren Gründen (vgl. z. B. de Wettes Einl. ins A. T. § 53) als sicher angenommen werden, daß sie in Alexandria entstanden ist; und zwar noch im dritten Jahrhundert vor Chr.; denn der zur Zeit des Ptolemäus IV. (222—205) schreibende Hellenist Demetrius hat dieselbe sicher bereits benützt (s. darüber unten Abschnitt III).

Das bisher Gesagte gilt nur von der Übersetzung des Pentateuches. Nur auf sie bezieht sich auch die Aristeaslegende. Nachdem aber einmal die heilige Thora den griechischen Juden zugänglich gemacht war, empfand man allmählich auch das Bedürfnis, die übrigen heiligen Schriften in griechischer Sprache zu besitzen. Es folgten also Übersetzungen der Propheten und zuletzt auch solche der Hagiographen. Auch sie sind wohl vorwiegend in Ägypten entstanden. Da einige Hagiographen, wie das Buch Daniel und manche Psalmen, selbst erst in der Makkabäerzeit verfaßt sind, so können die griechischen Übersetzungen dieser jüngeren Hagiographen nicht früher als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. entstanden sein[9]. Es scheint aber, daß in der Tat um diese Zeit wenigstens die Hauptmasse der Hagiographen samt den Propheten bereits in griechischer Übersetzung vorgelegen hat. Denn der im J. 132 nach Ägypten gekommene Enkel des Jesus Sirach entschuldigt die Mangelhaftigkeit seiner Übersetzung damit, daß das hebräisch Gesagte nicht ganz dieselbe Bedeutung behalte, wenn es in eine andere Sprache übersetzt werde, wie es nicht nur bei seinem Werke, sondern auch beim Gesetz und den

9) Nur einen kleinen Beitrag zu der Frage nach der Entstehungszeit der griech. Übersetzung der einzelnen Bücher gibt: **Redpath**, *A Contribution towards settling the dates of the translation of the various books of the Septuagint* (*Journal of Theological Studies* VII, 1906, *p.* 606—615) [teilt auf Grund der verschiedenen Wiedergabe der Gottesnamen die Bücher der LXX in Gruppen].

Propheten und den übrigen Schriften der Fall sei (*Jesus Sirach. Prolog.: οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν | βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα*). Offenbar kennt er also auch schon eine Übersetzung der Propheten und der „übrigen Schriften". Die Septuagintaübersetzung der Chronik hat sicher dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. schreibenden Eupolemus bereits vorgelegen (s. unten Abschnitt III und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 119); die des Buches Hiob dem Historiker Aristeas, dessen Zeit allerdings nicht näher bekannt ist, der aber, da er von Alexander Polyhistor exzerpiert worden ist, spätestens in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. gelebt haben muß (s. unten Abschnitt III und Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 139)[10]. In der Sprache der LXX, nicht nur des Pentateuches, sondern auch der Propheten und Hagiographen, bewegen sich auch bereits die inschriftlich erhaltenen Fluchgebete von Rheneia, die wegen des Schriftcharakters nicht später als um 100 vor Chr. angesetzt werden können (s. über dieselben oben S. 57).

Daß alle diese Übersetzungen jüdischen Ursprungs sind, bedarf nach dem Gesagten keines Beweises mehr. Der Charakter der Übersetzung ist bei den verschiedenen Büchern sehr verschieden, bald ziemlich frei, bald unbeholfen wörtlich, vorwiegend das letztere. Eine genauere Untersuchung ist bis jetzt erst für einzelne Bücher angestellt worden. Sie ist dadurch besonders erschwert, daß oft erst der hebräische Text rekonstruiert werden muß, welcher den Übersetzern vorgelegen hat. Die Sprache aller dieser Arbeiten ist das vulgäre Griechisch, wie es in Ägypten gesprochen wurde, aber stark vom Hebräischen beeinflußt[11]. Zuweilen, namentlich in der Syntax, sind die Hebraismen so stark, daß ein gebildeter Grieche sie kaum verstanden haben wird. Aber auch in der Entwickelung der Wortbedeutung hat das Hebräische einen erheblichen Einfluß geübt. Nicht wenige griechische Worte, die einem hebräischen in dessen einer Bedeutung entsprechen,

---

10) Grätz will aus unzureichenden Gründen die Hiobübersetzung erst in das erste Jahrh. nach Chr. verlegen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 83—91).

11) Die vulgärgriechische Grundlage wird mit Recht von Deißmann betont, indem er jedoch den Einfluß des Hebräischen unterschätzt. S. Deißmann, Art. „Hellenistisches Griechisch" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VII, 627—639. Ders., Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Neue Jahrbb. f. das klass. Altertum 1903, S. 161—177).

werden dem ganzen Begriffsumfang des hebräischen Wortes gleichgesetzt, so daß ihnen Bedeutungen gegeben werden, die sie im Griechischen gar nicht haben (man denke nur an *δόξα, εἰρήνη* und andere). Inwieweit hier die Umgangssprache der griechischen Juden den Übersetzern bereits vorgearbeitet hat, läßt sich nicht kontrollieren. Vermutlich hat eine Wechselwirkung stattgefunden. Vieles, was die Übersetzer wagen, haben sie schon in der Umgangssprache vorgefunden. Mindestens ebenso stark wird aber auch die Rückwirkung gewesen sein, welche die in den allgemeinen Gebrauch übergegangene Übersetzung auf die Entwickelung des jüdischen Griechisch ausgeübt hat. Man wird sie ähnlich schätzen dürfen, wie die Bedeutung von Luthers Bibelübersetzung für die Entwickelung der deutschen Schriftsprache.

Die Übersetzungen, um die es sich handelt, sind nämlich nicht | nur zu einem Ganzen vereinigt, sondern auch allgemein von den Juden der Diaspora als ihr Bibeltext rezipiert worden. Schon die ältesten Hellenisten, Demetrius und Eupolemus, stützten sich bei ihren Bearbeitungen der biblischen Geschichte lediglich auf die Septuaginta; Philo setzt durchweg diese voraus, Josephus wenigstens vorwiegend. Für Philo ist der Septuagintatext des Pentateuches so sehr ein heiliger Text, daß er aus zufälligen Einzelheiten desselben argumentiert. Ja nicht nur im Privatgebrauch ist diese Übersetzung allgemein durchgedrungen, sondern auch beim Synagogengottesdienst wurde sie als heilige Schrift gebraucht (s. oben S. 140 ff.). In Alexandria hat man alljährlich auf der Insel Pharus, wo das Übersetzungswerk entstanden sein soll, in Erinnerung an „die alte, aber immer jung bleibende Wohltat“ Gottes ein Dankfest nach Art des Laubhüttenfestes gefeiert[12]. Aus den Händen der Juden ist sie dann in die der christlichen Gemeinde übergegangen und von dieser geradezu als der authentische Bibeltext angesehen worden. Eben der Umstand aber, daß die christliche Gemeinde sich dieser Übersetzung bemächtigt und aus ihr das polemische Rüstzeug auch im Kampf gegen die Juden entnommen hat, hat dazu mitgewirkt, die Septuaginta bei den Juden allmählich in Mißkredit zu bringen und neue jüdische Übersetzungen entstehen zu lassen; so vor allem die des Aquila, die

12) *Philo, Vita Mosis* II § 7, *Mang.* II, 140 *fin.*: *Διὸ καὶ μέχρι νῦν ἀνὰ πᾶν ἔτος ἑορτὴ καὶ πανήγυρις ἄγεται κατὰ τὴν Φάρον νῆσον, εἰς ἣν οὐκ Ἰουδαῖοι μόνον ἀλλὰ καὶ παμπληθεῖς ἕτεροι διαπλέουσι, τό τε χωρίον σεμνύνοντες, ἐν ᾧ πρῶτον τὸ τῆς ἑρμηνείας ἐξέλαμψε, καὶ παλαιᾶς ἕνεκα εὐεργεσίας ἀεὶ νεαζούσης εὐχαριστήσοντες τῷ θεῷ. Μετὰ δὲ τὰς εὐχὰς καὶ τὰς εὐχαριστίας οἱ μὲν πηξάμενοι σκηνὰς ἐπὶ τοῦ αἰγιαλοῦ, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς αἰγιαλίτιδος ψάμμου κατακλίναντες ἐν ὑπαίθρῳ μετ᾽ οἰκείων καὶ φίλων ἑστιῶνται.*

zur Zeit des Origenes bei den Juden in höherem Ansehen stand als die Septuaginta.

Der Text der Septuaginta ist uns nur durch die Überlieferung der christlichen Kirche erhalten. In der Geschichte desselben sind epochemachend die gelehrten Bemühungen des Origenes, die schließlich — nicht ohne Schuld des Origenes selbst — zu einer argen Verwirrung des Textes geführt haben. Origenes hat wegen der Unsicherheit des Septuagintatextes und wegen seiner starken Abweichungen vom hebräischen eine große Bibelausgabe veranstaltet, in welcher in sechs Kolumnen nebeneinander geschrieben waren: 1) der hebräische Text in hebräischer Schrift, 2) der hebräische Text in griechischer Schrift, 3) die Übersetzung des Aquila, 4) die des Symmachus, 5) die Septuaginta, 6) die Übersetzung des Theodotion, und zwar in dieser Reihenfolge (s. *Hieronymus*, *Comment. in Tit.* 3, 9 [*opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 734], *Epiphan. de mensuris et ponderibus* § 19, und die übrigen Zeugnisse bei *Field*, *Origenis hexaplorum quae supersunt*, *prolegom. p.* L). Es sollte damit eine sichere Grundlage geschaffen werden für die gelehrte theologische Exegese, namentlich auch für die gelehrte Polemik gegen die Juden, welche den Christen oft den Vorwurf machten, daß sie den wahren Bibeltext gar nicht kennten (s. über Motiv und Zweck seines Unternehmens *Origenes*, *comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14, *epist. ad African.* § 5). Da das Werk einen sechsfachen Bibeltext darbot, hieß es die Hexapla. Außerdem veranstaltete Origenes auch noch eine Ausgabe ohne die beiden hebräischen Kolumnen, welche die Tetrapla hieß (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 16). Andererseits sprach man auch von Octapla, da bei einigen Büchern des Alten Testamentes zu den genannten sechs Texten noch zwei anonyme griechische Übersetzungen hinzukamen (*Epiphan. de mensuris et ponderibus* § 19, *Euseb. Hist. eccl.* VI, 16; vgl. überh. über das ganze Werk die *Prolegomena* bei *Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2 Bde. *Oxonii* 1875, ferner den Art. von *Taylor* in *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Biography* III, 1882, *p.* 14—23. *Swete*, *Introduction to the Old Testament in Greek*, 1900, *p.* 59—86. *Ermoni*, Art. *Hexapla* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* III, 1903, *p.* 689—701, und die Einleitungen ins Alte Testament, z. B. De Wette-Schrader § 56, Bleek-Wellhausen § 282). — Das Verhängnisvolle war nun aber, daß Origenes sich nicht damit begnügt hat, den Septuagintatext neben die anderen zu stellen, sondern er hat zur Erleichterung des Gebrauches im Septuagintatexte selbst die Abweichungen vom hebräischen angemerkt, indem er a) diejenigen Worte oder Sätze oder Abschnitte, welche im Hebräischen fehlen, mit einem Obelus (dem Tilgungszeichen) versah, und b) diejenigen, welche im Hebräischen stehen, aber bei den Septuaginta fehlen, unter Hinzufügung eines Asteriscus aus den anderen Übersetzungen, zumeist aus Theodotion, einschaltete (s. seine eigene Bemerkung, *Comment. in Matth. tom.* XV *c.* 14 [*Lommatzsch* III, 357]: *καὶ τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ᾽ ἀστερίσκων προσεθήκαμεν.* *Hieronymus*, *praef. in vers. Paralipom.* [*ed. Vallarsi* IX, 1407 *sq.*]: *sed, quod majoris audaciae est, in editione Septuaginta Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus ante fuerant, et virgulis, quae ex superfluo videbantur apposita*). Auch bei ungenauen Übersetzungen der LXX verfuhr er oft in ähnlicher Weise, „indem er hinter der obelisierten Lesart der LXX die dem Hebräischen entsprechende Parallele einer anderen Version mit

Asteriscus hinzufügte" (Bleek-Wellhausen S. 586). Da nun dieser Text seit Eusebius (s. Field, Proleg. S. XCIX) aus der Hexapla besonders abgeschrieben und oft mit nachlässiger Behandlung der kritischen Zeichen verbreitet wurde, da ferner auch der vulgäre Septuagintatext (die *κοινὴ ἔκδοσις*) nach diesem hexaplarischen korrigiert wurde, so ist eine Masse solcher „hexaplarischer" Lesarten in den überlieferten Septuagintatext gekommen. Die Ausscheidung der hexaplarischen Zusätze ist daher eine Hauptaufgabe der Septuagintakritik, die wenigstens für die meisten Bücher des Alten Testaments noch annähernd erreichbar ist, da teils in einigen griechischen Handschriften, teils in der syrischen Übersetzung des hexaplarischen Septuagintatextes die kritischen Noten des Origenes für den größten Teil des Alten Testamentes noch erhalten sind (s. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 593, 588f.). Das einschlägige Material ist am vollständigsten gesammelt bei *Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, *sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, 2 Bde. *Oxonii* 1875. Seit Field ist das Material durch die Arbeiten von Pitra und E. Klostermann, durch die Funde von Morin und Mercati und sonstige Nachträge nicht unerheblich bereichert worden[13]. — Durch Ausscheiden der mit | dem Asterisk versehenen Stellen

---

13) *Pitra*, *Analecta sacra* III, 1883, *p.* 551—578. — Erich Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik 1895, S. 47—74. — *Morin*, *Anecdota Maredsolana* III, 1: *Hieronymi qui deperditi hactenus putabantur commentarioli in Psalmos*, 1895 (enthält eine Anzahl bisher unbekannter Notizen aus der Hexapla, zusammengestellt am Schluß von Morins Ausgabe *p.* 105—108, und von *Swete*, *The Expositor* 1895, *June p.* 424—434; aus einer Notiz des Hieronymus *p.* 12 geht hervor, daß das von ihm in der Bibliothek zu Caesarea benützte Exemplar das eigenhändige des Origenes war; das ungeheure Werk ist wohl niemals ganz abgeschrieben worden). — *Morin*, *Anecdota Maredsolana* III, 3: *Hieronymi tractatus in Psalmos quattuordecim* 1903 (hier einiges neue Material aus der Hexapla, nachgewiesen im *Index p.* 155—166). — *Mercati*, *D'un Palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi Esapli etc.* (*Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino vol.* XXXI, 1895/96, *p.* 655—676). Dazu: *Ceriani*, *Frammenti esaplari palinsesti dei salmi nel testo originale, scoperti dal dott. ab. G. Mercati* (*Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, *Rendiconti Serie* II, *vol.* XXIX, 1896, *p.* 406—408). Mercati hat in einem Palimpsest der Ambrosiana Bruchstücke der Hexapla zu den Psalmen gefunden. Nur die hebräische Kolumne fehlt. Die übrigen fünf stehen in der zu erwartenden Reihenfolge nebeneinander: 1) hebräisch in griechischer Schrift, 2) Aquila, 3) Symmachus, 4) Septuaginta, 5) Theodotion. Mercatis Fund ist von großer Bedeutung, da bisher nichts Derartiges bekannt war. Seine obengenannte Publikation enthält nur eine vorläufige Mitteilung; die verheißene Ausgabe ist bis jetzt (1909) noch nicht erschienen. Ceriani gibt als Probe Ps. 45, 1—4. Vgl. Nestle, Theolog. Litztg. 1896, 361. E. Klostermann, Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1896, S. 334—337. Der gesamte Wortschatz des von Mercati gefundenen Palimpsestes ist nach handschriftlichen Mitteilungen Mercatis aufgenommen in *Hatch and Redpath' Concordance to the Septuagint*, *Supplement fasc.* II, 1906. — *Taylor*, *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection including a fragment of the twenty-second psalm according to Origen's Hexapla*, *Cambridge* 1900 (Fragmente des Aquila, Symmachus und der LXX zu Ps. 22, 15—18 u.

aus dem hexaplarischen Septuagintatexte wird aber noch keineswegs der ursprüngliche Septuagintatext gewonnen. Die Handschriften variierten schon zur Zeit des Origenes sehr vielfach (s. *Origenes, comment. in Matth. tom.* XV, *c.* 14, *ed. Lommatzsch* III, 357). Origenes hat daraus sich selbst erst einen Septuagintatext hergestellt, und er hat in demselben manche Einzelheiten, die nicht durch Obelus oder Asterisk kenntlich gemacht werden konnten, stillschweigend nach dem Hebräischen geändert (Field S. LX ff.). Man erhält also durch jenes Verfahren zunächst nur die Rezension des Origenes.

Außer Origenes haben auch noch andere Männer sich in gelehrter Weise mit dem Septuagintatexte beschäftigt. Namentlich wissen wir noch von zwei Rezensionen, der des Hesychius und der des Lucianus, von welchen die erstere in Ägypten, die letztere von Antiochia bis Konstantinopel verbreitet war (*Hieronymus, praef. in vers. Paralipom. ed. Vallarsi* IX, 1405 *sq.*: *Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat*). Hesychius ist vielleicht identisch mit dem ägytischen Bischof dieses Namens, der in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 7). Über die Beschaffenheit seiner Rezension ist nichts Näheres bekannt. Lucianus ist der bekannte Presbyter von Antiochia, der ebenfalls in der Verfolgung des Maximinus 312 als Märtyrer starb (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 13, 2; IX, 6, 3). Seine Rezension war eine Emendation der Septuaginta nach dem Hebräischen, wohl mit Hülfe der anderen griechischen Übersetzungen (*Suidas, Lex. s. v.* *Λουκιανὸς ὁ μάρτυς· αὐτὸς ἁπάσας* [*scil.* *τὰς ἱερὰς βίβλους*] *ἀναλαβὼν ἐκ τῆς Ἑβραΐδος αὐτὰς ἐπανενεώσατο γλώττης, ἣν καὶ αὐτὴν ἠκριβωκὼς ἐς τὰ μάλιστα ἦν*). Vgl. über ihn Field, Proleg. Kap. IX, Harnack in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. XI, 654 ff.; über Hesychius und Lucianus auch die Einleitungen ins A. T., z. B. De Wette-Schrader, § 57, Bleek-Wellhausen § 283, und *Swete, Introduction to the O. T. in Greek p.* 78—86. — Nach den neueren Forschungen von Field und Lagarde (s. Theol. Literaturztg. 1876, 605) ist uns die Rezension des Lucianus noch in mehreren Handschriften erhalten. Hiernach hat Lagarde den Text teilweise herausgegeben (*Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars* I *graece edita, Gotting.* 1883; die Fortsetzung ist nicht erschienen). Vgl. über die Überlieferung des Luciantextes auch: Rahlfs, Septuaginta-Studien I, 1904[14].

Auch die Arbeiten des Hesychius und Lucianus haben zu weiteren Verwirrungen im Septuagintatexte geführt. Denn es ist nun nicht nur der

---

20—28; in allen drei Texten ist V. 20 der Gottesname *ΠΙΠΙ* geschrieben, vgl. Theol. Litztg. 1902, 142). — Über sonstige neuere Beiträge zur Hexapla s. Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 23.

14) Manche Lesarten dieser „lucianischen" Rezension finden sich schon bei Philo und Josephus und in den ältesten Tochterversionen der LXX (Mez, Die Bibel des Josephus, untersucht für Buch V—VII der Archäologie, 1895. Wendland, Philologus LVII, 1898, S. 283—287). Die Grundlage dieses Textes ist also weit älter als Lucian, und es ist keineswegs berechtigt, ihn in jeder Hinsicht hinter den Text derjenigen Handschriften zurückzustellen, welche durch überwiegendes Freisein von „hebraisierenden" Lesarten vor Lucian sich auszeichnen.

hexaplarische Text, sondern auch der des Hesychius und Lucianus mit dem Text der *κοινή* vermengt worden. Und da ohnehin dieser letztere schon zur Zeit des Origenes ein sehr unsicherer war, so ist keine Aussicht mehr auf eine sichere Rückgewinnung des ursprünglichen Septuagintatextes vorhanden. Immerhin ist, da wir die Hauptrezensionen noch kennen, ein sicheres Urteil darüber möglich, welche Handschriften von den Eigentümlichkeiten dieser Rezensionen relativ am freiesten sind, also den ursprünglichen Text relativ am reinsten darstellen. Ein wichtiges Hülfsmittel hierbei sind auch die alten lateinischen Texte und die orientalischen Tochterversionen, sowie die Zitate bei Philo und den älteren Kirchenvätern. Vgl. über die alten Übersetzungen: *Swete, Introduction to the Old Testament in Greek* 1900, *p.* 87—121, über die Grundsätze, nach welchen der ursprüngliche Septuagintatext zu ermitteln ist: ebendas. S. 478—497.

Unter denjenigen griechischen Handschriften, welche das ganze Alte Testament oder doch einen großen Teil desselben enthalten, gebührt in bezug auf Güte des Textes anerkanntermaßen dem *Vaticanus* 1209 der Preis. Der Text desselben ist angeblich von Mai publiziert worden (*Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice Vaticano*, 5 Bde., Rom 1857). Seine Ausgabe ist aber sehr unzuverlässig. Exakter ist die römische Prachtausgabe in Faksimile-Typendruck (*Bibliorum Sacrorum Graecus codex Vaticanus, edd. Vercellone et Cozza*, 6 Bde., Rom 1868—1881, Preis jedes Bandes 120 Mark; vgl. auch Theol. Litztg. 1882, 121). Dazu kam später die phototypische Reproduktion der ganzen Handschrift (*Novum Testamentum* etc. 1889, vgl. Gebhardt, Theol. Litztg. 1890, 393. *Vetus Testamentum juxta* LXX *interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano* 1209 *phototypice repraesentatum* 1890, vgl. Nestle, Theol. Litztg. 1895, 146, und die Beschreibung in Nestles Septuagintastudien II, Ulm, Progr. 1896). Nachdem diese teils verkauft, teils verbrannt war, hat die Verwaltung der vatikanischen Bibliothek eine zweite, technisch noch besser gelungene phototypische Ausgabe veranstaltet (*Bibliorum SS. Graecorum codex Vaticanus* 1209 *denuo phototypice expressus, Pars* II: *Testamentum Novum* 1904, *Pars* I: *Testamentum Vetus*, 3 Bde. 1905—1907, das Ganze in der Sammlung der *Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*, als *Vol.* IV). — Nächst dem Vaticanus ist der von Tischendorf im J. 1859 entdeckte *Sinaiticus* zu nennen, von welchem etwa die Hälfte des Alten Testamentes erhalten ist. Prachtausgabe: *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf*, 4 Bde., Petersburg 1862. Ein kleineres Stück derselben Handschrift hatte Tischendorf schon früher gefunden und unter dem Titel Friderico-Augustanus publiziert: *Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lips.* 1846. — Den dritten Rang unter diesen großen Bibelhandschriften nimmt der *Alexandrinus* ein, der bereits stark von hexaplarischen Lesarten infiziert ist. Er liegt der Grabeschen Septuagintaausgabe zugrunde. Den Text der Handschrift selbst gibt: *Vetus Testamentum Graecum e codice MS. Alexandrino, cura Henrici Herveii Baber*, 3 Bde., London 1812—1826. Eine Ausgabe in photolithographischer Nachbildung ist von der Verwaltung des Brit. Museums veranstaltet worden; hiervon erschien zuerst der das Neue Testament umfassende Teil (*Facsimile of the Codex Alexandrinus, New Testament and Clementine epistles, published by order of the trustees, London* 1879; vgl. Theol. Litztg. 1880, 230). Das Alte Testament erschien in 3 Bdn. 1881 ff. — Wichtige Handschriften, welche in mechanischer Nachbildung vorliegen, sind ferner: der *codex Marchalianus* der Propheten

(*Prophetarum codex Graecus Vaticanus* 2125 *heliotypice editus curante Josepho Cozza-Luzi, Romae* 1890) und der *codex Sarravianus* (*Codices graeci et latini photographice depicti duce G. N. du Rieu, Tom.* I, Leiden 1897). — Im übrigen vgl. über die Handschriften die Prolegomena zu den Ausgaben, besonders Holmes-Parsons und Tischendorf, ferner Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 10—16, und bes. *Swete, Introduction to the Old Test. in Greek p.* 122—170. Manches Material enthalten die Publikationen von Tischendorf (*Monumenta sacra inedita*) und Ceriani (*Monumenta sacra et profana*).

Über die zahlreichen Ausgaben der Septuaginta findet man die bibliographischen Nachweise bei: *Le Long, Bibliotheca sacra ed. Masch t.* II, 2, 1781, *p.* 262—304. *Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles* III, 673 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II, 1798, S. 279—322. Winer, Handbuch der Theol. Literatur I, 47f. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 242—252. Tischendorf, Prolegomena zu seiner Ausgabe. De Wette-Schrader, Einleitung in das A. T. § 58. Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 4—10. *Swete, Introduction p.* 171—194. — Sämtliche Ausgaben gehen auf folgende vier Hauptausgaben zurück: 1) Die complutensische Polyglotte, 6 Bde., *in Complutensi universitate* 1514—1517 (gibt im wesentlichen den Text Lucians). 2) Die *Aldina: Sacrae Scripturae Veteris Novaeque omnia,* Venedig 1518. 3) Die römische oder sixtinische Ausgabe: *Vetus Testamentum juxta Septuaginta ex auctoritate Sixti* V. *Pont. Max. editum, Romae* 1587. Der Text dieser Ausgabe ist unter den gedruckten Texten relativ der beste, da er sich vielfach, wenn auch keineswegs durchgängig, an den Vaticanus 1209 anschließt. Da die Mehrzahl der späteren Ausgaben diesen sixtinischen Text wiedergeben, so ist der gedruckte Vulgärtext ein verhältnismäßig guter. 4) Die Grabesche Ausgabe: *Septuaginta Interpretum t.* I—IV, *ed. Grabe, Oxonii* 1707—1720. Sie folgt vorwiegend dem Codex Alexandrinus. — Von den späteren Ausgaben ist die wichtigste: *Vetus Testamentum Graecum edd. Holmes et Parsons,* 5 Bde. *Oxonii* 1798—1827. Der Text ist aus der sixtinischen Ausgabe reproduziert, aber von einem ungemein reichen Material handschriftlicher Varianten begleitet. Wenn das Gebotene auch nicht ganz zuverlässig ist und durch seine Fülle mehr verwirrt als belehrt, so bleibt es doch das Verdienst dieser Ausgabe, zum erstenmale überhaupt das handschriftliche Material vorgeführt zu haben (vgl. Bleek-Wellhausen, Einl. in das A. T. S. 592f.). — Ebenfalls den sixtinischen Text, mit nur unwesentlichen Korrekturen, gibt die Handausgabe von Tischendorf, *Vetus Testamentum Graece juxta* LXX *interpretes* 2 Bde., *Lips.* 1850; 6. Ausg. 1880. 7. Ausg. 1887. Der sechsten und siebenten Ausgabe hat Nestle eine Kollation des Vaticanus und Sinaiticus, sowie des bereits von Tischendorf verglichenen Alexandrinus beigegeben, welche auch separat erschienen ist (*Veteris Testamenti Graeci codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati ab E. Nestle, Lips.* 1880. 2. Ausg. 1887). — Wertvoll ist die Handausgabe von *Swete, The Old Testament in Greek according to the Septuagint,* 3 *voll. Cambridge* 1887—1894. Sie gibt als Text den Wortlaut des Vaticanus und, wo dieser fehlt, den des Alexandrinus; unter dem Text die Varianten der wichtigsten anderen Handschriften. — Die reichste Materialsammlung verspricht die große Cambridger Ausgabe, von welcher zwei Lieferungen erschienen sind unter dem Titel: *The Old Testament in Greek, according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for*

the text of the Septuagint. Ed. by A. E. Brooke and N. McLean. Vol. I. *The Octateuch, Part* I. *Genesis. Part* II. *Exodus and Leviticus. Cambridge* 1906. 1909. Schon im Titel ist ausgedrückt, daß es sich hier nicht um den Versuch einer Textherstellung, sondern nur um eine Sammlung des Materiales handelt. Vgl. Theol. Litztg. 1906, 545, und Nestle, Septuagintastudien V, Maulbronn, Progr. 1907. — Ohne wissenschaftliche Bedeutung ist die von jüdischer Seite begonnene Ausgabe: Die griechischen Bibelversionen (Septuaginta und Hexapla) herausg., mit Anmerkungen und deutscher Übersetzung(!) versehen von Lanz-Liebenfels, Bd. I: Genesis, 1908 (= *Orbis Antiquitatum* herausg. von Altschüler und Lanz-Liebenfels *Pars* II, *tom.* I, *vol.* I). Über Lagardes Ausgabe der Rezension Lucians s. oben S. 431.

Die Literatur über die Septuaginta ist fast unabsehbar (vgl. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* III, 658 *sqq.* Rosenmüller, Handb. für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese II, 395 ff. De Wette-Schrader, Einl. in d. A. T. § 51 ff. Fritzsche in Herzogs RE. 2. Aufl. I, 280 ff. Nestle, ebendas. 3. Aufl. III, 20 f.). — Das Hauptwerk aus älterer Zeit ist: *Hody, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705. — Beachtenswert: *Joh. Gottlob Carpzov, Critica sacra Vet. Test., Lips.* 1728, *p.* 481—551. — Aus neuerer Zeit sind von zusammenfassenden Erörterungen etwa zu nennen: Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 465 ff. 534—556. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322 ff. — Gfrörer, Philo II, 8—18. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 1—72. — Fritzsche, Art. „Alexandrinische Übersetzung des A. T." in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. I, 280—290. — *Freudenthal, Are there traces of greek philosophy in the Septuagint?* (*Jewish Quarterly Review* II, 1890, *p.* 205—222) [verneint die Frage]. — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 109—150 (gute Übersicht). — Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, deutsch von Rothstein, 1894, S. 67—115. — Fürst, Spuren der palästinisch-jüdischen Schriftdeutung und Sagen in der Übersetzung der LXX (*Semitic Studies in memory of Al. Kohut,* Berlin 1897, S. 152—166). — Nestle, Artikel „Bibelübersetzungen" in Herzog-Hauck, Real-Enc. 3. Aufl. Bd. III, S. 2—24 (reich an bibliographischen Nachweisen). — *Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge* 1900. 2. *ed.* 1902 (umfassendste Orientierung über alle einschlägigen Materien). — Nestle, Art. *Septuagint* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 437—454. — Fell, Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das A. T. 1906, S. 128—160. — Die Einleitungen ins Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Hävernick, Keil u. a., besonders auch: De Wette, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kanon. und apokr. Bücher des A. T. 8. Aufl. bearb. von Schrader (1869) § 51—58. Bleek, Einleitung in das Alte Testament, 4. Aufl. besorgt von Wellhausen (1878) S. 571—598. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 436—439. — Zahlreich sind die Monographien über einzelne Bücher des A. T. Eine gute Auswahl verzeichnen Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 125; und *Swete, Introduction p.* 262—264; mehr, aber in undurchsichtiger Form: Nestle, in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 21.

2. Aquila und Theodotion.

Die Übersetzung der Septuaginta hat bei den griechischen Juden bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. unbestritten als heiliger Bibeltext gegolten. Die Zeit ihrer Herrschaft ist zugleich die Blütezeit des hellenistischen Judentums. Seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. befindet sich das letztere in einem zwar langsamen, aber stetigen Rückgange, der — abgesehen von den Schranken, welche dem Umsichgreifen des Judentums durch die staatliche Gesetzgebung gezogen wurden — namentlich durch das Zusammenwirken zweier Faktoren bedingt ist: durch das Er|starken des rabbinischen Judentums und durch das siegreiche Vordringen des Christentums. Ein bedeutsames Symptom in dieser Bewegung sind die neuen griechischen Bibelübersetzungen, welche den Zweck hatten, den griechisch redenden Juden einen genau an den sanktionierten hebräischen Text sich anschließenden Bibeltext in die Hand zu geben. Einerseits ist ja das Unternehmen dieser Übersetzungen ein Beweis von der noch vorhandenen Kraft und Bedeutung des hellenistischen Judentums. Andererseits aber zeigen sie, daß die hebräische Autorität jetzt in viel strengerem Sinne als bisher auch im Bereich des hellenistischen Judentums zur Geltung und Anerkennung gelangt. Die Juden in der Diaspora verzichten auf ihre eigene Kultur und stellen sich unter die Vormundschaft der Rabbinen. Zugleich sind jene Übersetzungen auch ein Denkstein in der Geschichte des Kampfes zwischen Judentum und Christentum. Sie sollen den Juden ein polemisches Rüstzeug in die Hand geben im Kampf gegen die christlichen Theologen, welche den sehr unsicheren Septuagintatext in ihrem Interesse ausbeuteten (vgl. bes. *Justin. Dial. c. Tryph. c.* 68 *s. fin.*; 71 und sonst).

Von den drei griechischen Bibelübersetzungen, welche Origenes in seiner Hexapla den Septuaginta an die Seite gestellt hat (Aquila, Symmachus und Theodotion, s. oben S. 429), kommen hier nur Aquila und Theodotion in Betracht; denn Symmachus war nach *Euseb. Hist. eccl.* VI, 17 Ebjonit, also Christ. Auch bei Theodotion ist es nicht sicher, ob er Jude war. Aquila dagegen wird einstimmig als solcher, und zwar als Proselyt bezeichnet.

Nach Irenäus, welcher den Aquila zuerst erwähnt, war er ein jüdischer Proselyt aus Pontus. Die Angabe in betreff der Heimat ist wegen der auffallenden Parallele mit Apgesch. 18, 2 einigermaßen verdächtig, obwohl Epiphanius noch genauer Sinope im Pontus als Heimat nennt. Sicher scheint dagegen — trotz

seiner gründlichen Kenntnis des Hebräischen —, daß Aquila Proselyt war. Denn er wird nicht nur von allen Kirchenvätern, sondern auch im jerusalemischen Talmud und überhaupt in der rabbinischen Literatur stets als solcher bezeichnet (עקילס הַגֵּר). Von den Fabeleien, die Epiphanius über ihn erzählt — er soll ein Verwandter (πενθερίδης) des Kaisers Hadrian gewesen und zuerst zum Christentum übergetreten, dann wegen seines Hanges zur Astrologie aus der christlichen Gemeinde ausgeschlossen und Jude geworden sein —, ist nur so viel glaubhaft, daß er zur Zeit Hadrians gelebt hat. Auch die rabbinische Tradition setzt ihn nämlich in die Zeit des R. Elieser, R. Josua und R. Akiba, also in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts nach Chr. — Seine | Übersetzung verfolgte den Zweck, den hebräischen Text möglichst genau nachzubilden, so daß er nicht nur eine Menge neuer kühner Wortbildungen wagte, um griechische Worte zu gewinnen, welche den hebräischen genau entsprächen, sondern selbst die hebräischen Partikeln in sklavischer Weise durch griechische Partikeln wiedergab, auch wenn deren Sinn dies gar nicht zuließ (Belege für beides bei Field u. a.). Das bekannteste Beispiel ist, daß er gleich im ersten Satze der Genesis die *Nota Accusativi* אֵת durch σύν wiedergab (σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν), worüber schon Hieronymus sich lustig gemacht hat. Man darf diese Beachtung des kleinsten Details vielleicht auf den Einfluß Akibas zurückführen, dessen Schüler Aquila gewesen sein soll. — Hieronymus erwähnt öfters eine *prima* und *secunda editio* des Aquila. Und die zahlreichen Stellen, an welchen zwei verschiedene Übersetzungen auf Aquila zurückgeführt werden (gesammelt bei Field), bestätigen, daß das Werk in zwei verschiedenen Bearbeitungen vorlag. — Wegen seines engen Anschlusses an den hebräischen Text wurde das Werk sogleich bei seinem Erscheinen durch die angesehensten rabbinischen Autoritäten, R. Elieser und R. Josua, gebilligt, und wurde bei den griechischen Juden bald beliebter als die LXX, wie schon Origenes bezeugt und noch Justinians Novella 146 indirekt bestätigt. Auch in der rabbinischen Literatur werden etwa ein Dutzend Stellen daraus zitiert. — Das Werk als Ganzes ist mit dem hellenistischen Judentum untergegangen. Was davon erhalten ist, verdanken wir zum größten Teil der Aufnahme desselben in die Hexapla des Origenes. Aus ihr sind uns zahlreiche Notizen über Aquilas Übersetzung erhalten teils durch Zitate bei Eusebius, Hieronymus und anderen Kirchenvätern, welche noch das Original der Hexapla in der Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea benützt haben (*Hieron. comment. in Tit.* 3, 9, *ed. Vallarsi* VII, 1, 734, *comment. in Psalm.* s. oben Anm. 13), teils durch Randbemerkungen

in den Handschriften des hexaplarischen Septuagintatextes. Größere Fragmente von Aquilas Psalmenübersetzung wird uns die Publikation von Mercatis Fund bringen (s. oben Anm. 13); ein kleines (*Gen.* 1, 1—5) enthalten die *Amherst Papyri*. Neben diesen aus christlicher Überlieferung stammenden Fragmenten sind aber seit 1897 auch Bruchstücke jüdischer Herkunft bekannt; unter den Handschriftenschätzen aus der Genisa der Synagoge zu Kairo (vgl. oben bei Sirach S. 217) haben sich auch Palimpsestblätter mit Bruchstücken Aquilas gefunden.

Irenaeus III, 21, 1 (griechisch bei *Eusebius H. E.* V, 8, 10): *ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν· „ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν", ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Ποντικός, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι.* — *Eusebius*, *Demonstr. erang.* VII, 1, 32 *ed. Gaisford* (*p.* 316 *ed. Paris.*): *προσήλυτος δὲ ὁ Ἀκύλας ἦν, οὐ φύσει Ἰουδαῖος.* — *Epiphanius*, *De mensuris et ponderibus* § 14—15.

Hieronymus, *Epist.* 57 *ad Pammachium c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* I, 316): *Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba sed etymologias quoque verborum transferre conatus est, jure projicitur a nobis. Quis enim pro frumento et vino et oleo possit vel legere vel intelligere χεῦμα, ὀπωρισμόν, στιλπνότητα, quod nos possumus dicere fusionum pomationem et splendentiam. Aut quia Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretatur et literas dicitque σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν, quod Graeca et Latina lingua omnino non recipit.* — Über die Genauigkeit und Zuverlässigkeit Aquilas urteilt Hieronymus im allgemeinen sehr günstig. S. *Epist.* 32 *ad Marcellam* (*Vallarsi* I, 152), *Comm. in Jesaj.* 49, 5—6 (*Vallarsi* IV, 564), *Comm. in Hoseam* 2, 16—17 (*Vallarsi* VI, 25), *Comm. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656). — Die Stellen des Hieronymus, in welchen er die *prima* und *secunda editio* Aquilas erwähnt, s. bei *Field*, *Origenis Hexapl. quae supersunt*, *proleg. p.* XXV *sq.*

Talmud jer. Megilla I, 11 *fol.* 71c: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר׳ אליעזר ולפני ר׳ יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יְפֵיפִיתָ מבני אדם, „Aquila der Proselyte übersetzte die Thora zur Zeit R. Eliesers und R. Josuas; und sie lobten ihn und sagten zu ihm: Du bist der Schönste unter den Menschenkindern" (Ps. 45, 3, mit Anspielung auf die Übersetzung der Thora ins Japhetische). — *jer. Kidduschin* I, 1 *fol.* 59a: תירגם עקילס הגר לפני ר׳ עקיבה „Aquila der Proselyte übersetzte zur Zeit R. Akibas etc." — *Hieronymus*, *Comment. in Jes.* 8, 11 ff. (*Vallarsi* IV, 122 *sq.*): *Akibas quem magistrum Aquilae proselyti autumant.* Vgl. oben Bd. II, S. 443. — Eine Sammlung der rabbinischen Stellen, an welchen die Übersetzung Aquilas zitiert wird, gibt bereits *Asarja de Rossi*, *Meor Enajim c.* 45; vgl. auch *Wolf*, *Biblioth. Hebraea* I, 958—960; III, 890—894; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 82 f.; am erschöpfendsten: *Anger*, *De Akila p.* 12—25; ferner: Krauss in der Festschrift zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders 1896, S. 148—163, Friedmann, Jahresbericht der israelitisch-theolog. Lehranstalt in Wien 1896, S. 44—46. — Der Name des Aquila ist in der rabbinischen Literatur oft in אונקלוס (Onkelos) entstellt; so z. B. auch an allen Stellen der *Tosephta*, s. Zuckermandels Ausgabe, Index *s. v.* אונקלס.

Origenes, epist. ad African. c. 2: *Ἀκύλας . . . . φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν· ᾧ μάλιστα εἰώθασιν οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι, ὡς πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ.* — In Justinians *Novella* 146 wird erwähnt, daß unter den Juden selbst Streit darüber sei, ob beim Synagogengottesdienst die heilige Schrift nur hebräisch oder hebräisch und griechisch vorzulesen sei. Justinian schreibt vor, daß letzteres nicht gehindert werden dürfe, und empfiehlt dafür als christlicher Kaiser in erster Linie den Gebrauch der Septuaginta, gestattet aber doch auch den Gebrauch der Übersetzung Aquilas (die also offenbar von den Juden bevorzugt wurde).

Die Fragmente sind am vollständigsten gesammelt bei *Field*, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* 2 Bde., *Oxonii* 1875. — Früher war das Hauptwerk: *Montfaucon*, *Hexaplorum Origenis quae supersunt*, 2 Bde., *Paris* 1713. — Eine bedeutende Bereicherung des Materiales brachten seit Fields Sammlung: 1) Die Entdeckung Mercatis (s. oben S. 430). — 2) Die Funde in der Genisa der Synagoge zu Kairo. a) Unter der Fragmentenmasse, welche Schechter aus dieser Schatzkammer nach Cambridge gebracht hat, haben sich drei Palimpsestblätter gefunden, deren obere Schrift hebräisch ist, deren untere Schrift aber in griechischen Majuskeln des 5. oder 6. Jahrhunderts den (oft freilich schwer lesbaren) Text von I *Reg.* 20, 7—17 und II *Reg.* 23, 11—27 enthält, offenbar in Aquilas Übersetzung. S. die Ausgabe von *Burkitt*, *Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge* 1897 (die Notiz von Burkitt in *The Jewish Quarterly Review vol.* X, 1898, *p.* 207—216, orientiert nur unvollständig). Vgl. über Burkitts Ausg. auch Cohn, *Jewish Quarterly Review* XI, 1899, *p.* 520—525. — b) Ebenfalls aus der Genisa von Kairo stammt das von Taylor herausgegebene Fragment der Hexapla zu Psalm 22, welches Aquilas Übersetzung von Ps. 22, 20—28 enthält (s. oben S. 430 f.). — c) Von erheblich größerem Umfang sind die Fragmente von Aquilas Psalmenübersetzung, welche in derselben Publikation Taylors (*Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests, Cambridge* 1900) mitgeteilt sind. Es sind drei Blätter, deren griechische Schrift mit derjenigen von Burkitts Fragmenten der Königsbücher verwandt ist. Sie enthalten Aquilas Übersetzung von Ps. 90, 17. Ps. 91, 1—16 (die letzten vier Verse defekt). Ps. 92, 1—10 (die ersten vier Verse defekt). Ps. 96, 7—13. Ps. 97, 1—12 (defekt). Ps. 98, 3. Ps. 102, 16—29. Ps. 103, 1—13 (defekt). Vgl. Theol. Litztg. 1902, 142. — 3) *The Amherst Papyri ed. by Grenfell and Hunt, P.* I, *London* 1900, enthalten u. a. einen Brief, auf dessen Rückseite von einer Hand aus der Zeit Konstantins der Text von *Gen.* 1, 1—5 nach LXX und Aquila geschrieben ist (*p.* 31). Der Anfang lautet: *ἐν κεφαλέῳ ἔκτισεν θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.*

Die Septuagintaübersetzung Koheleths erinnert so stark an Aquilas Art, daß man geneigt sein kann, sie geradezu für die Übersetzung Aquilas zu halten (so Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 65 Anm., nach ihm Grätz, Koheleth 1871, Aug. Klostermann, Theol. Stud. und Krit. 1885, S. 153 ff., *Mc Neile*, *An introduction to Ecclesiastes, Cambridge* 1904, vgl. Bertholets Anz. in der Theol. Litztg. 1905, 395). Andererseits weicht nicht selten die Übersetzung Aquilas, welche durch die hexaplarischen Notizen als solche bezeugt ist, von unserem Septuagintatexte ab; auch *Hieron. praef. in Ecclesiasten, opp. ed. Vallarsi* III, 1, 382 erwähnt beide Werke nebeneinander. Man müßte daher den einen Text als die *editio prima*, den andern als die *editio secunda* Aquilas betrachten (so Grätz und *Mc Neile*). Das ist

aber deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Übersetzungsweise in unserem Septuagintatexte doch oft eine ganz andere ist als diejenige Aquilas. Vermutlich ist also unser jetziger Text dadurch entstanden, daß eine ältere Übersetzung nachträglich stark nach Aquila emendiert worden ist (so Dillmann, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1892, S. 3—16. Erich Klostermann, *De libri Coheleth versione Alexandrina, Kiel* 1892). Noch einige Literatur bei Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 125 f.

Literatur: *Hody*, *De bibliorum textibus* (1705) *p.* 573—578. — *Montfaucon*, *Hexapl. Orig.*, *praelim. p.* 46—51. — *Joh. Gottlob Carpzov*, *Critica sacra Vet. Test.* 1728, *p.* 553—560. — *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 690—692. — *Anger*, *De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila, Graeco Veteris Testamenti interprete, Part.* I: *De Akila, Lips.* 1845. — *Field*, *Proleg. p.* XVI—XXVII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. II, 187 f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VII, 386—390. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 62—64. — Grätz, Gesch. der Juden IV, 2. Aufl. S. 437 ff. — Lagarde, Clementina (1865) S. 12 ff. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (1880) S. 43 ff. — *Taylor* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* III, 17 *sq.* (Art. *Hexapla*). — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 150—155. — Krauss, Akylas der Proselyt (Festschr. zum 80. Geburtstage M. Steinschneiders 1896, S. 148—163). — Friedmann, Onkelos und Akylas (Jahresber. der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien 1896) [will zeigen, daß ein von Akylas zu unterscheidender Onkelos existiert habe]. — Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. 3. Aufl. III, 22 f. — *Swete*, *Introduction to the Old Test. in Greek* 1900, *p.* 31—42. — *Burkitt* und *Ginzberg* in *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 34—38 (Art. *Aquila*). — Die Einleitungen ins Alte Testament von Eichhorn (4. Aufl.) I, 521—531, Bertholdt II, 534—537, Herbst I, 155—157, Keil (3. Aufl.) S. 557 f., De Wette-Schrader § 55, Bleek-Wellhausen § 281.

Ob Theodotion hier überhaupt zu nennen ist, kann fraglich erscheinen, da Hieronymus ihn in der Regel wie den Symmachus als Ebjoniten bezeichnet. Allein Hieronymus selbst nennt ihn anderwärts auch einen Juden und gibt an einer Stelle, wo er sich am genauesten ausdrückt, ersteres nur als Meinung Einiger an. Die andere Meinung, daß Theodotion Jude, und zwar jüdischer Proselyt | war, ist bezeugt durch Irenäus und auch durch Epiphanius, auf dessen Fabeleien (Theodotion soll zuerst Marcionit gewesen und dann zum Judentum übergetreten sein) freilich nicht viel zu geben ist. — Nach Irenäus stammte Theodotion aus Ephesus. Epiphanius läßt ihn als Marcioniten aus dem Pontus stammen. — Hinsichtlich seines Zeitalters schenkt man in der Regel dem Epiphanius Glauben, der ihn unter Commodus (180—192 n. Chr.) setzt. Aber die Angaben des Epiphanius verdienen hier sehr wenig Glauben. Und man darf durch den Umstand, daß Origenes in seiner Hexapla den Theodotion an die letzte Stelle gesetzt hat, sich nicht zu der Meinung verleiten lassen, als ob er der jüngste

dieser Bibelübersetzer gewesen sei[15]. Jedenfalls ist er älter als Irenäus; vermutlich aber auch älter als Aquila, da Irenäus ihn vor Aquila nennt, und diese Ansetzung durch andere Gründe eher unterstützt als erschüttert wird. — Das Werk Theodotions verfolgt im allgemeinen denselben Zweck wie Aquila: eine Übersetzung zu schaffen, welche den rezipierten hebräischen Text genauer wiedergibt als die LXX. Theodotion legt aber dabei die LXX zugrunde und korrigiert diese nach dem Hebräischen, so daß sich seine Arbeit nur als eine durchgreifende Revision der LXX darstellt, welche mit diesen doch noch sehr stark übereinstimmt. Eine Eigentümlichkeit seiner Arbeit ist, daß er noch häufiger als Aquila und Symmachus hebräische Worte unübersetzt in griechischer Transkription beibehält (ein Verzeichnis aller bekannten Fälle gibt Field, Proleg. S. XL *sq.*). — Über den Gebrauch dieser Übersetzung bei den Juden haben wir keine Zeugnisse. Erhalten ist uns davon die Übersetzung Daniels vollständig, da diese von der christlichen Kirche rezipiert wurde und daher in den Septuagintahandschriften die ursprüngliche Septuagintaübersetzung Daniels verdrängt hat (letztere ist nur noch in einer Handschrift, einem *cod. Chisianus*, erhalten)[16]. Im übrigen sind uns von Theodotion zahlreiche Fragmente in derselben Weise wie von Aquila erhalten. Auch für ihn wird die Publikation von Mercatis Fund (s. oben S. 430) neues Material bringen. |

Hieronymus, *De viris illustr. c.* 54 (*Vallarsi* II, 893): *Aquilae scilicet Pontici proselyti et Theodotionis Hebionei et Symmachi ejusdem dogmatis.* — *Idem*, *Comment. in Habak.* 3, 11—13 (*Vallarsi* VI, 656): *Theodotio autem vere quasi pauper et Ebionita sed et Symmachus ejusdem dogmatis pauperem sensum secuti Judaice transtulerunt .... Isti Semichristiani Judaice transtulerunt, et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus.* — *Idem*, *praef. in vers. Iob* (*Vall.* IX, 1100): *Judaeus Aquila, Symmachus et Theodotio judaizantes haeretici.* — Anderwärts nennt aber Hieronymus den Theodotion einfach einen Juden, s. *Epist.* 112 *ad Augustin. c.* 19 (*Vallarsi* I, 752): *hominis Judaei atque blasphemi.* — Am genauesten äußert sich Hieronymus in der *praef. comment. in Daniel.* (*Vall.* V, 619 *sq.*): *Illud quoque lectorem admoneo, Danielem non juxta* LXX *interpretes sed juxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est.*

15) Die Anordnung in der Hexapla ist lediglich durch sachliche Gesichtspunkte bedingt. Origenes gibt zuerst den hebräischen Text, dann Aquila und Symmachus, weil diese sich am engsten an den hebräischen Text anschließen, darauf die LXX und neben ihnen den Theodotion, weil seine Arbeit eigentlich nur eine Revision der LXX ist.

16) In Theodotions Bearbeitung des Daniel sind auch die apokryphischen Zusätze beibehalten. Hieraus hat Hieronymus dieselben übersetzt (s. *Opp. ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399).

Irenaeus III, 21, 1 (= *Euseb. H. E.* V, 8, 10); s. die Stelle oben S. 437. — *Epiphanius*, *De mensuris et ponderibus* § 17—18.

Für die Chronologie ist zunächst entscheidend, daß Theodotion jedenfalls älter ist als Irenäus. Dieser nennt ihn nicht nur ausdrücklich, sondern benützt auch bereits seine Übersetzung Daniels (s. Zahn, Art. „Irenäus" in Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. IX, 403). — Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu Theodotion ist zweifelhaft. Der Text des großen Stückes, welches er *Dial. c. Tryph. c.* 31 aus *Daniel* 7 zitiert, stimmt zwar in manchen Einzelheiten mit Theodotion gegen den Septuagintatext des *cod. Chisianus*; es überwiegt aber die Übereinstimmung mit letzterem. S. Credner, Beiträge zur Einl. in die biblischen Schriften Bd. II (1838) S. 253—274. *Swete*, *Introduction to the O. T. p.* 417—424 (*p.* 422: *Justin's O. T. text is a mixed one*). — Im Hirten des Hermas *Vis.* IV, 2, 4 wird dagegen *Daniel* 6, 23 (*al.* 22) in freier Weise verwendet in einer Form, welche auffallend mit Theodotion gegen LXX übereinstimmt (s. Hort in *Johns Hopkins University Circular, December* 1884, und hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 146). — Schlatter (Gesch. Israels 2. Aufl. S. 294) nimmt auch bei Clemens Romanus und Barnabas eine Benützung des Theodotion an. — Kaum zu bezweifeln ist die Benützung Theodotions im griech. apokr. Buch Baruch *c.* 1—2 (s. *André*, *Les apocryphes de l'Ancien Testament* 1903, *p.* 251 *sq.*, und meine Anz. in der Theol. Litztg. 1904, 255 f.; über die Zeit Baruchs unten II, 5). — Manche Berührungen mit Theodotion finden sich auch schon im Neuen Testamente. Auf dieselbe Danielstelle, welche von Hermas *Vis.* IV, 2, 4 verwendet wird, wird auch im Hebräerbrief 11, 33 in einer mit Theodotion gegen LXX übereinstimmenden Form angespielt (worauf Overbeck, Theol. Litztg. 1885, 341 aufmerksam gemacht hat). — In der Apokalypse Johannis werden öfters Sätze und Redewendungen aus Daniel verwendet in einer Form, welche eher an Theodotion als an die LXX anklingt (9, 20; 10, 5; 13, 7; 20, 4). Vgl. Salmon, *Introduction to the study of the books of the New Testament*, 1885, *p.* 654—668. Hiernach Harnack, Theol. Litztg. 1885, 267. Ferner die Untersuchungen über die Apokalypse von Spitta 1889 und P. Schmidt 1891, welche auch auf die alttestamentl. Zitate eingehen (s. das Referat von Holtzmann, Theol. Litztg. 1891, 396). Am gründlichsten: Bludau, Die Apokalypse und Theodotions Danielübersetzung (Theol. Quartalschrift 1897, S. 1—26). — Am auffallendsten ist die Übereinstimmung mit Theodotion an folgenden zwei Stellen des N. T.: 1) I *Kor.* 15, 54: *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος* = *Jesaia* 25, 8, in genauer Übereinstimmung mit Theodotion und starker Abweichung von LXX (*κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας*). Vgl. dazu *Kautzsch*, *De Vet. Test. locis a Paulo apostolo allegatis* 1869, *p.* 104. Böhl, Die alttestam. Citate im N. T. 1878, S. 228 f. Steck, Der Galaterbrief 1888, S. 216—223. Vollmer, Die alttestam. Citate bei Paulus 1895, S. 24 f. — 2) *Ev. Joh.* 19, 37: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* = *Sacharja* 12, 10, ähnlich *Apoc. Joh.* 1, 7, richtig nach dem Grund|text. Die LXX haben *ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*, indem sie statt דקרו gelesen haben רקדו (wie schon Hieronymus in seinem Kommentar zu Sacharja 12, 10 *opp. ed. Vallarsi* VI, 903 bemerkt hat). Das richtige *ἐξεκέντησαν* findet sich auch bei *Justin. apol.* I, 52 *fin. Dial. c. Tryph. c.* 14 *fin.* (an ersterer Stelle in umfassenderer Anführung der Sacharjastelle, so daß es nicht aus *Ev. Joh.* 19, 37 entnommen sein kann). Es klingt an bei *Barnab.* 7, 9 (*κατακεντήσαντες*). Eben dieses *ἐξεκέντησαν* haben aber auch Theodotion und Aquila. Vgl. zu der Stelle überhaupt: Credner, Beiträge zur

Einleitung in die bibl. Schriften II, 293—296. Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus 1848, S. 200—204. Hilgenfeld, Die Evangelien Justins 1850, S. 49f. Böhl, Die alttestam. Citate im N. T. S. 110—112. Resch, Ausserkanon. Paralleltexte 4. Heft, 1896, S. 184f. — Zu den Spuren im Neuen Testamente kommen auch Spuren bei Josephus (Mez, Die Bibel des Josephus 1895, S. 83f.). — Dieses ganze Material läßt nur zwei Erklärungen zu: entweder Theodotion selbst ist älter als die Apostel oder es hat einen „Theodotion" vor Theodotion gegeben, d. h. eine Revision der LXX in ähnlichem Sinne, die dann von Theodotion weitergeführt worden ist (für letzteres z. B. Mez und Bludau). Auch wenn letztere Annahme vielleicht vorzuziehen ist, weil „Theodotianisches" im N. T. nur sporadisch auftritt, so wird doch Theodotion vor Aquila zu setzen sein: 1) weil Irenäus ihn vor Aquila nennt, 2) weil ein Werk wie das seinige nach der Rezeption Aquilas durch die griechischen Juden ziemlich überflüssig gewesen wäre. Es bildet die erste Etappe auf dem Wege zur Herstellung einer genau dem Hebräischen entsprechenden griechischen Bibelübersetzung. Auch sein Verschwinden aus der jüdischen Tradition erklärt sich unter jener Voraussetzung am einfachsten.

Über das Verhältnis Theodotions zu den Septuaginta sagt Hieronymus, *comment. in Ecclesiasten* 2 (*Vallarsi* III, 396): *Septuaginta vero et Theodotio sicut in pluribus locis ita et in hoc quoque concordant* (nämlich gegen Aquila und Symmachus).

Die Rezeption von Theodotions Danielbearbeitung an Stelle der LXX durch die christliche Kirche ist durch Hieronymus wiederholt bezeugt, s. *contra Rufin.* II, 33 (*Vallarsi* II, 527); *praef. comment. in Daniel.* (*Vallarsi* V, 619 *sq.*); *praef. in version. Daniel.* (*Vallarsi* IX, 1361 *sq.*). Ein Hauptgrund für die Verwerfung der Septuaginta war wohl deren falsche Wiedergabe der wichtigen Stelle über die Jahrwochen (so Behrmann, Das Buch Daniel 1894; Kamphausen, Theol. Litztg. 1895, 358; Bludau, Die alex. Uebersetzung des B. Daniel 1897, S. 24).

Literatur: *Hody*, *De bibliorum textibus* (1705) *p.* 579—585. — *Montfaucon*, *Hexapl. Orig.*, *praelim. p.* 56—57. — *Joh. Gottlob Carpzov*, *Critica sacra Vet. Test.* 1728, *p.* 560—566. — *Fabricius*, *Bibliotheca graec. ed. Harles* III, 692—695. — *Field*, *Orig. Hexapl.*, *proleg. p.* XXXVIII—XLII. — Arnold, Art. „Bibelübersetzungen" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. II, 188. — Fürst im Literaturbl. des Orients 1848, 793. — Credner a. a. O. — Zahn a. a. O. — *Supernatural Religion* (*complete edition* 1879) II, 210 *sq.* — *Taylor* in *Smith and Wace' Dictionary of Christian Biography* III, 22 (Art. *Hexapla*). — Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 155—157. — *Swete*, *Introduction to the Old Test. in Greek p.* 42—49. — Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 294. — Die Einleitungen ins Alte Testament von Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Keil, De Wette-Schrader, Bleek-Wellhausen u. a. — Ältere Literatur auch bei *Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 420—422. |

II. Bearbeitung und Ergänzung der biblischen Literatur.

Die Arbeit Aquilas und ihre günstige Aufnahme von Seite der griechischen Juden beweist, daß auch das hellenistische Judentum etwa seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. sich streng an den

Text und Kanon der Palästinenser gehalten hat. Bestätigt wird dies durch die Äußerungen des Origenes in seinem Briefe an Julius Africanus. Er spricht hier von allen Bestandteilen des alttestamentlichen Kanons, welche im Hebräischen fehlen, speziell von den Zusätzen zu Daniel und Esther und von den Büchern Tobit und Judith in einer Weise, als ob diese niemals zum jüdischen Kanon gehört hätten. Er betrachtet sie als ausschließliches Besitztum der Christen und sagt schlechtweg, daß die Juden sie verwerfen, ohne dabei zwischen hebräischen und griechischen Juden zu unterscheiden (*epist. ad African. c.* 2—3 und 13). Damals also war der Kanon der Palästinenser auch bei den Juden der Diaspora zu unbedingter Geltung gelangt. In früherer Zeit ist dies anders gewesen. Zwar haben die Juden der Diaspora im großen und ganzen stets dieselben heiligen Schriften gehabt wie die Palästinenser. Aber in Palästina gewann etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr. der Kanon eine feste Gestalt. Spätere Schriften, selbst wenn sie unter dem Namen heiliger Autoritäten auftraten und Beifall fanden, sind nicht mehr demselben einverleibt worden. Bei den hellenistischen Juden dagegen blieben die Grenzen noch ein paar Jahrhunderte lang fließend. Eine ganze Anzahl von Schriften, deren Entstehung in die letzten zwei Jahrhunderte vor Chr. oder auch ins erste Jahrh. nach Chr. fällt, sind von ihnen noch mit der Sammlung heiliger Schriften vereinigt worden, darunter auch solche, die, ursprünglich hebräisch geschrieben und in Palästina entstanden, erst durch Übersetzung ins Griechische ein Besitztum des hellenistischen Judentums geworden sind. Wir haben für diese Tatsache allerdings kein direktes Zeugnis. Aber der Umstand, daß der christliche Bibelkanon A. T.s von Anfang an einen weiteren und schwankenderen Umfang gehabt hat, als der hebräische, läßt sich doch nur daraus erklären, daß die christliche Gemeinde den Kanon eben in dieser Gestalt aus den Händen des hellenistischen Judentums empfangen hat. Letzteres hatte also zur Zeit der Gründung der christlichen Gemeinde in seiner Sammlung heiliger Schriften auch diejenigen Bücher, die man in der protestantischen Kirche nach dem Vorgang des Hieronymus als „apokryphische" zu bezeichnen pflegt, weil sie im hebräi|schen Kanon fehlen. Nur ist dabei nie zu vergessen, daß eine feste Grenze überhaupt nicht existierte.

Mit dieser länger festgehaltenen Freiheit in der Behandlung des Kanons hängt nun zusammen, daß die hellenistischen Juden sich auch länger als die Palästinenser ein freies Verfahren mit den einzelnen Schriften erlaubten. In derselben Weise, in der es früher auch im Bereich der palästinensischen

Literatur geschehen war, hat das hellenistische Judentum auch in unserer Periode noch einzelne, in Palästina bereits kanonisierte Schriften in freier Weise bearbeitet und durch Zusätze bereichert. Diese Bearbeitung hat in der Regel dieselben Motive und Zwecke, wie die legendarische Ausschmückung der älteren heiligen Geschichte. Der Unterschied ist nur der, daß man bei den bereits kanonisierten Schriften die Legende neben den Schrifttext stellte, während man bei den noch nicht kanonisch gewordenen Schriften in den Text selbst einzugreifen sich erlaubte.

Die Mehrzahl derjenigen Schriften, welche von den hellenistischen Juden noch in die Sammlung heiliger Schriften aufgenommen wurden, macht ursprünglich gar nicht den Anspruch darauf, als solche zu gelten, und ist daher von uns an anderen Orten behandelt. Wir stellen hier nur zusammen: 1) die Bearbeitungen und Ergänzungen solcher Schriften, die in Palästina in älterer Fassung kanonisch geworden sind (Esra, Esther, Daniel, Gebet Manasses [Zusatz zu II Chron. 33]), und 2) einige Schriften, die von vornherein als heilige Schriften gelten wollen und als solche in die hellenistische Bibelsammlung gekommen sind (Baruch, Brief Jeremiae).

1. Der griechische Esra.

Von dem Buch Esra des hebräischen Kanons existiert außer einer griechischen Übersetzung auch eine freie griechische Bearbeitung, die sich von dem kanonischen Esra teils durch Umstellungen, teils durch Einschaltungen unterscheidet. Das genauere Verwandtschaftsverhältnis erhellt aus folgender Übersicht über die Komposition des griechischen Esra:

c. 1 = II *Chron.* 35—36: Restauration des Tempelkultus unter Josia (639—609), und Geschichte der Nachfolger Josias bis zur Zerstörung des Tempels (586).

c. 2, 1—14 = *Esra* 1: Cyrus erlaubt im ersten Jahre seiner Regierung (537) die Rückkehr der Exulanten und gibt die Tempelgefäße heraus. |

c. 2, 15—25 = *Esra* 4, 7—24: Infolge einer Anklage gegen die Juden verbietet Artaxerxes (465—425) den Weiterbau (des Tempels und) der Mauern Jerusalems.

c. 3—5, 6: selbständig: Serubabel erwirbt sich die Gunst des Darius (521—485) und erhält von ihm die Erlaubnis zur Zurückführung der Exulanten.

c. 5, 7—70 = *Esra* 2, 1—4, 5: Verzeichnis der mit Serubabel

Zurückgekehrten, Wirksamkeit Serubabels, und Unterbrechung des Tempelbaues zur Zeit des Cyrus (536—529) bis zum zweiten Jahre des Darius (520).

c. 6—7 = *Esra* 5—6: Wiederaufnahme und Vollendung des Tempelbaues im sechsten Jahre des Darius (516).

c. 8—9, 36 = *Esra* 7—10: Rückkehr Esras mit einem Zug Exulanten im siebenten Jahre des Artaxerxes (458); Beginn der Wirksamkeit Esras.

c. 9, 37—55 = *Nehem.* 7, 73—8, 13: Esra liest das Gesetz vor.

Die griechische Bearbeitung unterscheidet sich demnach von dem kanonischen Esra in folgenden Punkten: 1) Das Stück *c.* 4, 7—24 des kanonischen Esra ist an eine frühere Stelle gerückt. 2) Das Stück *c.* 3—5, 6 des griechischen Esra ist aus einer unbekannten Quelle eingeschaltet. 3) II *Chron.* 35—36 ist vorausgeschickt. 4) *Nehem.* 7, 73—8, 13 ist am Schluß hinzugefügt. Durch die beiden erstgenannten Operationen ist nun die Verwirrung, an welcher teilweise schon der kanonische Esra leidet, noch um ein Erhebliches gesteigert. Schon im kanonischen Esra steht nämlich das Stück *c.* 4, 6—23 an unrechter Stelle. Es gehört in eine viel spätere Zeit und handelt nicht von Unterbrechung des Tempelbaues, sondern von Unterbrechung des Baues der Mauern[17]. Der Redaktor des griechischen Esra hat es zwar aus seiner falschen Umgebung befreit, aber nur, um es an eine womöglich noch verkehrtere Stelle zu setzen, indem er sich zugleich die Freiheit nahm, die Unterbrechung des Tempelbaues ergänzend hinzuzufügen. Aber damit nicht zufrieden, hat er auch noch das Stück *c.* 3—5, 6 eingeschaltet, welches uns in die Zeit des Darius versetzt, während dann später (5, 7—70) wieder von der Zeit des Cyrus die Rede ist. So geht denn die Geschichte gerade rückwärts: zuerst (2, 15—25) Artaxerxes, dann (3—5, 6) Darius, endlich (5, 7—70) Cyrus. Und es wird in dem letztgenannten Stücke ganz unbefangen erzählt, | wie Serubabel mit den Exulanten bereits unter Cyrus zurückkehrte (vgl. 5, 8. 67—70), nachdem zuvor ausführlich berichtet war, daß Serubabel durch besondere Gunst des Darius die Erlaubnis zur Rückkehr erhielt. — In betreff der Quellen, welche unserem Kompilator vorgelegen haben, ist nur noch zweierlei zu bemerken: 1) Der kanonische Esra hat ihm nicht, wie ich nach Keil, Einl. 3. Aufl. S. 704 f., früher angenommen habe, in der Übersetzung der Septuaginta, sondern im he-

17) Über den wirklichen Verlauf der Dinge s. bes. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, 1896.

bräisch-aramäischen Originale vorgelegen (so Fritzsche und die meisten, bes. auch Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 23—29). 2) Das Stück *c.* 3—5, 6 rührt sicher nicht von dem Bearbeiter her, da es mit der übrigen Erzählung im direktesten Widerspruch steht. Es scheint griechisches Original, nicht Übersetzung aus dem Hebräischen zu sein. — Der Zweck der ganzen Kompilation ist schon von Berthold (Einl. III, 1011) im wesentlichen richtig so formuliert worden: „Er wollte eine Geschichte des Tempels von der letzten Epoche des legalen Kultus an bis zur Wiederaufbauung desselben und zur Wiedereinrichtung des vorgeschriebenen Gottesdienstes darinnen aus älteren Werken zusammensetzen". Augenscheinlich wollte er aber aus Nehemia noch mehr mitteilen. Denn der abrupte Schluß kann unmöglich beabsichtigt sein. — Bezüglich des Alters läßt sich nur sagen, daß das Buch bereits von Josephus benützt wird (*Antt.* XI, 1—5).

Eine wesentlich andere Beurteilung des Buches ist mit großer Entschiedenheit geltend gemacht worden von *Howorth*, *The real character and the importance of the first book of Esdras* (*The Academy* 1893, *January-June p.* 13, 60, 106, 174, 326, 524). Er hält den apokryphischen Esra für den ursprünglichen Septuagintatext, der auch gegenüber dem kanonischen (hebräisch-aramäischen) Esra eine ältere und bessere Form des Buches darstelle; die griechische Übersetzung des kanonischen Esra sei die Arbeit Theodotions. In verschiedenen eingehenderen Erörterungen hat Howorth diese Auffassung festgehalten. S. *Howorth*, *A criticisme of the sources and the relative importance and value of the canonical book of Ezra and the apocryphal book known as Esdras I* (*Transactions of the ninth international Congress of Orientalists, held in London* 1892, *vol.* II, *London* 1893, *p.* 68—85). Ders., *Some unconventional views on the text of the Bible.* I: *The apocryphal Book Esdras A and the Septuagint* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology vol.* XXIII, 1901, *p.* 147—159). II: *The chronology and order of events in Esdras A, compared with and preferred to those in the canonical Ezra* (*ibid. p.* 305—330). Ders., III: *The Hexapla and Tetrapla of Origen and the light they throw on the books of Esdras A and B* (*Proceedings* etc. XXIV, 1902, *p.* 147—172) Ders., IV: *The Septuaginta Text of Nehemiah* (*Proceedings* etc. XXIV, 1902, *p.* 332—340. XXV, 1903, *p.* 15—22, 90—98). Ders., V: *The genealogies and lists in Nehemiah* (*Proceedings* etc. XXVI, 1904, *p.* 25—31, 63—69, 94—100). Ders., VI: *Chronicles* (*Proceedings* etc. XXVII, 1905, *p.* 267—278). Ders., VII: *Daniel and Chronicles* (*Proceedings* etc. XXIX, 1907, *p.* 31 ff.) [nimmt hier seine Ansicht in betreff Theodotions zurück und setzt an dessen Stelle den Symmachus]. — Das Berechtigte an Howorths Aufstellungen ist, daß der apokryphische Esra zuweilen bessere Lesarten gibt, als der hebräisch-aramäische Text unseres kanonischen Esra, so daß dieser nach jenem emendiert werden kann (so z. B. auch Bertholet, André, Rießler, Torrey). Auch darin ist ihm wohl zuzustimmen, daß der „apokryphische" Esra älter ist als die griechische Übersetzung des kanonischen (so auch Torrey; dafür spricht namentlich die Benützung des ersteren durch Josephus). In der Komposition des Ganzen aber kann unmöglich, nach der oben gegebenen Darstellung des

Sachverhalts, dem apokryphischen Esra der Vorzug vor dem kanonischen gegeben werden, denn wenn schon letzterer an Unordnung leidet, so gilt dies von ersterem in noch höherem Maße. S. gegen Howorth: Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode (deutsche Übersetzung von Basedow 1895), S. 16. 124 ff. *Girdlestone*, *Proceedings* etc. XXIV, 1902, *p.* 14—16, und die unten genannte Arbeit von Fischer.

Anders als es oben dargestellt ist, stellen sich auch Volz und Bertholet die Entstehung des Esra apokr. vor, indem sie ihn nicht als das Werk eines Bearbeiters ansehen, sondern eine allmähliche Entstehung annehmen. Auch Torrey weicht sowohl von Howorth als von der oben vorgetragenen Ansicht ab, indem er annimmt, daß beide Formen (Esra apokr. und kanon. Esra) auf dem Wege eines komplizierten Prozesses aus einem gemeinsamen Originale erwachsen seien. Den kanonischen Esra setzt er erst in den Anfang des zweiten Jahrh. nach Chr. Ich glaube nicht, daß diese Hypothesen sich zu einiger Evidenz erheben lassen. Obwohl schon im kanonischen Esra Verwirrung herrscht, ist er doch gegenüber dem Esra apokr. ursprünglicher; und die Entstehung des letzteren erklärt sich ausreichend aus den oben angegebenen Gesichtspunkten. Nur das Stück vom Wettstreit der Pagen *c.* 3—4 ist allerdings als ein ursprünglich selbständiges Stück zu betrachten.

Josephus schließt sich in seinem Bericht über die Wiederherstellung der Theokratie (*Antt.* XI, 1—5) ganz an den Gang unseres griechischen Esrabuches an. Namentlich bringt er das, was in dem griechischen Esra Kap. 2, 15—25 und 3—5, 6 steht, ganz an derselben Stelle und in derselben Reihenfolge wie dieser, also zwischen Kap. 1 und 2 des kanonischen Esra eingeschaltet (*Jos. Antt.* XI, 2—3). Er verfährt dabei aber nicht ohne historische Kritik, indem er den Artaxerxes, der im griechischen Esra an ganz unmöglicher Stelle eingeschoben ist, einfach in Cambyses verwandelt, so daß nun die richtige Reihenfolge: Cyrus, Cambyses, Darius hergestellt wird. Den weiteren historischen Verstoß im griechischen Esra, daß nach Darius noch einmal Cyrus kommt, korrigiert er dadurch, daß er den Cyrus hier beseitigt und die Rückkehr der Exulanten erst unter Darius erfolgen läßt. So ist zwar die richtige Reihenfolge der persischen Könige hergestellt, aber eine Erzählung geschaffen, die von der wirklichen Geschichte noch weiter abweicht, als die im griechischen Esra.

Auch in der christlichen Kirche ist unser Buch, wie es scheint, von Anfang an und allgemein gebraucht worden. *Clemens Alex. Strom.* I, 21, | 124: *Ἐνταῦθα Ζοροβάβελ σοφίᾳ νικήσας τοὺς ἀνταγωνιστὰς τυγχάνει παρὰ Δαρείου ὠνησάμενος ἀνανέωσιν Ἱερουσαλὴμ καὶ μετὰ Ἔσδρα εἰς τὴν πατρῴαν γῆν ἀναζεύγνυσι* (kann sich nur auf Kap. 3—4 des griechischen Esra beziehen). — *Origenes*, *Comment. in Johann. tom.* VI, *c.* 1 (*Lommatzsch* I, 174): *Καὶ κατὰ τοὺς Ἔσδρα χρόνους, ὅτε νικᾷ ἡ ἀλήθεια τὸν οἶνον καὶ τὸν ἐχθρὸν βασιλέα καὶ τὰς γυναῖκας, ἀνοικοδομεῖται ὁ ναὸς τῷ θεῷ* (vgl. *Esra graec.* 4, 33 ff.). *Idem*, *in Josuam homil.* IX, 10 (*Lommatzsch* XI, 100): *et nos dicamus, sicut in Esdra scriptum est, quia „a te domine est victoria et ego servus tuus, benedictus es deus veritatis“* (*Esra graec.* 4, 59—60). — *Cyprian. epist.* LXXIV, 9: *Et apud Hesdram veritas vicit, sicut scriptum est: „Veritas manet et invalescit in aeternum et vivit et optinet in saecula saeculorum etc.“* (*Esra graec.* 4, 38—40). — Zahlreiche Stellen aus späteren Kirchenvätern s. bei Pohlmann, Tüb. Theol. Quartalschrift 1859, S. 263 ff. — In den offiziellen Ausgaben der Vulgata steht das Buch im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente.

— Vgl. über die Stellung des Buches im Kanon der katholischen Kirche: *Howorth, Journal of Theological Studies* VII, 1906, *p.* 343—354. *Pope* ebendas. VIII, 1907, *p.* 218—232.

Bezeichnet wird das Buch bald als erstes Buch Esra (so in den griechischen Handschriften: *Ἔσδρας α'*), bald als drittes Buch Esra, indem die kanonischen Bücher Esra und Nehemia als I und II gezählt werden (so Hieronymus [*praef. in version. libr. Ezrae, ed. Vallarsi* IX, 1524: *nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est; nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur*] und namentlich auch die offiziellen Ausgaben der Vulgata).

Von den griechischen Handschriften kommen in erster Linie der *Vaticanus* (in Fritzsches Ausgabe wie bei Holmes und Parsons mit Nr. II bezeichnet) und der *Alexandrinus* (Nr. III) in Betracht, da das Buch im Sinaiticus nicht erhalten ist. — Über die Ausgaben s. oben S. 197. — Die Rezension des Lucian gibt Lagarde, *Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece, Gotting.* 1883.

Vgl. zur Textkritik auch: Moulton, Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Werth des dritten Esrabuchs (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1899, S. 209—258, 1900, S. 1—35). — Rießler, Der textkritische Wert des dritten Esdrabuches (Biblische Zeitschr. 1907, S. 146—158). — *Torrey, Apparatus for the textual criticisme of Chronicles-Ezra-Nehemia* (*Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper vol.* II, *Chicago* 1908, *p.* 53—112) [urteilt über die griechischen Texte wie Howorth; die griech. Übers. des masoreth. Textes ist = Theodotion; nach *Proceedings* etc. XXV, 1903, *p.* 139f. hat Torrey diese Ansicht schon seit 1894 in seinen Vorlesungen vorgetragen]. — Jahn, Die Bücher Esra (A und B) und Nehemia text-kritisch und historisch-kritisch untersucht, Leiden 1909.

Alte Übersetzungen: 1) Die alte lateinische, in zwei Rezensionen erhalten, deren eine in den Handschriften und Ausgaben der Vulgata sich findet, die andere z. B. in einem *cod. Colbertinus* 3703. Beide Texte bei *Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae, t.* III (im Anhang nach dem Neuen Testamente, entsprechend der Stellung in der Vulgata). Über das Verhältnis beider zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 10. Von der zweiten (älteren) Rezension, welche Sabatier nach *cod. Colbert.* gibt, hat Berger fünf Handschriften nachgewiesen (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie*, 1893, *p.* 143). Vgl. auch Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Classe 1899, Bd. II, S. 240. — 2) Die syrische, über welche oben S. 198 zu vgl. Über Bruchstücke der syro-hexaplar. Version: *Torrey, American Journal of Semitic Languages and Literatures* XXIII, *No.* 1, *Oct.* 1906, *p.* 65—74. In der großen Mailänder Peschito-Handschrift ist unser Esra nicht enthalten. — 3) Die äthiopische, herausgeg. von Dillmann, *Biblia Vet. Test. aethiopica t.* V, 1894.

Über die exegetischen Hülfsmittel im allgemeinen s. S. 198f. — Kommentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. Lupton in *Wace' Apocrypha, vol.* I 1888 (s. oben S. 199). Guthe in: Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. I. 1900, S. 1—23 (deutsche Übersetzung mit kurzen Anmerkungen).

Einzeluntersuchungen: [Trendelenburg], Über den apokryphischen Esras (Eichhorns Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787,

S. 178—232). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie, Bd. II (1834) S. 116—125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 320ff. III, 72ff. — Treuenfels, Ueber das apokryphische Buch Esra (Fürsts Literaturbl. des Orients 1850, Nr. 15—18, 40—49). Ders., Entstehung des Esra apocryphus (Fürsts Orient 1851, Nr. 7—10). — Pohlmann, Ueber das Ansehen des apokryphischen dritten Buchs Esras (Tüb. Theol. Quartalschr. 1859, | S. 257—275). — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 163—167. — *Bissell, The first book of Esdras* (*Bibliotheca sacra* 1877, *p.* 209—228; wieder abgedruckt in: Bissell, *The apocrypha of the Old Testament* 1880, *p.* 62 *sqq.*). — Büchler, Das apokryphische Esrabuch (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. Bd. 41, 1897, S. 1—16, 49—66, 97—103). — Nestle, Howorth, Kosters s. oben S. 446f. — Thackeray in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 758—763. — *Batiffol* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 1899, *col.* 1943—1945 (Art. *Esdras* III). — Volz in: *Encyclopaedia Biblica vol.* II, 1901, *col.* 1488—1494 (Art. *Ezra, the greek*). — Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia 1902, S. XVIf. (in Martis Kurzem Hand-Kommentar). — *André, Les apocryphes de l'Ancien Testament* 1903, *p.* 132—146 u. 190—195. — Fischer, Das apokryphe und das kanonische Esrabuch (Biblische Zeitschr. 1904, S. 351—364). — *Torrey, The nature and origin of „First Esdras"* (*American Journal of Semitic Languages and Literatures* XXIII, *No.* 2, *January* 1907, *p.* 116—141). Ders., *The Story of the three youth* (ebendas. XXIII, *No.* 3, *April* 1907, *p.* 177—201) [für aramäisches Original dieses Stückes]. — Die Einleitungswerke von Eichhorn, Bertholdt, De Wette-Schrader, Keil, Reuss, Cornely, König (s. oben S. 200).

2. Zusätze zu Esther.

Das kanonische Buch Esther erzählt, wie eine jüdische Jungfrau Namens Esther, die Pflegetochter Mardochais, zur Gemahlin des persichen Königs Ahasverus (Xerxes) erkoren wird; wie um dieselbe Zeit Haman, der oberste Minister des Königs, in dessen Namen einen Befehl erläßt zur Vertilgung aller Juden und bereits Vorbereitungen trifft, um den Mardochai hängen zu lassen; wie aber statt dessen Mardochai, da er früher einmal dem König das Leben gerettet hatte, zu hohen Ehren erhoben und Haman an den für Mardochai bestimmten Baum gehängt wird, worauf Mardochai durch ein im Namen des Königs erlassenes Edikt das Edikt Hamans widerruft und den Juden die Erlaubnis erteilt zur Vertilgung ihrer Feinde; und wie endlich zur Erinnerung an diese wunderbare Errettung der Juden das jüdische Purimfest eingesetzt wurde. — In diese Erzählung sind in der griechischen Bearbeitung des Buches eine Anzahl Stücke zur Ergänzung eingeschaltet, z. B. das Edikt des Haman, ein Gebet Mardochais und ein Gebet der Esther, das Edikt Mardochais und einiges Ähnliche. Die Stücke sind im Geiste der Erzählung gehalten, bringen aber doch „etwas Frömmigkeit in das Buch" (Nöldeke). Die Annahme,

daß sie aus einer hebräischen Vorlage übersetzt seien (dafür z. B. Langen, überhaupt katholische Theologen), ist bei einem Teil derselben möglich, läßt sich aber bei keinem erweisen[18]. Jedenfalls sind die erhaltenen aramäischen und hebräischen Texte spätere Arbeiten. — Nach der Unterschrift der griechischen Bearbeitung ist diese angefertigt durch Lysimachus, des Ptolemäus Sohn, aus Jerusalem, und im vierten Jahre des Königs Ptolemäus und der Kleopatra durch den Priester Dositheus und dessen Sohn Ptolemäus nach Ägypten gebracht worden. Da gleichzeitige Regentschaft eines Ptolemäus und einer Kleopatra in Ägypten mehrfach vorkommt, so ergibt die Notiz, an deren Glaubwürdigkeit wohl nicht zu zweifeln ist, kein sicheres chronologisches Resultat. Am besten paßt sie, wie Willrich gezeigt hat, auf die letzte, berühmte Kleoptra. Jedenfalls ist deren Zeit der späteste Termin für die Entstehung des griechischen Textes[19]. Sicher ist auch, daß Josephus die griechische Bearbeitung mit den Zusätzen gekannt hat.

Von dem Traum und den Gebeten des Mardochai und der Esther findet sich ein aramäischer Text im sog. zweiten Targum des Buches Esther, im Midrasch Esther und anderwärts (gedruckt bei *De Rossi*, *Specimen variarum | lectionum sacri textus et chaldaica Estheris additamenta*, *Romae* 1782; *editio altera*, *Tubing.* 1783. *Lagarde*, *Hagiographa Chaldaice* 1873, *p.* 362—365. *Merx*, *Chrestomathia Targumica* 1888, *p.* 154—164. Jellinek, Bet ha-Midrasch V, 1873, S. 1—16 [hier auch noch anderes]. Deutsch bei Wünsche, Aus

18) Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur 1868, S. 88f., Ders. in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, *col.* 1406, hält nur die beiden Edikte des Königs, das durch Haman und das durch Mardochai veranlaßte, für sicher ursprünglich griechisch, und ist geneigt, für die übrigen Stücke eine hebräische Vorlage anzunehmen. Ebenso Wellhausen, Göttinger gel. Anzeigen 1902, S. 131f.

19) Willrich, Judaica 1900, S. 4. — Ptolemäus VI. Philometor kann nicht gemeint sein, da er in seinem 4. Regierungsjahre unter der Vormundschaft seiner Mutter Kleopatra stand, die nicht Mitregentin war. Später, als er mit seiner Schwester Kleopatra verheiratet war, hat er keine neue Jahreszählung begonnen. Sein Bruder, Ptolemäus VII. Physkon (Euergetes II.) zählte seine Regierungsjahre von 170/69 an und war in seinem 4. nicht verheiratet. Möglich wäre allenfalls Ptolemäus VIII. Lathurus (Soter II.), der seit 117 v. Chr. mit seiner Mutter Kleopatra gemeinsam regierte (seine Schwester-Gemahlin Kleopatra hat er bereits im Anfang seiner Regierung auf Betrieb seiner Mutter entlassen). Dann würde unsere Notiz sich auf das Jahr 114 v. Chr. beziehen (so Nöldeke, Die alttestamentl. Literatur S. 88, *Encyclopaedia Biblica* II, 1405, Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1900, Nr. 39, Sp. 1198, in der Rezension über Willrich). Da aber in diesem Falle die Voranstellung der Kleopatra zu erwarten wäre, so ist wohl mit Willrich die Beziehung auf die letzte Kleopatra vorzuziehen. Das in Betracht kommende Material s. bei Strack, Die Dynastie der Ptolemäer, 1897.

Israels Lehrhallen Bd. II, 1908, S. 149—163). Dieser ist aber nicht, wie de Rossi meinte, der Urtext, sondern „eine Arbeit der Geonäischen [nachtalmudischen] Periode" (Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 121 f. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 70 f. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch 1894, S. 30). S. überhaupt: Fuller in *Wace' Apocrypha vol.* I, 1888, *p.* 361—365. Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1, 194—196 (sorgfältige Nachweise über die rabbinischen Texte und Legenden).

Josephus hat in seiner Reproduktion des Inhaltes (*Antt.* XI, 6) durchweg auch die Zusätze der griechischen Bearbeitung mit aufgenommen.

Origenes Epist. ad African. c. 3 erwähnt diese Zusätze und macht die wichtigsten speziell namhaft; setzt dabei auch als selbstverständlich voraus, daß das Buch in dieser Gestalt (mit den Zusätzen) für die christliche Kirche kanonisch ist. — Derselbe erwähnt *De oratione c.* 13 (*Lommatzsch* XVII, 134) die zwischen Kap. 4 und 5 eingeschobenen Gebete des Mardochai und der Esther und teilt *ibid. c.* 14 (*Lommatzsch* XVII, 143) die Anfangsworte beider Gebete mit.

Der griechische Text liegt in zwei stark von einander abweichenden Rezensionen vor: 1) der gewöhnlichen, welche auch durch die besten Handschriften, den *Vaticanus* (Nr. II), *Alexandrinus* (Nr. III) und *Sinaiticus* (Nr. X) vertreten ist, und 2) einer stark überarbeiteten in den *codd.* 19, 93, 108 (oder genauer 19, 93[a] und 108[b], da die beiden letzteren Handschriften beide Texte enthalten, den vulgären und den überarbeiteten). Langen glaubte nachweisen zu können, daß der letztere schon dem Josephus vorgelegen habe. Allein Josephus stimmt ganz überwiegend mit dem Vulgärtext überein (vgl. z. B. das im rezensierten Text ganz getilgte Stück *Esther* 2, 21—23 = *Jos. Antt.* XI, 6, 4; den Namen des Eunuchen Achrathaios *Esther* 4, 5 = *Jos. Antt.* XI, 6, 7, welcher im rezensierten Text ebenfalls fehlt, und anderes). Und es ist durch die neueren Forschungen sehr wahrscheinlich gemacht worden, daß der rezensierte Text erst von Lucianus herrührt (s. oben S. 431). Sollten also wirklich eine oder zwei Berührungen zwischen Josephus und dem rezensierten Texte nicht zufällig sein, so würde dies nur beweisen, daß die betreffenden Worte ehedem auch im Vulgärtexte gestanden haben. Auch für andere Abschnitte bei Josephus läßt sich nachweisen, daß der von ihm benützte Septuagintatext schon „lucianische" Lesarten enthalten hat (s. Mez, Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie, 1895). — Beide Texte hat bereits Usser neben einander herausgegeben (*De Graeca septuaginta interpretum versione syntagma, cum libri Estherae editione Origenica et vetere Graeca altera, Londini* 1655); dann Fritzsche, zuerst separat (*Ἐσθήρ, duplicem libri textum ed. O. F. Fritzsche,* Zürich 1848), hierauf in seiner Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (1871), endlich Lagarde (*Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior graece, Gotting.* 1883) und Scholz (in seinem Kommentar 1892). — Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 197.

Alte Übersetzungen. 1) Die lateinischen. a) Die alte lateinische, nach einem *cod. Corbeiensis* mit den Varianten von zwei anderen Handschriften bei *Sabatier*, *Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae t.* I. Der Anfang des Buches nach derselben Übersetzung auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* 1 (1873) *Florileg. p.* 287—289. Nachweise anderer Handschriften bei *Berger, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2, 1893, *p.* 145. Daselbst *p.* 145—147 Proben des Textes

einer Lyoner Handschrift. Vgl. über die Handschriften auch **Berger**, *Histoire de la Vulgate* 1893, *p.* 22. 62. 138. **Thielmann**, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Cl. 1899, Bd. II, S. 217—221, 231. Über den Charakter der Übersetzung s. Fritzsche, Exeget. Handb. I, 74f. — b) Die Übersetzung des **Hieronymus**. In seiner Übersetzung des Buches aus dem Hebräischen gibt Hieronymus auch eine freie lateinische Bearbeitung der griechischen Zusätze, aber so, daß er sie alle erst am Schlusse zusammenstellt und mit dem Obelus versieht (*opp. ed. Vallarsi* IX, 1581: *Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Haec autem, quae sequuntur, scripta reperi in editione vulgata, quae Graecorum lingua et literis continetur . . . . quod juxta consuetudinem nostram obelo* ÷ *id est veru praenotavimus*). — 2) Die **syrische** Übersetzung, s. oben S. 198.

Die **exegetischen Hülfsmittel** im allgemeinen s. oben S. 198f. — Kommentare: **Fritzsche**, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — **Fuller** in *Wace' Apocrypha vol.* I, *London* 1888 (s. oben S. 199). — **Scholz**, Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna, 1892. — **Ryssel** in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. I, 1900, S. 193—212. — **Seisenberger**, Die Bücher Esdras Nehemias und Esther, übersetzt und erklärt, 1901.

Sonstige Literatur: **Zunz**, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 120—122. — **Langen**, Die beiden griechischen Texte des Buches Esther (Theol. Quartalschr. 1860, S. 244—272). **Ders.**, Die deutero-kanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862. — **Jacob**, Das Buch Esther bei den LXX (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. X, 1890, S. 241—298, auch als Leipziger Diss.). — **Scholz**, Die Namen im Buche Esther (Theol. Quartalschr. 1890, S. 209—264). — **Willrich**, Judaica 1900, S. 1ff. — **Nöldeke**, Art. *Esther* in: *Encyclopaedia Biblica* II, 1901, *col.* 1400ff. — ***André***, *Les apocryphes de l'Ancien Testament* 1903, *p.* 195—208. — **Siegfried**, Art. „*Esther, apocr. book of*" in: *The Jewish Encyclopedia* V, 1903, *p.* 237—241. — **M. Friedländer**, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, S. 114—128. — ***Paton***, *A text-critical apparatus of the Book of Esther* (*Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper vol.* II, *Chicago* 1908, *p.* 1—52) [gibt auch die griechischen Zusätze mit reichhaltigem kritischem Apparat]. **Ders.**, *Critical and exegetical commentary on the book of Esther*, *Edinburgh* 1908, *p.* 29—38 (über die griech. Übersetzung) und 41—47 (über die Zusätze). — Die Einleitungswerke von **Jahn**, **Eichhorn**, **Bertholdt**, **Welte**, **Scholz**, **Nöldeke**, **De Wette-Schrader**, **Reusch**, **Keil**, **Kaulen**, **Kleinert**, **Reuss**, **Cornely**, **König** (s. oben S. 200).

3. Zusätze zu Daniel.

Der griechische Text des Buches Daniel enthält folgende Zusätze: *a*) **Das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen.** Als nämlich die drei Gefährten Daniels in den Feuerofen geworfen wurden (Daniel Kap. 3), sprach zuerst einer derselben, Asarja, der auch Abed-Nego hieß, ein Gebet um Errettung, und da dieses erhört wurde, stimmten dann alle drei zusammen einen Lobgesang an. Der Wortlaut beider Stücke

wird mitgeteilt. — *b*) Die Geschichte der Susanna. Eine schöne Jüdin Namens Susanna, die Frau Jojakims, wird von zwei lüsternen Ältesten beim Baden überrascht und dann, da sie um Hilfe rief, von ihnen verleumderisch angeklagt, als habe sie mit einem Jüngling Ehebruch getrieben. Auf das falsche Zeugnis der Ältesten hin wird Susanna zum Tode verurteilt, aber durch die Weisheit des jungen Daniel, der eine abermalige Untersuchung veranlaßt und durch kluges Verhör die Ältesten der Lüge überführt, gerettet. — *c*) Die Geschichte vom Bel und vom Drachen. Eigentlich zwei selbständige Stücke, welche beide zum Zweck | haben, die Nichtigkeit und den Trug des Götzendienstes darzutun. In dem einen wird erzählt, wie der König Cyrus (so Theodotion; im Septuagintatexte ist der Name des Königs nicht genannt) durch eine schlaue Maßregel Daniels davon überzeugt wird, daß das Götzenbild des Bel die ihm vorgesetzten Speisen nicht selbst verzehre. In dem anderen Stücke wird berichtet, wie Daniel, da er den göttlich verehrten Drachen der Babylonier mit Kuchen aus Pech, Talg und Haaren gefüttert und dadurch getötet hat, in die Löwengrube geworfen, hier aber durch den Propheten Habakuk wunderbar gespeist und nach sieben Tagen wieder unversehrt aus der Grube gezogen wird. — Von diesen Stücken ist nur das erste (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge) eine eigentliche Ergänzung des kanonischen Buches Daniel. Die anderen stehen in keinem inneren Zusammenhange damit. In dem Texte Theodotions steht die Geschichte der Susanna an der Spitze des Buches, die Geschichte vom Bel und Drachen am Schlusse. Diese Stellung ist auch durch die Kirchenväter (Hippolytus, Julius Africanus und Origenes) bezeugt. — Bei keinem der Stücke liegt eine Veranlassung vor, ein hebräisches Original anzunehmen. Die Geschichte der Susanna ist sogar sicher griechisches Original, wie schon Julius Africanus und Porphyrius aus den Wortspielen σχῖνος und σχίζειν (Vers 54—55), πρῖνος und πρίειν (Vers 58—59) dargetan haben (*African. epist. ad Orig.*, *Porphyr.* zitiert von *Hieron. praef. comment. in Daniel.*, *ed. Vallarsi* V, 619)[20].

Für den Lobgesang der drei Männer im Feuer und die Geschichte vom Drachen hat Gaster aus einer mittelalterlichen jüdischen Chronik einen aramäischen Text bekannt gemacht, welchen er für das Original hält (*Gaster*,

---

20) Die katholischen Apologeten von Origenes an (*Epist. ad African.* c. 6 u. 12) bis auf Wiederholt (Theol. Quartalschr. 1869, S. 290—321) und Bludau (Die alex. Uebers. des B. Daniel 1897, S. 185 f.) haben sich vergeblich bemüht, die Beweiskraft jener Wortspiele zu beseitigen.

The unknown aramaic original of Theodotion's additions to the book of Daniel, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, vol.* XVI, 1894, *p.* 280—290, 312—317, XVII, 1895, *p.* 75—94). Aber der Verf. der Chronik sagt selbst, daß er die Stücke gebe, „welche Thodos fand“ (שמצא תודוס); „und dies ist der Abschnitt, welchen einreihte in seinen Text Thodos, der weise Mann, welcher übersetzte in den Tagen des Commodus, des Königs der Römer“ (a. a. O. XVI, 283, 312). Da außerdem auch Symmachus und Aquila als Bibelübersetzer erwähnt werden, so ist sicher תודוס = Theodotion, wie auch Gaster hervorhebt. Der Chronist gibt also selbst zu verstehen, daß die Stücke aus Theodotion entnommen sind. (Eine englische Übersetzung dieser Chronik, aber mit Weglassung der Daniel-Stücke, gibt: *Gaster, The Chronicles of Jerahmeel etc. translated,* 1899; der Chronist hat auch sonst griechische und lateinische Texte benützt, s. *Neubauer, Jewish Quarterly Review* XI, 1899, *p.* 364*sqq.* Fränkel, Theol. Litztg. 1900, 452). — Noch weniger kann auf Originalität Anspruch machen eine andere aramäische (syrische) Wiedergabe der Geschichte vom Drachen, welche schon Raymundus Martini in seinem *Pugio fidei* und neuerdings Neubauer (*The book of Tobit* 1878, *p.* XCI *sq.* 39—43) mitgeteilt | haben; desgl. die hebräische Bearbeitung der Geschichte der Susanna bei Jellinek, *Bet ha-Midrasch* VI, 1877, S. 126—128. Eine solche findet sich auch in der ebengenannten, von Gaster in englischer Übersetzung herausgegebenen „Chronik des Jerahmeel“ *c.* LXV (da der Text hebräisch ist, muß er andern Ursprungs sein als die obengenannten aramäischen Stücke).

Für die Geschichte des Gebrauches und der kanonischen Geltung unserer Stücke in der christlichen Kirche liegt ein besonders reichhaltiges Material vor. Vgl. hierüber bes. C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (Biblische Studien von Bardenhewer VI, 3—4) 1901.

Justinus Martyr erwähnt *apol.* I, 46 die drei Gefährten Daniels: Ananias, Asarja und Misael. Doch geht aus der kurzen Notiz nicht deutlich hervor, ob er auch die Zusätze gekannt hat.

Irenäus und Tertullian zitieren sowohl die Geschichte der Susanna als die vom Bel und Drachen. *Irenaeus* IV, 26, 3: *audient eas quae sunt a Daniele propheta voces etc.* (vgl. *Susanna* Vers 56 u. 52—53 nach Theodotion). *Id.* IV, 5, 2: *Quem* (*Deum*) *et Daniel propheta, cum dixisset ei Cyrus rex Persarum: „Quare non adoras Bel?“ annuntiavit dicens: „Quoniam etc.“* — *Tertullian. De corona c.* 4 (Susanna). *Id. De idololatria c.* 18 (Bel und Drache); *de jejunio c.* 7 *fin.* (desgl.). — Auch Clemens Alex. kennt die Septuagintazusätze. S. Stählin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, Nürnberg, Progr. 1901, S. 71—74.

Hippolytus hat in seinem Kommentar zum Daniel auch die griechischen Zusätze behandelt. Von diesem Kommentar waren früher nur Fragmente bekannt, darunter ein umfangreiches über die Geschichte der Susanna (*opp. ed. Lagarde p.* 145—151; vgl. die Zusammenstellung der Fragmente bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 639—641). Im J. 1885—1886 hat aber Georgiadis in der Zeitschr. Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια aus einer Handschrift von der Insel Chalkis den vollständigen Text des 4. Buches herausgegeben (s. Theol. Litztg. 1891, 33 ff. Abdruck des Textes bei Bratke, Das neu entdeckte vierte Buch des Daniel-Kommentars von Hippolytus, 1891). Dann hat Ph. Meyer mitgeteilt, daß auf dem Athos noch eine andere zwar nicht

vollständige, aber doch bedeutend mehr enthaltende Handschrift sich finde (Theol. Litztg. 1891, 443f.). Endlich hat Bonwetsch, nach dem Vorgang des russischen Gelehrten Sreznevskij, auf die Existenz einer altslavischen Übersetzung aufmerksam gemacht, deren verschiedene Handschriften sich gegenseitig so ergänzen, daß sie den Text des ganzen Kommentares lückenlos darbieten (Bonwetsch, Die handschriftliche Ueberlieferung des Danielcommentars Hippolyts, in: Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1896, S. 16—42). Auf Grund dieses Materiales ist der Kommentar von Bonwetsch herausgegeben in: Hippolytus Werke 1. Bd. Exegetische und homiletische Schriften, hrsg. von Bonwetsch und Achelis, Leipzig 1897. — Vgl. sonst über denselben: Bardenhewer, Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877 (dazu Zahn, Theol. Litztg. 1877, 495ff.). Lightfoot, *The apostolic fathers, Part.* I. *S. Clement of Rome, vol.* II, 1890, *p.* 391—394. Funk, Der Danielkommentar Hippolyts (Theol. Quartalschr. 1893, S. 115—123). Krüger, Gesch. der altchristl. Litteratur 1895, S. 205f. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack XVI, 2) 1897. Neumann, Hippolytus von Rom 1. Abt. 1902, S. 61—107. — Die Reihenfolge, in welcher Hippolyt hier die Stücke behandelt (also in seinem Bibeltext gelesen hat), ist folgende: Die Geschichte der Susanna steht an der Spitze; das Gebet des Asarja und der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen werden im Zusammenhang von Kap. 3 behandelt (im 2. Buche von Hippolyts Kommentar, welches die Erklärung von Daniel Kap. 2—3 umfaßt). Die Geschichte vom Bel und Drachen hat Hippolytus zwar gekannt (s. Buch II *c.* 26), aber, wie es scheint, nicht kommentiert, denn in der gesamten handschriftlichen Überlieferung des grie-| chischen und slavischen Textes findet sich davon keine Spur (gegen Bardenhewer S. 26—29). — Die Voranstellung der Geschichte der Susanna entspricht der Stellung in unseren ältesten Handschriften (*Vaticanus, Alexandrinus, Marchalianus*).

Julius Africanus ist der einzige unter den älteren Kirchenvätern, welcher die kanonische Geltung der Stücke bestreitet. Er stellt in seiner *Epistola ad Origenem* (gedruckt in den Ausgaben des Origenes, z. B. bei *Lommatzsch* XVII, 17ff.) den Origenes darüber zur Rede, daß er bei einer Disputation sich auf die Geschichte der Susanna berufen habe, die doch nur ein unechter Zusatz zu Daniel sei: *Θαυμάζω δὲ, πῶς ἔλαθέ σε τὸ μέρος τοῦ βιβλίου τοῦτο κίβδηλον ὄν .... ἤδε ἡ περικοπὴ σὺν ἄλλαις δύο ταῖς ἐπὶ τῷ τέλει τῷ παρὰ τῶν Ἰουδαίων εἰλημμένῳ Δανιὴλ οὐκ ἐμφέρεται.* Letztere Bemerkung bezieht sich, wie aus der Entgegnung des Origenes erhellt, auf die beiden Stücke vom Bel und vom Drachen. Diese las also Africanus am Schlusse des Buches, die Geschichte der Susanna aber an der Spitze. — Vgl. auch: Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 511f.

Origenes sucht in seiner Antwort (*Epistola ad Africanum*) die Echtheit und kanonische Geltung der Stücke mit einem Aufwand von großer Gelehrsamkeit zu verteidigen[21]. Er erwähnt dabei nicht nur die Geschichte der

---

21) Daß Origenes wirklich die kanonische Dignität der Stücke dartun wollte, hat Wetstein in seiner Separatausgabe der Briefe (*Julii Africani de historia Susannae epistola ad Origenem et Origenis ad illum responsio, ed. J. R. Wetstenius, Basil.* 1674) mit Unrecht geleugnet. S. dagegen das *Monitum* bei de la Rue und Lommatzsch.

Susanna und die vom Bel und Drachen, sondern auch das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, und zwar diese als mitten im Texte Daniels stehend, und bemerkt, daß alle diese Stücke sowohl bei den LXX als bei Theodotion sich fänden (*epist. ad African. c.* 2). — Im 10. Buche seiner *Stromata* hat Origenes die Geschichte der Susanna und die vom Bel exegetisch behandelt, woraus Hieronymus in seinem Kommentar zum Daniel Kap. 13—14 Auszüge mitteilt (*Hieron. opp. ed. Vallarsi* V, 730—736; auch in *Orig. opp. ed. Lommatzsch* XVII, 70—75). — Sämtliche Stücke werden auch sonst von Origenes häufig zitiert, und zwar nach dem Texte des Theodotion. 1) Susanna: *Comm. in Joann. t.* XX *c.* 5 (*Lommatzsch* II, 204); *ibid. t.* XXVIII *c.* 4 (*Lommatzsch* II, 316); *comm. in Matth., series lat. c.* 61 (*Lommatzsch* IV, 347); *comm. in epist. ad Rom. lib.* IV *c.* 2 (*Lommatzsch* VI, 249); *fragm. in Genes. t.* III *c.* 4 (*Lommatzsch* VIII, 13); *in Genes. homil.* XV, 2 (*Lommatzsch* VIII, 261); *in Josuam homil.* XXII, 6 (*Lommatzsch* XI, 190); *selecta in Psalmos, Ps.* 36 [37] *homil.* IV, 2 (*Lommatzsch* XII, 210); *in Ezechiel. homil.* VI, 3 (*Lommatzsch* XIV, 82); *selecta in Ezech. c.* 6 (*Lommatzsch* XIV, 196); vgl. bes. in betreff der kanonischen Geltung *in Levit. homil.* I, 1 (*Lommatzsch* IX, 173), gegen diejenigen, welche an dem buchstäblichen und historischen Sinn der heil. Schrift festhalten wollen: *sed tempus est nos adversus improbos presbyteros uti sanctae Susannae vocibus, quas illi quidem repudiantes historiam Susannae de catalogo divinorum voluminum desecarunt. Nos autem et suscipimus et opportune contra ipsos proferimus dicentes: „angustiae mihi undique“.* — 2) Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge: *Comm. in Matth. t.* XIII *c.* 2 (*Lommatzsch* III, 211); *comm. in Matth., series lat. c.* 62 (*Lommatzsch* IV, 352); *comm. in epist. ad Rom. l.* I *c.* 10 (*Lommatzsch* VI, 37); *ibid. l.* II, *c.* 9 (*Lommatzsch* VI, 108); *ibid. l.* VII, *c.* 1 (*Lommatzsch* VII, 87); *de oratione c.* 13 u. 14 (*Lommatzsch* XVII, 134 u. 143). — 3) Bel und Drache: *Exhortatio ad martyrium c.* 33 (*Lommatzsch* XX, 278).

Cyprian führt *de dominica oratione c.* 8 den Lobgesang der drei Jünglinge als mustergültiges Beispiel der *publica et communis oratio* an. Vgl. auch *de lapsis c.* 31. — Die Geschichte vom Bel zitiert er *ad Fortunatum c.* 11 und *epist.* LVIII, 5.

Der griechische Text, der seit Irenäus von den Kirchenvätern gebraucht wird, ist der des Theodotion, der auch in die Handschriften und Ausgaben der LXX übergegangen ist (s. oben S. 440ff.). — Der echte Septuagintatext Daniels ist uns nur in einer Handschrift erhalten, einem *cod. Chisianus*; hieraus nach Vorarbeiten anderer (Bianchini und Vincentius de Regibus, s. Theol. Litztg. 1877, 565) zum ersten Male herausgegeben von Simon de Magistris (*Daniel secundum* LXX *ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice, Rom.* 1772). Auf dieser nicht fehlerfreien Ausgabe ruhen die späteren, auch die von Hahn (*Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, e cod. Chisiano ed. etc. H. A. Hahn, Lips.* 1845). Noch fehlerhafter ist der, zum Teil aus Holmes' und Parsons' Variantenapparat hergestellte Text, welchen Tischendorf seiner Septuagintaausgabe beigegeben hat. Einen zuverlässigen Abdruck der Handschrift verdanken wir erst Cozza (*Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ed. Cozza, pars* III, *Romae* 1877; vgl. die Anzeige von Gebhardt, Theol. Litztg. 1877, 565f.). Über die Handschrift s. auch Batiffol, Art. *„Chisianus Codex“* in: *Vigouroux, Dictionnaire de la Bible* II, 706f. mit Faksimile. — Zur Kontrolle und Kritik des *cod. Chisianus* dient die syrische Übersetzung des hexaplarischen

Septuagintatextes, welche u. a. auch für Daniel in einer Mailänder Handschrift erhalten ist. Das Buch Daniel ist hieraus separat schon von Bugati herausgegeben worden (*Daniel secundum editionem* LXX *interpretum ex Tetraplis desumtam, ex codice Syro-Estranghelo Bibliothecae Ambrosianae Syriace edidit etc. Caj. Bugatus, Mediol.* 1788). Eine photolithographische Nachbildung der ganzen Handschrift gab Ceriani (*Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus, Mediol.* 1874, als *t.* VII der *Monum. sacra et prof.*). — Ein dritter Zeuge für den Septuagintatext Daniels ist die alte lateinische Übersetzung, welche Tertullian und Victorinus von Pettau gebraucht haben; auch sie ist durch eine andere, den Theodotion wiedergebende verdrängt worden. S. *Burkitt, The old Latin and the Itala* 1896 [= *Texts and Studies ed. by Robinson* IV, 3]. Theol. Litztg. 1897, 134. Bludau, Die alex. Uebers. des B. Daniel 1897, S. 17—20. — Fritzsche gibt in seiner Ausgabe der Apokryphen für Susanna, Bel und Drachen beide griechische Texte (LXX und Theodotion), für das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge, wo Theodotion wenig geändert hat, nur den Septuagintatext mit den Varianten des Theodotion. — *Swete* (*The Old Testament in Greek vol.* III, 1894) gibt den LXX-Text nach Cozza unter Vergleichung des *Syrus hexaplaris* nach Ceriani, den Text des Theodotion nach dem *cod. Vaticanus* mit den Varianten des *Alexandrinus* und *Marchalianus*. Sonst vgl. über die Ausgaben oben S. 197. — Über die LXX-Übersetzung Daniels überhaupt s. Bludau, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel [= Biblische Studien hrsg. von Bardenhewer II, 2—3], 1897. Rießler, Das Buch Daniel, textkritische Untersuchung, 1899.

Alte Übersetzungen. Ein *Vetus Latinus* nur fragmentarisch bei *Sabatier, Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t.* II. Die griechische Vorlage ist Theodotion. — Ebenfalls aus Theodotion hat Hieronymus die | griechischen Zusätze übersetzt und sie, mit dem Obelus versehen, in seine Übersetzung Daniels aus dem Hebräischen aufgenommen. S. seine Bemerkungen *ed. Vallarsi* IX, 1376, 1399. — Über die Ausgaben des syrischen Vulgärtextes s. oben S. 198. — Über die slavische Übersetzung (nach Theodotion): Jevsejev, Das Buch des Propheten Daniel in der altslavischen Uebersetzung, Moskau 1905 [russisch, s. den Bericht von Bonwetsch, Theol. Litztg. 1906, 270—273]. — Über rabbinische Texte s. oben S. 453f.

Die exegetischen Hilfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198f. — Kommentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — Ball in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888. — *Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam, lammentationes et Baruch, Paris* 1891. — Scholz, Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen und über Susanna, 1892. Ders., Commentar über das Buch Judith und über Bel und Drache, 2. Aufl. 1896. — *Tiefenthal, Daniel explicatus*, 1895 (und überhaupt die katholischen Kommentare zum Buche Daniel). — Rothstein in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. I, 1900, S. 172—193.

Sonstige Literatur: Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (1832) S. 122f. — *Delitzsch, De Habacuci prophetae vita atque aetate* (*Lips.* 1842) *p.* 23*sqq.* 105*sqq.* — Frankel, Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1868, S. 440—449 (über Susanna). — Wiederholt, Theol. Quartalschr. 1869, S. 287ff. 377ff. (Geschichte der Susanna). Das. 1871, S. 373ff. (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge). Das. 1872,

S. 554 ff. (Bel und Drache). — **Brüll**, Das apokryphische Susannabuch (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Literatur Bd. III, 1877, S. 1—69; auch separat). — **Ders.**, Das Gebet der drei Männer im Feuerofen (Jahrbb. für jüd. Gesch. und Lit. VIII, 1887, S. 22—27). **Ders.**, Die Geschichte von Bel und dem Drachen (ebendas. S. 28 f.). — **Vigouroux**, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, deutsche Uebers. Bd. IV, 1886, S. 469—472 (über Bel und den Drachen). — **Gunkel**, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 320—323 (über den Drachen). — **Bludau**, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel (Biblische Studien von Bardenhewer II, 2—3) 1897, S. 155—204. — *Marshall*, *Bel and the Dragon*, in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 267 *sq.* **Ders.**, *Susanna* und *Three children, song of the*, ebendas. IV, 1902, *p.* 630—632 u. 754—756. — **Baudissin**, Art. „Drache zu Babel“ in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. V, 1898, S. 3—12. — *J. Fischer*, *De additamentorum libri Danielis prophetae quae dicuntur deuterocanonicorum fide canonica et historica*, *Diss. Breslau* 1899. — **C. Julius**, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung (Biblische Studien von Bardenhewer VI, 3—4) 1901. — *André*, *Les apocryphes de l'Ancien Testament* 1903, *p.* 208—237. — *Daubney*, *The three Additions to Daniel*, *Cambridge* 1906 (apologetisch, s. Theol. Litztg. 1906, 524). — *Howorth*, *Some unconventional views on the text of the Bible*, VII: *Daniel and Chronicles* (*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeol.* XXIX, 1907, *p.* 31—38, 61—69) [hält die Zusätze für integrierende Bestandteile des Buches, dessen Urschrift ganz in aramäischer Sprache abgefaßt gewesen sei]. — Die Einleitungswerke von **Jahn**, **Eichhorn**, **Bertholdt**, **Welte**, **Scholz**, **Nöldeke**, **De Wette-Schrader**, **Reusch**, **Keil**, **Kaulen**, **Kleinert**, **Reuss**, **Cornely**, **König** (s. oben S. 200).

4. Das Gebet Manasses.

In ähnlicher Weise wie man in das Buch Esther die Gebete des Mardochai und der Esther, und in das Buch Daniel das Gebet des Asarja und den Lobgesang der drei Jünglinge ergänzend eingeschaltet hat, hat man auch zur Ergänzung von II *Chron.* 33, 12—13 ein Gebet Manasses komponiert, in welchem der in die Gefangenschaft abgeführte König vor Gott demütig seine Sünde bekennt und Gott um Vergebung bittet. Zur Abfassung eines solchen Gebetes mußte man sich um so mehr veranlaßt fühlen, als in der Chronik (II *Chron.* 33, 18—19) bemerkt wird, daß das Gebet Manasses aufgezeichnet stehe in der Geschichte der Könige von Israel und in der Chronik des Hosai. — Das Gebet steht in den Septuagintahandschriften nicht im Text der Chronik, sondern nur unter den Gebeten und Gesängen, welche in manchen Handschriften als Anhang zu den Psalmen zusammengestellt sind (so z. B. im *cod. Alexandrinus* und im *Psalterium Turicense*, s. *Swete*, *The Old Test. in Greek vol.* II *p.* IX, XI). |

Zitiert wird das Gebet zuerst in den *Constitut. apostol.* II, 22, und zwar bereits in deren ältester Form, der uns nur in syrischer Übersetzung erhal-

tenen Didaskalia (deutsche Übersetzung in: Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalia 1904, S. 36f.). Es wird hier in seinem vollen Wortlaute mitgeteilt. Höchst wahrscheinlich stammt unsere ganze Textüberlieferung, auch die in den Septuagintahandschriften, eben aus dieser Quelle (so Nestle und Nau). Doch kann es nicht erst vom Verfasser der *Const. apost.* komponiert sein, wie Fabricius angenommen hat (*Liber Tobiae Judith Oratio Manasse Sapientia et Ecclesiasticus gr. et lat. ed. Joh. Alb. Fabricius*, 1691, *p.* 208: *non videtur absurdum si dicam auctorem constitutionum apostolicarum ipsum quoque orationem istam effinxisse*), und in neuerer Zeit Nau (*Revue de l'Orient chrétien* 1908, *p.* 137: *il nous parait plus probable — que l'auteur de la Didascalie lui même, qui remaniait tout le passage, a composé la prière de Manassé*), denn der Inhalt des Gebetes spricht entschieden für jüdischen Ursprung. — *Howorth*, *Some unconventional views on the text of the Bible* VIII (*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeol.* XXXI, 1909, *p.* 89—99) meint, daß das Gebet samt der es umgebenden Erzählung aus dem echten Septuagintatext der Chronik entnommen sei (entsprechend seiner Ansicht von dem späteren Ursprung unseres griechischen Textes der Chronik, s. oben S. 446). — Die in den *Const. apost.* auf den Text des Gebetes folgende Notiz, daß auf Manasses Bußgebet hin durch eine wunderbare Feuerflamme das Eisen seiner Fesseln geschmolzen und er befreit worden sei, scheint auch dem Julius Africanus bekannt gewesen zu sein (*Joannis Damasc. Sacra parallela, opp. ed. Lequien* II, 463: *ἱστόρηται παρὰ Ἀφρικανῷ, ὅτι ἐν τῷ λέγειν ᾠδὴν τὸν Μανασσῆ τὰ δεσμὰ διεῤῥάγη σιδηρᾶ ὄντα καὶ ἔφυγεν.* Eine andere Textform derselben Stelle, nach *cod. Coislin.* der *Sacra parallela*, gibt *Pitra*, *Analecta Sacra* II, 1884, *p.* 292: *Ἱστόρηται περὶ* [l. *παρὰ*] *Ἀφρικανῷ, ὅτι ἐν τῷ ἐξομολογεῖσθαι καὶ λέγειν Μανασσῆν τὴν παρ' αὐτοῦ* [*ᾠδὴν*] *εἰρημένην τὰ δεσμὰ αὐτοῦ διεῤῥάγη σιδηρᾶ ὄντα καὶ ἀπέδρασεν τὴν τῶν Ἀσσυρίων εἱρκτήν*). Obwohl das eine Mal von einem Schmelzen, das andere Mal von einem Zerbrechen der Fesseln die Rede ist, darf man doch wohl annehmen, daß Afrikanus die in die Didaskalia aufgenommene Legende und damit auch den Text des Gebetes gekannt hat. — Spätere christliche Zeugnisse s. bei *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 732*sq.* — In der offiziellen römischen Vulgata steht es im Anhang zur Bibel, nach dem Neuen Testamente (wie III. und IV. Esra).

Die lateinische Übersetzung, welche in die Vulgata übergegangen ist, ist „ganz anderer Art als sonst *Vet. Lat.* und wohl spätern Ursprungs" (Fritzsche I, 159). Sabatier hat dafür drei Handschriften verglichen (*Biblior. sacror. Lat. vers. ant.* III, 1038*sq.*).

Wie das Gebet nur in einzelnen Septuagintahandschriften steht, so fehlt es auch in vielen Ausgaben (Näheres s. in den unten genannten Programmen von Nestle). *Swete* (*The Old Test.* III, 802—804) gibt den Text des *cod. Alexandrinus* mit den Varianten des *Psalt. Turicense*. — Kommentare: Fritzsche, Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig, 1851. Ball in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888. Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. I, 1900, S. 165—171. — Sonstige Literatur: Nestle, Septuagintastudien III, 1899 (Progr. des Seminars zu Maulbronn) S. 4f. 6—22. Septuagintastudien IV, 1903, S. 5—9. — *André*, *Les apocryphes de l'Ancien Testament* 1903, *p.* 237—245, und überhaupt die oben S. 200 genannten Einleitungswerke. — *Nau*, *Revue de l'Orient chrétien* 1908, *p.* 134—141 (mit dem syr. Text in krit. Ausgabe).

Legenden in betreff Manasses (jüdische und christliche) s. bei *Fabric. Cod. pseudepigr.* I, 1100—1102. Ders., *Biblioth. gr. ed. Harl.* III, 732 *sq.* Fritzsche, Handb. I, 158.

5. Das Buch Baruch.

Das griechische Buch Baruch gehört eigentlich in die Klasse der prophetischen Pseudepigraphen und zwar in die mit vorwiegend paränetischem Inhalt. Wir stellen es hierher, da es wenigstens seiner zweiten Hälfte nach sicher hellenistisch-jüdischen Ursprungs ist und in die griechische Bibel als kanonisches Buch Aufnahme gefunden hat.

Das Ganze gibt sich als eine Schrift Baruchs, des vertrauten Freundes und Gefährten des Propheten Jeremia. Der Inhalt ist ziemlich disparat und zerfällt in zwei Hälften, von denen die zweite Hälfte wieder zwei Abschnitte umfaßt. — Die erste Hälfte (Kap. 1, 1—3, 8) beginnt mit einer Überschrift, in welcher das Folgende bezeichnet wird als ein Buch Baruchs, welches er schrieb im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (1, 1—2). Dieses Buch las Baruch dem König Jechonia und allen Exulanten in Babel vor; und diese Vorlesung machte solchen Eindruck, daß man beschloß, Geld nach Jerusalem zu schicken, damit dort für den König Nebukadnezar und seinen Sohn Belsazar Opfer und Gebete dargebracht würden. Zugleich wurden die in Jerusalem wohnenden Juden aufgefordert, die ihnen hiermit übersandte Schrift an den Festtagen im Tempel vorzulesen (1, 3—14). Diese Schrift, die nun ihrem vollen Inhalte nach mitgeteilt wird (1,15—3,8), ist offenbar identisch mit der von Baruch vorgelesenen, also in der Überschrift angekündigten[22]. Sie ist ein großes Sündenbekenntnis der Exulanten, welche in dem furchtbaren Geschick, das über sie und die heilige Stadt hereingebrochen ist, die gerechte Strafe Gottes für ihre Sünden erkennen und ihn bitten, daß er fortan wieder seine Gnade möge walten lassen. Sie bekennen insonderheit, daß ihr Ungehorsam gegen den König von Babel eine Auflehnung gegen Gott selbst war; denn Gottes Wille

22) Die in der Überschrift angekündigte und von Baruch vorgelesene Schrift kann nicht erst Kap. 3, 9 ff. sein, wie manche Kritiker meinen. Denn die Vorlesung hat ja den Effekt, daß man die Anordnung eines Opfers für Nebukadnezar und Belsazar beschließt. Dies kann sich aber nur auf Kap. 2, 21—24 beziehen. — Die Überschrift 1, 1—2 paßt auch gar nicht zu 3, 9 ff., da der letztere Abschnitt mit keiner Andeutung verrät, daß er von Baruch geschrieben sein will, vgl. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments § 510.

war es, daß Israel dem König von Babel gehorche (2, 21—24). — Die zweite Hälfte des Buches (Kap. 3, 9—5, 9) enthält Belehrung und Trost für das niedergebeugte Volk. *a*) Belehrung: Israel ist gedemütigt, weil es die Quelle der Weisheit verlassen hat. Wahre Weisheit ist nur bei Gott. Zu ihr soll das Volk wieder zurückkehren (3, 9—4, 4). *b*) Trost: Jerusalem ist nicht für immer verödet und das Volk nicht für immer in Gefangenschaft. Es soll Mut fassen, denn die zerstreuten Glieder werden wieder versammelt werden im heiligen Lande (4, 5—5, 9).

Die zweite Hälfte ist bei Kap. 3, 9 ganz unvermittelt an die erste Hälfte angefügt. Ein innerer Zusammenhang besteht nur insofern, als beide Hälften dieselbe historische Situation: die Verwüstung Jerusalems und die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft voraussetzen. Sonst aber stehen sie in keiner Verbindung mit einander, und es ist nicht wohl denkbar, daß sie von vornherein ein zusammengehöriges Ganze gebildet haben. Dazu kommt, daß auch Stil und Darstellungsweise sehr verschieden sind, in der ersten Hälfte hebraisierend, in der zweiten fließend griechisch und rhetorisch. Mit Recht haben daher Fritzsche, Hitzig, Kneucker, Hilgenfeld und Reuss angenommen, daß beide Hälften von verschiedenen Verfassern herrühren. Ja man könnte geneigt sein, mit Hitzig, Kneucker und Hilgenfeld auch die erste Hälfte nicht als ein einheitliches Werk anzusehen, sondern Kap. 1, 3—14 als späteren Einschub in dieselbe zu betrachten. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß die Erzählung von der Vorlesung des Baruchschen Buches und von dem Effekt, welchen diese Vorlesung hatte, störend zwischen 1, 1—2 und 1, 15—3, 8 hineintritt. Nach | der Überschrift (1, 1—2) erwartet man sofort das Buch selbst (1, 15—3, 8). Auch kommt durch die eingeschaltete Erzählung ein Widerspruch in die Darstellung, da in dem Buche selbst die Zerstörung des Tempels vorausgesetzt wird (1, 2; 2, 26), in der eingeschalteten Erzählung aber die Fortdauer des Opferdienstes (1, 10. 14). Allein alle diese Inkonzinnitäten sind schließlich auch bei einem und demselben Verfasser möglich; und anderes, wie namentlich die gleiche Abhängigkeit von Daniel in 1, 11—12 und 1, 15—2, 20, spricht für Identität des Verfassers.

Die meisten älteren Kritiker nehmen für das Ganze eine hebräische Grundschrift an; und Kneucker hält trotz seiner Annahme dreier verschiedener Verfasser an dieser Voraussetzung fest, ja er sucht mit vieler Sorgfalt die hebräische Grundschrift zu rekonstruieren. Genügende Anhaltspunkte hierfür liegen aber nur bei der ersten Hälfte vor. Die zweite Hälfte ist offenbar griechisches Original. Man wird also mit Fritzsche, Hilgenfeld

und Reuss die Entstehung des Buches sich so zu denken haben, daß die erste Hälfte zunächst hebräisch verfaßt, dann ins Griechische übersetzt und durch Hinzufügung der zweiten Hälfte ergänzt wurde.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist vor allem die starke Abhängigkeit von Daniel entscheidend. Es finden sich Berührungen mit dem Buche Daniel, die eine Benützung des einen durch den anderen zweifellos machen. Namentlich entsprechen sich fast wörtlich *Daniel* 9, 7—10 = *Baruch* 1, 15—18. Auch die Zusammenstellung von Nebukadnezar und Belsazar hat unser Verfasser mit dem Buche Daniel gemein (*Daniel* 5, 2 ff. = *Baruch* 1, 11—12). Daß aber ein so durchaus origineller und schöpferischer Geist wie der Verfasser des Buches Daniel aus Baruch abgeschrieben habe, ist sicher nicht anzunehmen. Damit kommen wir bereits in die makkabäische Zeit. Bei dieser bleiben denn auch die meisten protestantischen Kritiker stehen (so z. B. Fritzsche, Schrader, Keil). Allein die im Buche Baruch vorausgesetzte Situation entspricht keineswegs der makkabäischen Zeit. Das Buch Baruch, und zwar zunächst dessen erste Hälfte, um die es sich vor allem handelt, setzt die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung des Volkes voraus (1, 2; 2, 23. 26). In dieser Katastrophe erkennt das Volk ein Strafgericht Gottes für seine Sünde, speziell auch für seine Auflehnung gegen die heidnische Obrigkeit, die doch Gott selbst über Israel gesetzt hat (2, 21—24). Das reumütige Volk beeilt sich daher, für seine heidnischen Oberherren Opfer und Gebete anzuordnen (1, 10—11). Dies alles paßt nur — da an die Zerstörung durch die Chaldäer nicht gedacht werden kann — auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch | Titus. Eben diese Katastrophe ist ja herbeigeführt worden durch die Auflehnung des Volkes gegen die heidnische Obrigkeit. Und der entscheidende Akt der Auflehnung war, wie Josephus bestimmt hervorhebt, die Abschaffung des täglichen Opfers für den römischen Kaiser (*Bell. Jud.* II, 17, 2—4; vgl. oben Bd. II, S. 360 f.). In dieser politischen Revolution sieht unser Verfasser eine Auflehnung gegen Gottes Willen und darum in der furchtbaren Katastrophe das gerechte Strafgericht Gottes hierfür. Und er will durch alles, was er von den Exulanten zur Zeit Baruchs erzählt, diese Auffassung unter seinen Volksgenossen zur Geltung bringen. Es wird also mit Hitzig und Kneucker anzunehmen sein, daß unser Buch bald nach d. J. 70 nach Chr. geschrieben ist. Auf die damalige Zeit paßt namentlich auch die ganz unhistorische Nebeneinanderstellung von Nebukadnezar und Belsazar, welche an das Verhältnis von Vespasianus und Titus erinnert.

Die Erzählung, daß in der Not des Krieges die Eltern das Fleisch ihrer Kinder verzehrten (2, 3), kehrt zwar bei der Schilderung von Kriegsnöten häufig wieder, findet sich aber gerade auch bei Josephus in seinem Bericht über die Belagerung vom J. 70 (*Bell. Jud.* VI, 3, 4).

Das Gesagte gilt zunächst nur von der ersten Hälfte des Buches. Aber auch die zweite Hälfte setzt im wesentlichen dieselbe Situation voraus, die Verödung Jerusalems und die Wegführung des Volkes (4, 10—16). Ihr Zweck ist, über diese Tatsache zu belehren und zu trösten. Es wird somit auch ihre Abfassung nicht viel später als die der ersten Hälfte zu setzen sein. Jedenfalls ist diese zweite Hälfte später als die salomonischen Psalmen. Denn *Baruch* 5 berührt sich zum Teil wörtlich mit *Psalt. Salom.* XI; und die Abhängigkeit ist wegen des psalmartigen Charakters und wegen der wahrscheinlich hebräischen Ursprache der salomonischen Psalmen auf Seite des Buches Baruch zu suchen. Bei der Benützung des Buches Daniel in *c.* 1—2 zeigen sich auffallende Berührungen mit der Übersetzung Theodotions. S. darüber oben S. 441. Auch hierin wird man eine Bestätigung für die späte Entstehung Baruchs, resp. seines griechischen Textes erblicken dürfen.

Unserem Resultate von der ziemlich späten Abfassung des Buches steht die Tatsache nicht entgegen, daß es noch in der christlichen Kirche Aufnahme gefunden hat. Denn ganz dasselbe hat ja z. B. auch bei der Apokalypse Baruchs und beim vierten Buch Esra stattgefunden. — Von größerem Gewichte ist die sprachliche Verwandtschaft des griechischen Textes von *c.* 1—3, 8 mit dem Septuagintatexte des Jeremia, welcher auf Identität des Übersetzers zu deuten scheint. Thackeray und Nestle haben namentlich diesen Umstand gegen unsere späte Datierung geltend gemacht (Marshall, der das Buch in vier Stücke zerlegt, wenigstens in betreff des Stückes 1, 15—3, 8). Da aber auch ein Späterer von der Septuagintaübersetzung des Jeremia beeinflußt gewesen sein kann, so ist diese Tatsache schwerlich entscheidend gegenüber dem Gewicht aller anderen Gründe.

Die Existenz eines hebräischen Textes unseres Buches wird von Hieronymus bestritten, s. *praef. comment. in Jerem.* (*Vallarsi* IV, 834): *Libellum autem Baruch, qui vulgo editioni Septuaginta copulatur nec habetur apud Hebraeos.* — *Idem*, *praef. in version. Jerem.* (*Vallarsi* IX, 783): *Librum autem Baruch notarii ejus, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur.* — Ebenso *Epiphanius*, *De mensuris et ponderibus* § 5: *ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ· φημὶ δὲ καὶ τῶν θρήνων καὶ τῶν ἐπιστολῶν Βαροὺχ καὶ Ἱερεμίου, εἰ καὶ οὐ κεῖνται αἱ ἐπιστολαὶ παρ᾽ Ἑβραίοις* (diesen Text gibt Lagarde, *Symmicta* II, 1880, *p.* 157,|

nach dem Syrischen; in den griech. Handschriften fehlt *καὶ Ἱερεμίου*, doch vgl. unten die Stelle *haer.* 8, 6). — Allein sowohl Hieronymus als Epiphanius wollen damit zunächst nur konstatieren, daß das Buch nicht im hebräischen Kanon stehe. Allerdings scheint ihnen ein hebräischer Text überhaupt nicht bekannt gewesen zu sein. Aber damit ist doch nicht bewiesen, daß ein solcher niemals existiert hat. Für die Existenz eines solchen darf angeführt werden, daß in der Mailänder Handschrift des *Syrus hexaplaris* sich dreimal (zu 1, 17 u. 2, 3) die Bemerkung findet: „dies steht nicht im Hebräischen" (s. Cerianis Anmerkungen zu seiner Ausg. in den *Monum. sacra et prof.* I, 1, 1861). Die Erklärung Nestles (Septuagintastudien IV, S. 12), daß sich diese Notizen nicht auf einen hebräischen Text Baruchs, sondern auf die dort zitierten Stellen des A. T. beziehen, ist namentlich bei 1, 17, wo überhaupt nicht „zitiert" wird, kaum möglich. Die Notizen können freilich nicht von Origenes, sondern erst von einem Späteren herrühren. Denn in der Hexapla war der ganze Baruch „obelisiert", d. h. als im Hebräischen nicht existierend bezeichnet (im *cod. Chisianus* steht am Schluß des Baruch: *Βαρουχ ολος ωβελισται κατα τους ο'*, s. *Novae Patrum Bibliothecae ab A. Maio collectae tom.* X, 1905, *Pars* III *p.* 220, ebenso im *Syr. hexapl.* s. Nestle a. a. O.).

Bei den Juden ist das Buch nach dem Zeugnis der apostolischen Konstitutionen am 10. Gorpiaios neben den Klageliedern Jeremiä beim Gottesdienst vorgelesen worden, *Const. apost.* V, 20: *καὶ γὰρ καὶ νῦν δεκάτῃ τοῦ μηνὸς Γορπιαίου συναθροιζόμενοι τοὺς θρήνους Ἱερεμίου ἀναγινώσκουσιν . . . καὶ τὸν Βαρούχ.* In der syrisch erhaltenen Grundschrift der *Const. apost.* ist Baruch nicht genannt. Auch steht hier statt des 10. Gorpiaios der 9. Ab. (Die syrische Didaskalia, übers. und erkl. von Achelis und Flemming 1904, S. 113: „Wie sie auch seit der Trauer um Christus bis heute am neunten Ab sich versammeln, die Klagelieder des Jeremias lesen, heulen und wehklagen"). In der Tat kann nur dieser gemeint sein, da es sich nach dem folgenden Wortlaut der *Const. apost.* um den Tag der Zerstörung Jerusalems handelt und da auch sonst bekannt ist, daß an diesem die Klagelieder Jeremiae gelesen wurden (vgl. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, 1869, S. 147 f. *The Jewish Encyclopedia* I, 23—25, Art. *Ab, ninth day of*). Rätselhaft ist aber, wie die *Const. apost.* den 9. Ab dem 10. Gorpiaios gleichsetzen können, da sie sonst (V, 14, 1; V, 17, 2; vgl. V, 13) nach dem syrisch-mazedonischen Kalender rechnen, wonach der 10. Gorpiaios = 10. September sein würde. Die Meinung von Zuckermann (bei Freudenthal a. a. O.), daß der Kalender von Ephesus vorausgesetzt sei, ist sehr prekär. Man muß sich vielmehr dessen erinnern, daß überhaupt kein bestimmtes Datum des jüdischen Jahres einem bestimmten Datum des syrisch-mazedonischen Jahres dauernd entsprechen kann, da jenes ein Mondjahr mit wandelnden Monaten, dieses ein Sonnenjahr mit festen Monaten war. Der Redaktor der *Const. apost.* scheint dies ignoriert und überdies den 9. Ab mit dem Versöhnungstag (10. Tischri = September/Oktober) verwechselt zu haben. Hiernach wird auch seine Angabe über die gottesdienstliche Vorlesung des Baruch wenig vertrauenswürdig sein. Vgl. überh. auch Nestle, Zum neunten Ab (Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. 1902, S. 315—317). — Die Angabe der *Const. apost.* findet freilich Bickell (*Conspectus rei Syr. lit. p.* 7 *not.* 7) bestätigt durch *Ephraem Syrus*, *opp. Syr.* III, 212: *Jam inde suum Synagoga casum inter gentes plangit flebile illud resumens carmen: Adduxit mihi Deus luctum magnum; dereliquit me Dominus desertam et Dominus*

delevit me ex haereditate sua, reputavit me sibi quasi alienam et quasi viduam desolatam. Doch steht nur der Anfang dieses Zitates wörtlich bei *Baruch* 4, 9. — Man könnte geneigt sein, auch die Tatsache hierher zu ziehen, daß manche Kirchenväter, welche augenscheinlich den hebräischen Kanon geben wollen, den Baruch zu den kanonischen Schriften rechnen, *Cyrill. Jerus.* bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 179: *Ἰερεμίου μετὰ καὶ Βαρούχ καὶ Θρήνων καὶ Ἐπιστολῆς*, *Concil. Laodicens.* ebendas. II, 202: *Ἰερεμίας καὶ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολαὶ* [*sic*], *Athanas.* ebendas. II, 211: *Ἱερεμίας καὶ σὺν αὐτῷ Βαρούχ, Θρῆνοι καὶ Ἐπιστολή*, *Epiphan.* a. a. O. (*de mensuris et pond.* § 5) und *haer.* 8, 6 (*Dindorf* I, 299): *Ἱερεμίας ὁ προφήτης μετὰ τῶν Θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ* (vgl. Zahn II, 224), *Stichometr. Niceph.* bei Zahn II, 298: *Ἱερεμίας προφήτης στίχ. ,δ, Βαρούχ στίχ. ψ'.* Aber schon *Epiphan. de mensuris et pond.* § 5 zeigt, daß es verkehrt wäre, aus diesen Stellen zu schließen, daß Baruch wirklich zum jüdischen Kanon gehört habe. |

Über den Gebrauch in der christlichen Kirche s. die reichhaltigen Nachweise bei Reusch, Erklärung des Buch's Baruch (1853) S. 1—21 u. 268 ff. und Hoberg, Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch (1902) S. 7—19. — Sehr häufig wird das Buch als Schrift des Propheten Jeremias zitiert, weil es schon frühzeitig mit dessen Buch verbunden worden ist. Am beliebtesten war bei den Kirchenvätern die Stelle von der Erscheinung Gottes auf Erden (*Baruch* 3, 37: *μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη*), die von Kneucker wohl mit Recht als christliches Glossem betrachtet wird. — Das älteste Zitat ist *Athenagoras*, *Suppl. c.* 9, wo *Baruch* 3, 35 als Ausspruch eines *προφήτης* zitiert wird. — *Irenaeus* IV, 20, 4 spielt auf *Baruch* 3, 37 an. Derselbe V, 35, 1 zitiert *Baruch* 4, 36 bis 5 *fin.* mit der Formel *significavit Jeremias propheta dicens.* — *Clemens Alexandrinus Paedag.* I, 10, 91—92 zitiert verschiedene Stellen unseres Buches als Aussprüche des Propheten Jeremias. Derselbe, *Paedag.* II, 3, 36 zitiert *Baruch* 3, 16—19 mit der Formel *ἡ θεία που λέγει γραφή.* — Hippolytus erwähnt in seiner Schrift *contra Noetum*, daß Noetus und seine Anhänger sich u. a. auch auf *Baruch* 3, 35—37 zum Erweise für ihre patripassianische Christologie beriefen (*Hippol. ed. Lagarde p.* 44). Er selbst gibt dann (*ed. Lagarde p.* 47), um sich aus der Verlegenheit zu helfen, eine sehr sophistische Interpretation der Stelle. Sowohl für Noet, wie für Hippolytus ist also das Buch Baruch eine normative Autorität. — *Origenes*, *in Jerem. homil.* VII, 3 (*Lommatzsch* XV, 190): *γέγραπται· „ἄκουε Ἰσραήλ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 9—13. — *Id.*, *Selecta in Jerem. c.* 31 (*Lommatzsch* XV, 456): *γέγραπται ἐν τῷ Βαρούχ· „τί ὅτι ἐν γῇ κ. τ. λ.“* = *Baruch* 3, 10. — *Commodian. Carmen apologet.* (*ed. Ludwig*) *vers.* 367—368: *Hieremias ait: Hic deus est etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — *Cyprian. testim.* II, 6: *Item apud Hieremiam prophetam: Hic deus noster etc.* = *Baruch* 3, 35—37. — Das Material aus den späteren Kirchenvätern s. bei Reusch und Hoberg a. a. O., wozu nur noch hinzuzufügen ist *Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani ed. Harnack p.* 17 (in: Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 3, 1883).

Unter den griechischen Handschriften sind die wichtigsten: der *Vaticanus* (Abdruck bei *Swete*, *The Old Test. vol.* III, 1894; in Fritzsches Ausg. ist er nicht berücksichtigt, da Holmes und Parsons keine Kollation davon hatten), der *Alexandrinus* (bei Holmes und Parsons Nr. III), der *Marchalianus* (Nr. XII), endlich der *cod. Chisianus*, welcher, wie für Daniel, so auch

für sämtliche Schriften des Jeremias den hexaplarischen Septuaginta-Text gibt (herausgegeben in: *Novae Patrum Bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae tomus decimus ed. a Jos. Cozza-Luzi, Romae* 1905, *Pars* III *p.* 31—245, und zwar *p.* 35—207: Jeremia, 207—220: Baruch, 220—234: Klagelieder, 234—241: Brief Jeremiä). — Im *Sinaiticus* ist Baruch nicht erhalten. — Über die Ausgaben s. oben S. 197.

Alte Übersetzungen. 1) Die lateinische, welche in verschiedenen Rezensionen vorliegt. Nach dem bis jetzt zugänglichen Material lassen sich etwa vier unterscheiden: a) die in die Vulgata übergegangene, b) eine zuerst von Joseph Caro, Rom 1688, herausgegebene. Letztere nach drei Handschriften bei *Sabatier, Biblior. sacror. Latinae versiones antiquae t.* II *p.* 734 *sqq.* Dieselbe auch in: *Bibliotheca Casinensis t.* I (1873) *Florileg. p.* 284 —287. Verzeichnis der Handschriften bei *Berger, Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie* 1893, *p.* 143. Über das Verhältnis beider Rezensionen zu einander s. Fritzsche, Handb. I, 175. Reusch, Erklärung des Buchs Baruch S. 88 f. Kneucker, Das Buch Baruch S. 157 ff. c) Der Text des *codex Gothicus* zu Leon in Spanien, datiert v. J. 960, welcher nach einer in Rom befindlichen, im 16. Jahrh. angefertigten Abschrift herausgegeben worden ist von Hoberg, Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch, 1902. Der Text ist überwiegend ursprünglicher als die bis dahin bekannten, s. Theol. Litztg. 1903, 374—376. d) ebenfalls aus Spanien stammt eine alte Bibelhandschrift in Monte Cassino, welche für Baruch einen von den unter a und b genannten abweichenden Text gibt. Vgl. darüber: *Amelli, De libri Baruch vetustissima latina versione usque adhuc inedita in celeberrimo codice Cavensi, Monte Cassino* 1902 (15 S. fol.). Soweit sich aus der von Amelli mitgeteilten Probe (*c.* 3, 24—37) erkennen läßt, zeigt der Text eine gewisse Verwandtschaft mit dem von Hoberg herausgegebenen. Vgl. über die spanischen Handschriften auch Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und histor. Cl. 1899, Bd. II, S. 239 f. — 2) Die beiden syrischen Übersetzungen. a) Die Peschito oder der syrische Vulgärtext, vgl. oben S. 198. b) Der *Syrus hexaplaris*, der für unser Buch in der Mailänder Handschrift des Syrus hexaplaris erhalten ist. Das Buch Baruch nebst dem Brief Jeremiae hat hieraus zuerst Ceriani herausgegeben (*Monumenta sacra et profana t.* I, *fasc.* 1, 1861). Dasselbe auch in der photolithographischen Nachbildung der ganzen Handschrift (s. oben S. 457). — 3) Eine koptische Übersetzung hat Brugsch herausgegeben (Zeitschr. für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, 10.—12. Jahrg. 1872—1874; vgl. 1876, S. 148). Eine Kollation derselben nach dem griech. Text gibt: Schulte, Die koptische Uebersetzung der vier großen Propheten, 1892, S. 37 —39. — 4) Die äthiopische Übersetzung in: *Biblia Vet. Test. aethiopica ed. Dillmann, t.* V, 1894.

Die exegetischen Hülfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198 f. — Kommentare: Fritzsche, Exeget. Handb. zu den Apokryphen, Thl. I, Leipzig 1851. — Reusch, Erklärung des Buchs Baruch, Freiburg 1853. — Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, Bd. III (2. Aufl. 1868) S. 251—298. — Kneucker, Das Buch Baruch, Geschichte und Kritik, Uebersetzung und Erklärung, Leipzig 1879. — Gifford in *Wace' Apocrypha vol.* II, *London* 1888 (s. oben S. 199). — *Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam, lamentationes et Baruch, Paris* 1891. — Rothstein in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. Bd. I, 1900, S. 213—225. — Schnee-

dorfer, Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder und das Buch Baruch erklärt, 1903.

Sonstige Literatur: *Haevernick*, *De libro Baruchi apocrypho comm. crit. Regim.* 1843. — Hitzig, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1860, S. 262—273. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel Bd. IV (1864) S. 265 ff. — Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. V, 1862, S. 199—203. XXII, 1879, S. 437—454. XXIII, 1880, S. 412—422. — Kneucker, Ebendas. 1880, S. 309—323. — Herbst, Das apokryphische Buch Baruch aus dem Griechischen ins Hebräische übertragen, Hildesheim, Progr. 1886 (dazu Kneucker, Theol. Litztg. 1886, 291). — Grätz, Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1887, S. 385—401). — Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur Bd. VIII, 1887, S. 5—20. — *Daubanton*, *Het apokryphe boek Βαρουχ en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1888, *p.* 77—125). — Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Suppl. III, 1892, S. 36—39. — Marshall in *Hastings' Dictionary of the Bible* I, 1898, *p.* 251—254. — *Philippe*, Art. *Baruch* in: *Vigouroux*, *Dictionnaire de la Bible* I, 1475—1484. — *Toy*, Art. *Baruch, book of*, in: *The Jewish Encyclopedia* II, 556 *sq.* — *Thackeray*, *The greek translators of Jeremiah* (*Journal of Theological Studies* 1903, *p.* 245—266 [hier *p.* 261—266 über Baruch]). — Nestle, Septuagintastudien IV, 1903 (Progr. des Seminars zu Maulbronn) S. 11—16. — *André*, *Les apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 245—263. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 200).

6. Der Brief Jeremiae.

Der Brief des Jeremias, welcher geschrieben sein will an die zur Abführung nach Babel bestimmten Exulanten, ist eine Warnung vor Götzendienst, welche sich um das Thema bewegt, daß die hölzernen, silbernen und goldenen Götzenbilder elende, ohnmächtige und vergängliche Gebilde von Menschenhand sind, die schlechterdings weder Nutzen noch Schaden stiften können. Der Verfasser will durch diese Ausführungen seine Glaubensgenossen in der Diaspora zurückhalten von jeder Beteiligung an heidnischen Kulten. Das kleine Schriftstück ist sicher griechisches Original.

Eine Hinweisung auf unseren Brief haben viele schon in der Stelle II *Makk.* 2, 1 ff. gefunden. Allein das dort Gesagte paßt tatsächlich nicht auf denselben. Ebensowenig ist es als Hinweisung auf unseren Brief anzusehen, wenn im Targum zu *Jerem.* 10, 11 dieser aramäische Vers als „Abschrift" aus einem Briefe des Jeremias bezeichnet wird (Nestle, Marginalien und Materialien 1893, S. 42 f.). — Wenn Origenes behauptet, daß im hebräischen Kanon mit dem Buch Jeremiae auch die Klagelieder und „der Brief" verbunden seien (*Euseb. Hist. eccl.* VI, 25, 2: Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ ἐν ἑνί), so beruht dies sicher auf einem Versehen. Origenes will nur sagen, daß die jeremianischen Schriften von den Juden als eine gezählt werden, damit die

Zahl 22 als Gesamtzahl der heiligen Schriften herauskommt. — Christliche Zitate: *Tertullian. Scorpiace c.* 8. *Cyprian. De dominica oratione c.* 5, und Spätere. — In der lat. Vulgata ist der Brief dem Buch Baruch angehängt als dessen 6. Kapitel.

In betreff der Handschriften, Ausgaben, alten Übersetzungen und exegetischen Hilfsmittel gilt größtenteils dasselbe wie bei Baruch. Speziell vgl. (außer den Kommentaren von Fritzsche und Gifford): Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Lit. VIII, 1887, S. 20—22. *Daubanton, Het apokryphe boek Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου en de leertype daarin vervat* (*Theol. Studiën* 1888, *p.* 126—138). Nestle, Septuagintastudien IV, 1903, S. 16—19. *André, Les apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 263—270.

III. Historische Literatur.

Die bisher besprochenen literarischen Erzeugnisse sind teils Bearbeitungen, teils Nachahmungen älterer biblischer Schriften. Spezifisch „Hellenistisches" ist daher bei ihnen wenig zu beobachten. In ganz anderer Weise tritt die Eigenart der jüdisch-hellenistischen Literatur zutage bei denjenigen Schriftwerken, welche in der Form an nichtbiblische, griechische Muster sich anlehnen, also auf dem Gebiete der historischen, poetischen und philosophischen Literatur. Zunächst auf dem der historischen. Das pharisäische Judentum als solches hat kaum ein Interesse für die Geschichte. Die Geschichte ist ihm auch nur eine Lehre, eine Anweisung, wie man Gott dienen solle. Das hellenistische Judentum ist jedenfalls in weit höherem Maße auch für die Geschichte als solche interessiert. Es gehört zur Bildung der Zeit, daß man die Geschichte der Vergangenheit kennt. Und ein Volk kann nur dann Anspruch darauf machen, zu den Kulturvölkern gerechnet zu werden, wenn es eine alte, achtunggebietende Geschichte aufzuweisen hat. Auch die ehedem als barbarisch angesehenen Völker bearbeiten daher jetzt ihre Geschichte in griechischem Gewande, um sie der gesamten gebildeten Welt zugänglich zu machen. An diesen Bestrebungen haben auch die griechischen Juden Anteil genommen. Auch sie bearbeiten ihre heilige Geschichte zur Belehrung sowohl für die eigenen Volksgenossen, wie für die nichtjüdische Welt. Das umfassendste Werk dieser Art, das wir kennen, ist das große Geschichtswerk des Josephus. Er hat aber eine Reihe von Vorgängern gehabt, welche bald größere, bald kleinere Perioden der jüdischen Geschichte in | mannigfaltiger Form bearbeitet haben, teils in nüchtern annalistischer Weise (Demetrius), teils mit phantastischer legendarischer Ausschmückung *in majorem Iudaeorum gloriam* (Eupolemus, Artapanus), teils auch in philosophierender

Manier, um den großen jüdischen Gesetzgeber als den besten Philosophen, ja als den Vater aller Philosophie darzustellen (Philo). — Die griechischen Juden haben aber nicht nur die ältere jüdische Geschichte bearbeitet, sondern sie haben auch noch — was das pharisäische Judentum fast nicht mehr getan hat — bedeutsame Ereignisse, die sie als Zeitgenossen miterlebt haben, aufgezeichnet, um sie der Nachwelt zu überliefern (Jason von Cyrene, Philo, Josephus, Justus von Tiberias). Manche, welche die Schriftstellerei als Lebensberuf betrieben, sind auf beiden Gebieten zugleich tätig gewesen. Wir stellen daher hier die historischen Werke beiderlei Art zusammen, sowohl die Bearbeitungen der älteren heiligen Geschichte, als die Darstellungen zeitgeschichtlicher Ereignisse.

Die ältesten dieser jüdisch-hellenistischen Geschichtschreiber sind nur durch die Exzerpte des Alexander Polyhistor der völligen Vergessenheit entrissen worden. Dieser vielschreibende Literat, der etwa um d. J. 80—40 vor Chr. lebte (nach den Angaben bei *Suidas, Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος und *Sueton. De gramm. c.* 20, vgl. Müller, *Fragm.* III, 206 und die unten angeführte Literatur, bes. Unger, Susemihl, Schwartz), hat u. a. auch eine Schrift περὶ Ἰουδαίων verfaßt, in welcher er Exzerpte aus fremden Autoren über die Juden, wie es scheint fast ohne eigene Zutaten, aneinandergereiht hat. Aus dieser Exzerptensammlung hat hinwiederum *Eusebius* seiner *Praeparatio evangelica* (IX, 17—39) ein großes Stück einverleibt. Und fast nur diesem Umstande verdanken wir unsere Kenntnis der ältesten jüdisch-hellenistischen und samaritanischen Bearbeitungen der biblischen Geschichte in prosaischer und poetischer Form: des Demetrius, Eupolemus, Artapanus, Aristeas, Kleodemus, Philo, Theodotus und Ezechiel. Außer Eusebius zitiert auch *Clemens Alexandrinus* einmal Alexanders Schrift περὶ Ἰουδαίων (*Strom.* I, 21, 130); und er benützt sie ohne Zweifel auch da, wo er die von Alexander exzerpierten Autoren: Demetrius, Philo, Eupolemus, Artapanus, Ezechiel zitiert (*Strom.* I, 21, 141. 23, 153—156). Auch das Zitat bei *Josephus Antt.* I, 15 stammt wohl aus der Schrift περὶ Ἰουδαίων, wie denn Josephus auch sonst Bekanntschaft mit derselben verrät (*contra Apion.* I, 23, und verschiedene Spuren in den Antiquitäten). Aber dies ist auch alles, was uns an selbständigen Zitaten aus der Schrift Alexanders erhalten ist. — Die Exzerpte bei Eusebius sind chronologisch geordnet. Sie beginnen mit Bruchstücken über die Geschichte Abrahams aus Eupolemus, Artapanus, Molon, Philo, Kleodemus. Es folgen darauf Stücke über die Geschichte Jakobs aus Demetrius und Theodotus; darauf solche über Joseph aus Artapanus und Philo usw. Daß diese Ordnung nicht erst von Eusebius herrührt,

sondern von Alexander Polyhistor selbst befolgt war, zeigt schon die Beschaffenheit des Textes. Denn die einzelnen Stücke sind durch verbindende Worte von Alexander selbst aneinandergefügt. Bestätigt wird dies aber durch Vergleichung der Zitate bei Clemens Alexandrinus. Wie bei Eusebius, so folgen nämlich auch bei Clemens Al. unmittelbar auf einander die Exzerpte über die Geschichte des Moses aus:

Eupolemus = *Euseb.* IX, 26 = *Clemens Str.* I, 23, 153.
Artapanus = *Euseb.* IX, 27 = *Clemens Str.* I, 23, 154.
Ezechiel = *Euseb.* IX, 28 = *Clemens Str.* I, 23, 155—156.

Man sieht also, daß dies die ursprüngliche Ordnung des Alexander Polyhistor ist. — Die Echtheit der Schrift Alexanders ist mehrfach bestritten worden; in neuerer Zeit bes. von Rauch und Cruice. Man meint, es sei undenkbar, daß ein heidnischer Schriftsteller wie Alexander ein so spezielles Interesse für die jüdischen Dinge hätte haben sollen; auch findet man es auffällig, daß er die alttestamentlichen Schriften als ἱεραὶ βίβλοι bezeichnet (*Euseb.* IX, 24. 29, 15), und daß er hier so ausführliche Darstellungen der jüdischen Geschichte mitteilt, während er sonst die abenteuerlichste Unkenntnis derselben verrät. Gegenüber diesen Einwürfen ist jedoch die Echtheit von Hulleman (S. 156 f.), Müller (*Fragm.* III, 209), und namentlich Freudenthal (S. 174—184) mit überzeugenden Gründen verteidigt worden. Die Frage ist übrigens nicht von hervorragender Bedeutung, da es ziemlich gleichgültig ist, ob die Exzerpte von Alexander selbst oder einem anderen zusammengestellt worden sind. Jedenfalls bürgt die außerordentliche Verschiedenheit der Fragmente nach Form und Inhalt dafür, daß wir es mit Auszügen aus wirklich existierenden Schriften und nicht mit der einheitlichen Arbeit eines Fälschers zu tun haben. Nur für die Altersbestimmung wäre es von Belang, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß die Zusammenstellung nicht von Alexander Polyhistor herrührt, insofern dann die Zeit Alexanders als Altersgrenze hinwegfiele. Die Fragmente an sich bieten keinen Anlaß, sie in eine spätere Zeit zu setzen. Denn der jüngste unter den exzerpierten Schriftstellern, dessen Zeit sich unabhängig von Alexander bestimmen läßt, ist Apollonius Molon (*Euseb.* IX, 19), ein griechischer Rhetor in der ersten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr. (s. unten Abschnitt VI).

Mit der biblischen Geschichte berührte sich auch ein anderes Werk des Alexander Polyhistor: die Geschichte der Chaldäer, in welcher er wesentlich dem Berosus folgte (der Titel ist nicht genau bekannt). Das Werk ist namentlich von Eusebius in der Chronik stark benützt. S. Gelzer, Julius

Africanus II, 1, 24 ff.; auch Schrader, Zur Kritik der chronologischen Angaben des Alexander Polyhistor und des Abydenus (Berichte der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1880). In diesem Werke hat Alexander auch die jüdische Sibylle zitiert (*Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23. *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9c. *Syncell. ed. Dindorf* I, 81. Vgl. *Joseph. Antt.* I, 4, 3, Freudenthal S. 25 f.). In seiner Schrift über Italien fand sich die abenteuerliche Behauptung, daß das jüdische Gesetz von einer Frau Namens Moso stamme (*Suidas Lex. s. v.* Ἀλέξανδρος, Müller *fragm. n.* 25); und einer Schrift über Syrien gehört wahrscheinlich die Notiz an, daß Judäa seinen Namen von Juda und Idumäa, den Kindern der Semiramis, habe (*Steph. Byz. s. v.* Ἰουδαία, Müller *fragm. n.* 98—102). Eben diese seltsamen Behauptungen haben Anlaß dazu gegeben, dem Alexander die Schrift περὶ Ἰουδαίων abzusprechen — sehr mit Unrecht; denn er schreibt einfach ab, was er in seinen Vorlagen findet. Je nach der Beschaffenheit dieser sind daher seine Notizen bald gut und bald schlecht. — Nur auf einer etwas leichtfertigen Kombination beruht es, wenn die pseudojustinische *Cohort. ad Graec. c.* 9 dem Alexander auch eine Angabe über das Alter des Moses zuschreibt (s. meinen Aufsatz über Julius Africanus als Quelle der pseudojustinischen *Cohortatio ad Graecos* in Briegers Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 319 ff.).

Text der Fragmente περὶ Ἰουδαίων in: *Eusebii Evangelicae Praeparationis libri* XV *ed. Gaisford*, 4 Bde. Oxford 1843. *Eusebii Evangelicae Praeparationis libri* XV *ed. Gifford* (mit engl. Übersetzung) 4 Bde. in 5 Teilen, Oxford 1903. — *Clementis Alex. Opera ed. Dindorf*, 4 Bde. Oxford 1869. Clemens Alexandrinus, *Stromata* Buch I—VI, herausg. im Auftrage der K. preuß. Akademie der Wissensch. von Stählin 1906 (bedeutender Fortschritt über Dindorf). — Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum T.* III, *p.* 211—230. — Die prosaischen Fragmente, z. T. nach neuen Kollationen der Handschriften, bei Freudenthal, Alex. Polyh. S. 219—236. — Über die Handschriften und Ausgaben des Eusebius s. Freudenthal S. 199—202 (über Freudenthals Text-Rezension: Schwartz in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 1451). *Heikel*, *De praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione*, *Helsingforsiae* 1888. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 565—567. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 377. Niese, *Josephi opera vol.* V *proleg. p.* VIII *sq.* XVI *sqq.* Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892, S. 94 ff.

Vgl. überhaupt: Rauch, *De Alexandri Polyhistoris vita atque scriptis. Heidelb.* 1843 [v. Müller u. a. als „Rumpf" zitiert]. — Cruice, *De Fl. Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 20—30. — Hulleman, *De Corn. Alexandro Polyhistore* (*Miscellanea philologa et paedagoga edd. gymnasiorum Batavorum doctores T.* I, 1849, *p.* 87—178). — C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 206—244. — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere, nempe Aristea, Demetrio, Eupolemo, Hecataeo Abderita, Cleodemo, Artapano, Justo Tiberiensi, Cornelio Alexandro Polyhistore* (*Paris* 1851, *Didot*) *p.* 88—98 [Nachtreter von Cruice]. — Creuzer. Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 76 f. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 570 ff. — Westermann in Paulys Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. I, 1 (2. Aufl. 1864) S. 734 f. — Freudenthal, Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste judäischer und samaritanischer Geschichtswerke. Bresl. 1875 (eingehendste Bearbeitung). — Reuss, Gesch. der heiligen Schriften A. T.s (1881) § 520—521. — Unger, Wann schrieb Alexan-

der Polyhistor? (Philologus Bd. XLIII, 1884, S. 528—531). Ders., Die Blüthezeit des Alexander Polyhistor (Philologus Bd. XLVII, 1888, S. 177—183). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 1892, S. 356—364. — Schwartz in Pauly-Wissowa, Real-Enc. der class. Altertumswissensch. I, 1449—1452. — Montzka, Die Quellen zu den assyrisch-babylonischen Nachrichten in Eusebios' Chronik (Beiträge zur alten Gesch. herausg. von Lehmann Bd. II, 1902, S. 351—405 [hier S. 354—363 über Alexander Polyhistor]).

1. Demetrius.

In demselben Jahrhundert, in welchem Berosus die Urgeschichte der Chaldäer und Manetho die der Ägypter verfaßte, nur etwa 60 Jahre später als diese, bearbeitete ein jüdischer Hellenist Demetrius die Geschichte Israels in knapper chronologischer Form, gleichfalls wie jene nach den heiligen Urkunden. Als Titel des Werkes gibt *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 an: *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων*. Und man hat schwerlich Ursache, an der Richtigkeit dieses Titels deshalb zu zweifeln, weil die Fragmente fast nur die älteste Zeit behandeln (so Freudenthal S. 205 f.). Denn auch Justus von Tiberias z. B. hat in seiner Chronik der jüdischen Könige die Zeit Mosis behandelt; auch bei Philo heißt Moses *βασιλεύς* (*Vita Mosis fin.*). Das erste Fragment bei *Euseb. praep. ev.* IX, 21 behandelt die Geschichte Jakobs von seiner Auswanderung nach Mesopotamien bis zu seinem Tode. Am Schlusse wird noch die Genealogie des Stammes Levi bis zur Geburt des Aaron und Moses fortgeführt. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Chronologie gerichtet. Ja das Ganze ist weit mehr eine Feststellung der Chronologie, als eine eigentliche Geschichtserzählung. Für jedes einzelne Ereignis im Leben Jakobs wird genau die Zeit festgestellt, z. B. für die Geburt jedes einzelnen seiner zwölf Söhne und dergl. Natürlich müssen dabei manche Daten postuliert werden, für welche die heilige Schrift keinen Anhaltspunkt bietet. Ein großer Teil der chronologischen Ansätze ist jedoch durch Kombination, und zwar z. T. sehr komplizierte Kombination wirklicher Daten der heil. Schrift gewonnen. Ein zweites Fragment (*Euseb. praep. ev.* IX, 29, 1—3), aus der Geschichte des Moses, beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Nachweis, daß Zippora, die Frau des Moses, von Abraham und der Ketura abstamme. Dies Fragment ist auch im *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 benützt und unter ausdrücklicher Berufung auf Eusebius' Chronik zitiert von *Leo Grammaticus* (*Cramer Anecdota Paris.* II, 256 = *Leo Grammaticus ed. Bekker p.* 24: *καθὼς ἱστορεῖ Δημήτριος, ὡς φάσκει Εὐσέβιος ἐν τῷ Χρονικῷ*) und *Georgius*

Cedrenus (*ed. Bekker* I, 76, mit ganz derselben Zitationsformel wie bei Leo Grammaticus). In einem dritten (*Euseb. Pr. ev.* IX, 29, 15) wird die Geschichte vom Bitterwasser (*Exod.* 15, 22 ff.) berichtet. Endlich das chronologische | Fragment, welches *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 aufbewahrt hat, gibt genaue Bestimmungen über die Länge des Zeitraumes von der Wegführung der zehn Stämme und der Stämme Juda und Benjamin ins Exil bis auf Ptolemäus IV. — Eben dieses Fragment gibt uns auch Aufschluß über die Zeit des Demetrius. Denn es ist klar, daß er für seine Berechnungen die Zeit Ptolemäus' IV. (222—205 vor Chr.) deshalb als Endpunkt gewählt hat, weil er selbst unter diesem Könige lebte. — Hieraus ergibt sich zugleich ein wichtiger Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters der LXX. Daß nämlich Demetrius die Pentateuchübersetzung der LXX benützt hat, hat selbst Hody anerkannt, obwohl es seiner Tendenz, die geringe Verbreitung der LXX nachzuweisen, unbequem ist. — Bei einem Blick auf den Inhalt der Fragmente bedarf es nicht erst des Beweises, daß ihr Verfasser ein Jude war. Einem Heiden würde es sicher nicht in den Sinn gekommen sein, sich so peinlich um Berechnung und Ergänzung der biblischen Chronologie zu bemühen. Trotzdem hat ihn *Josephus* für einen solchen gehalten und ihn sogar mit Demetrius Phalereus verwechselt (*contra Apion.* I, 23 = *Euseb. Praep. evang.* IX, 42; vgl. Müller, *Fragm.* II, 369[a]. Freudenthal S. 170 Anm.). Und auch noch bei Neueren, z. B. Hody, findet sich die irrige Ansicht, daß er Heide gewesen sei. Das Richtige haben aber schon *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und nach ihm *Hieronymus De vir. illustr. c.* 38 (*ed. Vallarsi* II, 879).

Clemens Alex. Strom. I, 21, 141: *Δημήτριος δέ φησιν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων τὴν Ἰούδα φυλὴν καὶ Βενιαμεὶν καὶ Λευὶ μὴ αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρείμ, ἀλλ' εἶναι ἀπὸ τῆς αἰχμαλωσίας ταύτης εἰς τὴν ἐσχάτην, ἣν ἐποιήσατο Ναβουχοδονόσορ ἐξ Ἱεροσολύμων, ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι ὀκτὼ μῆνας ἕξ. ἀφ' οὗ δὲ αἱ φυλαὶ αἱ δέκα ἐκ Σαμαρείας αἰχμάλωτοι γεγόνασιν ἕως Πτολεμαίου τετάρτου* [222 vor Chr.] *ἔτη πεντακόσια ἑβδομήκοντα τρία μῆνας ἐννέα, ἀφ' οὗ δὲ ἐξ Ἱεροσολύμων ἔτη τριακόσια τριάκοντα ὀκτὼ μῆνας τρεῖς.* — Der Text dieses Fragmentes ist mehrfach korrumpiert. — 1) Unmöglich kann der in der biblischen Chronologie peinlich genaue Demetrius von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung der Stämme Juda und Benjamin ein Intervall von 573—338 = 235 Jahren berechnet haben, da der Zwischenraum etwa hundert Jahre weniger beträgt. Es ist also entweder die Zahl 573 um hundert zu reduzieren oder die Zahl 338 um hundert zu vergrößern. Letzteres ist ohne Zweifel das Richtige, da nachweisbar auch andere Chronologen der älteren Zeit den nachexilischen Zeitraum zu groß berechnet haben (s. oben bei Daniel S. 266 f.). Hat hiernach Demetrius für diese Zeit etwa 70 Jahre zuviel angesetzt, so ist es doch aus eben jenem Grunde durchaus unmotiviert, diesen Irrtum durch Änderung von „Ptolemäus IV." in

„Ptolemäus VII." zu beseitigen. Denn auch bei dem genauen Demetrius kann ein solcher Irrtum in der nachexilischen Zeit nicht auffallen, da ihn hier die biblischen Zahlen völlig im Stiche ließen. — 2) Durch Kürzung des Textes ist der Widersinn entstanden, daß zuerst ein *αἰχμαλωτισθῆναι ὑπὸ τοῦ Σεναχηρείμ* negiert, und dann doch von dieser *αἰχμαλωσία* an gerechnet | wird. Der Gedanke des ursprünglichen Textes ist ohne Zweifel der, daß die Stämme Juda und Benjamin von Sanherib nicht gefangen genommen, sondern nur gebrandschatzt wurden; und daß von diesem Plünderungszuge Sanheribs bis zur Wegführung Judas und Benjamins noch 128 Jahre verflossen. Mit dieser Rechnung stimmt dann aufs beste, daß von der Wegführung der zehn Stämme bis zur Wegführung Judas und Benjamins 573—438 = 135 Jahre gezählt werden. Denn die Wegführung der zehn Stämme durch Salmanassar fand in der Tat etwa 7—8 Jahre vor dem Einfall Sanheribs in Judäa statt (II *Reg.* 18, 9—13).

Vgl. überhaupt: Vigerus' Anmerkungen zu seiner Ausg. der *Praep. evang.* des Eusebius (1628). — Huetius, *Demonstr. evang.* (*ed.* 5. *Lips.* 1703) *Prop.* IV *c.* 2 § 22 u. 30. — Hody, *De biblior. textibus* (1705) *p.* 107. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Rel.-Phil. II, 220f. — Cruice, *De Fl. Josephi fide* (1844) *p.* 53—58. — C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 45—52. — Herzfeld, Gesch. des V. Jisrael III, 486—488. 575f. — M. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels (1857) S. 101—104. — Freudenthal, Alexander Polyhistor (1875) S. 35—82. 205ff. 219ff. — Mendelssohn, Anzeige Freudenthals in der Jenaer Lit.-Ztg. 1875 Nr. 6. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 475. — Gutschmid, Jahrbb. für protestant. Theol. 1875, S. 744ff. = Gutschmid, Kleine Schriften II, 186ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 68ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879), S. 56ff. — Gelzer, Julius Africanus I (1880) S. 87—89 (vermutet, daß Demetrius von Julius Africanus benützt ist). — Karpeles, Gesch. der jüdischen Literatur I (1886) S. 224—226. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 604—606. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II, 647f. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 161f. — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Euseb. Praep. evang. vol.* IV, 1903.

2. Eupolemus.

Statt der trockenen chronologischen Berechnungen des Demetrius finden wir schon bei Eupolemus eine farbenreiche, mit dem Stoffe frei schaltende Erzählung, welche die biblische Geschichte durch allerlei Zutaten weiter ausschmückt. Man hat früher drei Werke dieses Mannes unterschieden: 1) *Περὶ τῶν τῆς Ἀσσυρίας Ἰουδαίων*, 2) *Περὶ τῆς Ἠλίου προφητείας*, 3) *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* (so Kuhlmey S. 3). Hiervon kommt das erste schon deshalb in Wegfall, weil in dem Fragm. bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 17: *Εὐπόλεμος δὲ ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας φησὶ πόλιν Βαβυλῶνα πρῶτον μὲν κτισθῆναι ὑπὸ τῶν κ. τ. λ.* die Worte *τῆς*

Ἀσσυρίας sicher zum Folgenden zu beziehen sind (Rauch S. 21, Freudenthal S. 207). Der Titel *περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων* ist gesichert durch *Clem. Alex. Strom.* I, 23, 153. Diesem Werke gehört aber ohne Zweifel auch das auf die Geschichte Davids und | Salomos bezügliche Fragment bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 30—34 an, welches Alexander Polyhistor einer Schrift *περὶ τῆς Ἡλίου προφητείας* entnommen haben will (Freudenthal S. 208). Somit erhalten wir statt der vermeintlichen drei in Wahrheit nur ein Werk. — Das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 17) gehört wahrscheinlich dem Eupolemus gar nicht an (vgl. hierüber unten Nr. 6). Ein zweites, fast gleichlautend bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 26 und *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 153, stellt Moses als den „ersten Weisen" hin, der den Juden die Kunde der Buchstabenschrift überliefert habe, die dann von den Juden zu den Phöniziern und von diesen zu den Hellenen übergegangen sei. Wie Eusebius haben dies Fragment auch das *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 117 und *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 87, und wie Clemens *Cyrillus Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 231[d]. Auf die Geschichte Davids und Salomos bezieht sich das große Fragment bei *Euseb. Pr. ev.* IX, 30—34. Es beginnt mit einer summarischen Chronologie von Moses bis David, erzählt dann kurz die Haupttatsachen aus der Geschichte Davids (*Euseb.* IX, 30) und teilt hierauf einen Briefwechsel zwischen Salomo und den Königen Uaphres von Ägypten und Suron von Phönizien wegen Unterstützung des Tempelbaues mit (*Euseb.* IX, 31—34; vgl. *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 130, *Chron. pasch. ed. Dind.* I, 168); zuletzt wird noch der Tempelbau selbst ausführlich beschrieben (*Euseb.* IX, 34). Der Briefwechsel mit Suron (= Hiram) ist aus II *Chron.* 2, 2—15, vgl. I *Reg.* 5, 15—25, entnommen; der mit Uaphres aber nach diesem Muster frei nachgebildet. Wahrscheinlich gehört dem Eupolemus auch das Fragm. bei *Euseb.* IX, 39 an, in welchem erzählt wird, wie Jeremias das Exil weissagt, und wie seine Weissagung durch die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar in Erfüllung geht. Das Fragment ist, nach der Lesart der besseren Handschriften, anonym, darf aber aus inneren Gründen dem Eupolemus zugeschrieben werden (Freudenthal S. 208 f.). — Über die Zeit des Eupolemus gibt uns wieder ein chronologisches Fragment bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 Aufschluß, welches in summarischer Weise die Zeit von Adam, resp. Moses bis zum 5. Jahre des Demetrius oder dem 12. des Ptolemäus berechnet. Unter jenem Demetrius ist wahrscheinlich (s. unten) Demetrius I. Soter (162—150 v. Chr.) zu verstehen, wonach also Eupolemus im J. 158/157 v. Chr. oder bald darnach geschrieben haben würde. Er kann daher mit dem I *Makk.* 8, 17,

II *Makk.* 4, 11 erwähnten Eupolemus identisch sein, wie von vielen angenommen worden ist. — In diesem Falle wäre er Palästinenser, wofür allerdings auch der Umstand spricht, daß er neben der Übersetzung der LXX, von welcher ihm sicher das | Buch der Chronik vorgelegen hat, auch den hebräischen Grundtext benützt zu haben scheint (Freudenthal S. 108. 119). — Über seine Nationalität: ob Jude oder Heide, gehen die Ansichten ähnlich wie bei Demetrius auseinander. *Josephus c. Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. ev.* IX, 42) hat auch ihn für einen Heiden gehalten, und so noch Hody und Kuhlmey. Hingegen *Eusebius Hist. eccl.* VI, 13, 7 und *Hieronymus De viris illustr. c.* 38 halten ihn für einen Juden. Und dies ist ohne Zweifel das Richtige, wie zuletzt Freudenthal (S. 83—85. 109 f.) gezeigt hat.

Clemens Alex. Strom. I, 21, 141: *Ἔτι δὲ καὶ Εὐπόλεμος ἐν τῇ ὁμοίᾳ πραγματείᾳ τὰ πάντα ἔτη φησὶν ἀπὸ Ἀδὰμ ἄχρι τοῦ πέμπτου ἔτους Δημητρίου βασιλείας, Πτολεμαίου τὸ δωδέκατον βασιλεύοντος Αἰγύπτου, συνάγεσθαι ἔτη ͵ερμθʹ. ἀφ' οὗ δὲ χρόνου ἐξήγαγε Μωυσῆς τοὺς Ἰουδαίους ἐξ Αἰγύπτου ἐπὶ τὴν προειρημένην προθεσμίαν συνάγεσθαι ἔτη δισχίλια πεντακόσια ὀγδοήκοντα. [ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι].* — Auch in diesem Fragment ist der Text fehlerhaft. Sicher ist vor allem, daß die Zahl 2580 in 1580 zu verbessern ist, da Eupolemus von Moses bis auf seine Zeit nicht 2580 Jahre gerechnet haben kann. Sodann aber verursacht der Synchronismus des 5. Jahres des Demetrius und des 12. des Ptolemäus Schwierigkeiten. Denn mit dem 5. Jahre Demetrius' II. (= 142/141 v. Chr.) trifft überhaupt kein 12. Jahr eines Ptolemäers zusammen. Mit dem 5. Jahre Demetrius' I. (= 158/157) berührt sich zwar das 12. des Ptolemäus VII. (= 159/158). Aber Ptolemäus VII. Physkon war damals nur Beherrscher von Cyrenaica. In Ägypten regierte gleichzeitig sein Bruder Ptolemäus VI. Philometor, der jedoch schon 4 Jahre früher die Regierung angetreten hatte. Man wird also entweder mit Gutschmid die ganze Angabe über Ptolemäus für Glossem zu halten oder, was einfacher ist, die Zahl zu ändern haben. Wie dem auch sei — für die Annahme, daß Demetrius I. Soter gemeint sei, spricht namentlich der Umstand, daß jedenfalls Clemens Alex. es so angesehen hat. Denn er berechnet vom 5. Jahre des Demetrius bis zum Konsulat des Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio (diese Namen stecken sicher in den korrumpierten Worten *Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ*, Stählin hat *Γναίου Δομετίου καὶ Ἀσινίου* in den Text gesetzt), d. h. bis zum J. 40 vor Chr., in welchem Herodes zum König ernannt wurde (*Joseph. Antt.* XIV, 14, 5), 120 Jahre, was notwendig auf Demetrius I. zurückführt, wenn die Rechnung auch nicht ganz genau ist. — Die Schlußworte hat am besten wohl Gutschmid hergestellt duch die Ergänzung *Γναίου Δομετίου καὶ Ἀσινίου ὑπὸ Κασιανοῦ συναθροίζεται.* Dann ist diese Schlußnotiz von Clemens aus Cassianus geschöpft und gehört nicht schon dem Alexander Polyhistor an, wie z. B. Bousset annimmt. Über den Chronologen Cassianus, welchen Clemens Alex. öfters zitiert, s. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons II, 632—636, Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 202 f., Krüger, Gesch. der altchristl. Litt. § 29. Christ, Philo-

logische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Klasse, Bd. 21, 1901, S. 504—509), dazu Koetschau, Theol. Litztg. 1901, 419 f.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV *c.* 2 § 29. — Hody, *De biblior. textibus p.* 106. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 18. 24. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 221 f. — Kuhlmey, *Eupolemi fragmenta prolegomenis et commentario instructa. Berol.* 1840. — Rauch, *De Alex. Polyh. p.* 20—22. — Cruice, *De Fl. Jos. fide p.* 58—61. — C. Müller, *Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 52—59. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 481—483. 572—574. — M. Niebuhr, Gesch. Assur's S. 353—356. — Cobet, in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866) S. 168 f. — Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, 76. VII, 91. 92. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82 ff. 105—130. 208 ff. 225 ff. — Siegfried, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476 ff. — Gutschmid, Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, S. 749 ff. = Gutschmid, Kleine Schriften II, 191 ff. — Grätz, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1877, S. 61 ff. — Bloch, Die Quellen des Fl. Josephus (1879) S. 58 ff. — Merzbacher, in Sallets Zeitschr. für Numismatik V, 1878, S. 313—315. — Karpeles, Gesch. der jüd. Literatur I, 1886, S. 230–232. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 599—603. — Unger, Philologus XLVII, S. 178—181. — Kuenen, Gesammelte Abhandlungen 1894, S. 116 ff. (in der Abh. über den Stammbaum des masoretischen Textes). — Schlatter, Eupolemus als Chronolog und seine Beziehungen zu Josephus und Manetho (Theol. Stud. und Krit. 1891, S. 633—703) [häuft unbewiesene Hypothesen]. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 648—651. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 157—161. — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Euseb. Praep. evang. vol.* IV, 1903. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 21 f. — Schlatter, Gesch. Israels 2. Aufl. 1906, S. 140 ff. [vorsichtiger als früher]. — Jacoby in Pauly-Wissowas Real-Enc. VI, 1227 f.

3. Artapanus.

Noch weiter als Eupolemus entfernt sich Artapanus in seiner Schrift *περὶ Ἰουδαίων* von der nüchternen schmucklosen Art des Demetrius. Bei ihm wird die biblische Geschichte schon ganz methodisch durch abgeschmackt-phantastische Zutaten ausgeschmückt oder vielmehr umgedichtet; und diese Umdichtung steht durchweg im Dienste der Tendenz einer Glorifizierung des jüdischen Volkes. Ein Hauptaugenmerk ist dabei auf den Nachweis gerichtet, daß die Ägypter alle nützlichen Kenntnisse und Einrichtungen den Juden verdanken. So erzählt gleich das erste Fragment (*Euseb. Praep. ev.* IX, 18), daß Abraham, als er nach Ägypten eingewandert war, den König Pharethothes (oder Pharetones) in der Astrologie unterrichtete. Ein zweites (*Euseb.* IX, 23) berichtet, wie Joseph, vom König zum obersten Verwalter des Landes erhoben, für bessere Bebauung des Landes sorgte. Vollends aber das große Stück über Moses (*Euseb.* IX, 27) führt den ausführ-

lichen Nachweis, daß dieser der eigentliche Begründer aller Kultur in Ägypten war — selbst der Götterverehrung. Er ist es nämlich, den die Griechen Musaeus nennen[23], der Lehrer des Orpheus, der Urheber | einer Menge nützlicher Erfindungen und Kenntnisse: der Schiffahrt und Baukunst und Kriegskunde und der Philosophie. Er hat auch das Land in 36 Nomen geteilt und einem jeden Nomos befohlen, Gott zu verehren; auch hat er den Priestern die heiligen Schriftzeichen übergeben. Auch die staatlichen Verhältnisse hat er in Ordnung gebracht. Darum ist er von den Ägyptern geliebt und Hermes genannt worden *διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν.* Der König Chenephres aber suchte aus Neid ihn aus dem Wege zu schaffen. Doch führten alle Mittel, die er wählte, nicht zum Ziel. Als Chenephres gestorben war, erhielt Moses von Gott den Befehl, sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien. Die Geschichte des Auszuges und alles dessen, was ihm voranging, namentlich der Wunder, durch welche die Erlaubnis zum Auszug erzwungen wurde, wird dann im Anschluß an die biblische Erzählung, aber ebenfalls mit vielen Zutaten und Ausschmückungen, ausführlich erzählt. — Einzelne Züge aus dieser Geschichte werden auch unter ausdrücklicher Berufung auf Artapanus bei *Clemens Alex. Strom.* I, 23, 154, im *Chron. pasch. ed. Dindorf* I, 117, im *Chron. anonym.* bei *Cramer Anecdota Paris.* II, 176, bei *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 86—87 (hier ohne Nennung des Artapanus) und bei *Dionysius* von Telmahar (s. Gelzer, Julius Africanus II, 1, 400) erwähnt. Spuren der Benützung lassen sich namentlich bei Josephus nachweisen (s. Freudenthal S. 169—171). — Je deutlicher in der Tendenz des Ganzen der jüdische Verfasser sich verrät, um so auffallender scheint es, daß Moses und die Patriarchen als Begründer des ägyptischen Götterkultus dargestellt werden. Jakob und seine Söhne gründen die Heiligtümer zu Athos und Heliopolis (23, 4), Moses weist jeden Nomos an, „den Gott zu verehren" (27, 4: *τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι*), er verordnet die Heiligung des Ibis (27, 9) und des Apis (27, 12). Mit einem Worte: der ägyptische Kultus wird auf jüdische Autoritäten zurückgeführt. Diese Tatsache hat Freudenthal durch die Annahme er-

---

23) Die Form *Μουσῆς* für Moses findet sich in den Zauberpapyri, so in dem zweiten Berliner Papyrus von Parthey *vers.* 115 (Abh. der Berliner Akad. 1865), im Papyrus XLVI des brit. Museums *vers.* 110 (Wessely, Denkschriften der Wiener Akad. Bd. 36, 2. Abth. S. 129, *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus.* 1893 *p.* 68), im Papyrus CXXI des brit. Museums *vers.* 619 (*Kenyon p.* 104); am häufigsten in dem ersten Leidener Papyrus von Leemans (*Papyri Graeci Musei Lugduni-Batavi ed. Leemans t.* II, 1885, *Index p.* 302); doch kommt in letzterem auch *Μωυσῆς* vor.

klärt, daß der Verf. zwar Jude sei, aber für einen Heiden und zwar einen ägyptischen Priester gelten wolle (S. 149 f. 152 f.) — schwerlich richtig. Denn nirgends tritt ein solches Bestreben deutlich hervor. Namentlich würde bei dieser Tendenz doch nicht ein ganz unbekannter Name wie Artapanus als Schild gewählt worden sein [24]. Und jene Erscheinungen werden damit gar nicht erklärt. Denn gerade wenn die Schrift unter heidnischer Maske aufträte, wäre zu | erwarten, daß im Namen dieser anerkannten Autorität energisch gegen die Gräuel des Götzendienstes geeifert würde, wie dies z. B. von der Sibylle (III, 30) und von Preudo-Aristeas (*ed. Wendland* § 134—139) tatsächlich geschieht. Es bleibt also unter allen Umständen die auffallende Tatsache bestehen, daß ein jüdischer Schriftsteller Moses als Begründer des ägyptischen Götterkultus dargestellt hat. Aber so auffällig dies scheinen mag: es erklärt sich aus der Tendenz des Ganzen und ist gerade charakteristisch für diese Art von Judentum. Moses hat eben alle Kultur gebracht, auch die religiöse. Dies und nichts anderes ist der Sinn. Und dabei ist zu beachten, daß der heidnische Kultus doch im Grunde in ziemlich ungefährlichem Lichte dargestellt wird. Denn die heiligen Tiere werden nicht sowohl angebetet, als vielmehr um ihrer Nützlichkeit willen „geweiht" — wir müssen wohl hinzudenken: τῷ ϑεῷ. Immerhin haben wir es auch so noch mit einem jüdischen Schriftsteller zu tun, dem der Glanz und die Ehre des jüdischen Namens mehr am Herzen lagen, als die Reinheit der Gottesverehrung. Vielleicht hat auch die apologetische Absicht mitgewirkt, die Juden, die als Verächter der Götter verschrieen waren, gerade als Begründer religiöser Kulte erscheinen zu lassen. Daß der Verf. ein Ägypter war, bedarf bei dem starken Hervortreten der ägyptischen Beziehungen nicht erst des Beweises. — In betreff der Zeit läßt sich bei ihm und den Folgenden nur so viel mit Bestimmtheit sagen, daß er vor Alexander Polyhistor gelebt hat.

Vgl. überhaupt: Huetius, *Demonstr. evang. Prop.* IV, *c.* 2 § 62. — Valckenaer, *De Aristobulo p.* 26. — Dähne, Geschichtl. Darstellung II, 200—203. — Rauch, *De Alexandro Polyhistore p.* 22 *sq.* — C. Müller, *Fragm.* III, 207 *sqq.* — Vaillant, *De historicis etc. p.* 74—83. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 483—486. 574. — Cobet im *Λόγιος Ἑρμῆς* I, 170. 171. — Ewald II, 129. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 143—174. 215 ff. 231 ff. — Bloch, Die Quellen des Josephus S. 60 ff. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 184 f. — Karpeles, Gesch. der jüd. Litt. I, 228—230. — Grätz,

24) Der Name ist persisch, wie Artabazus, Artaphernes, Artavasdes, Artaxerxes, und kommt auch in der Form Artabanus vor. Aber ein Perser dieses Namens, der in religiösen Dingen eine Autorität wäre, ist nicht bekannt.

Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 606f. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 646f. — Willrich, Juden und Griechen S. 168f. Ders., Judaica (1900) S. 111—116. — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Euseb. Praep. evang. vol.* IV, 1903. — Schlatter, Gesch. Israels 2. Aufl. 1906, S. 143 ff. — *Isid. Lévi, Moïse en Éthiopie* (*Revue des études juives t.* LIII, 1907, *p.* 201—211) [Artapanus schöpft aus Pseudo-Hekatäus].

4. Aristeas.

Aus der Schrift eines sonst nicht bekannten Aristeas *περὶ Ἰουδαίων* ist bei *Euseb. Praep. ev.* IX, 25 ein Fragment mitgeteilt, in welchem die Geschichte Hiobs in Übereinstimmung mit der Bibel kurz erzählt wird. Die Geschichte selbst bietet nichts Bemerkenswertes dar. Nur die Personalien sowohl Hiobs als seiner | Freunde sind auf Grund anderweitigen biblischen Materiales ergänzt. So heißt es von Hiob, er habe früher Jobab geheißen, indem offenbar *Ἰώβ* identifiziert ist mit *Ἰωβάβ Gen.* 36, 33. Auf Grund dieser Identifizierung wird dann Hiob zu einem Nachkommen Esaus gemacht; denn Jobab war ein Sohn des Serach (*Gen.* 36, 33) und dieser ein Enkel Esaus (*Gen.* 36, 10 u. 13). Freilich soll nach dem Auszug des Alexander Polyhistor Aristeas erzählt haben, daß Esau selbst „die Bassara geheiratet und mit ihr den Hiob erzeugt habe“ (*τὸν Ἠσαῦ γήμαντα Βασσάραν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ*). Allein höchst wahrscheinlich beruht dies auf einem ungenauen Referat des Alexander Polyhistor; denn der aus der Bibel schöpfende Aristeas wird den Jobab sicherlich nicht als Sohn, sondern richtig als Urenkel Esaus bezeichnet haben. Aus *Gen.* 36, 33 stammt auch der Name der Bassara als der Mutter Hiobs (*Ἰωβὰβ υἱὸς Ζαρὰ ἐκ Βοσόρρας*, wo freilich Bosra in Wirklichkeit nicht die Mutter, sondern die Heimat Jobabs bezeichnet). — Unser Verfasser hat bereits die Septuagintaübersetzung des Buches Hiob benützt. Merkwürdig ist aber, daß in der Nachschrift der LXX zu Hiob die Personalien Hiobs ganz ebenso wie von Aristeas zusammengestellt werden. Freudenthal hält es für sicher, daß diese Nachschrift erst aus Aristeas geschöpft ist. Die Identifizierung von *Ἰώβ* und *Ἰωβάβ* findet sich auch in dem (wahrscheinlich christlichen) Testament Hiobs und sonst. S. oben S. 406.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 488f. 577—579. — Ewald VII, 92. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 136—143. 231. — Susemihl, II, 651. — Gifford a. a. O.

5. Kleodemus oder Malchus.

Ein klassisches Beispiel für die im ganzen Bereiche des Hellenismus beliebte Vermengung einheimischer (orientalischer) und griechischer Sagen scheint die Schrift eines gewissen Kleodemus oder Malchus dargeboten zu haben, über die uns leider nur eine kurze Notiz erhalten ist. Die betreffende Mitteilung des Alexander Polyhistor hat *Esebius Praep. ev.* IX, 20 nicht direkt aus Alexander Polyhistor, sondern aus *Josephus Antt.* I, 15 entnommen, der seinerseits den Alexander wörtlich zitiert. Der Verfasser wird hier bezeichnet als *Κλεόδημος ὁ προφήτης ὁ καὶ Μάλχος, ὁ ἱστορῶν τὰ περὶ Ἰουδαίων καθὼς καὶ Μωϋσῆς ἱστόρησεν ὁ νομοθέτης αὐτῶν.* Sowohl der semitische Name Malchus, als der Inhalt seines Werkes beweist, daß der Verfasser kein Grieche, sondern entweder Jude oder Samaritaner war. Freudenthal zieht letztere Annahme vor, hauptsächlich wegen der Vermengung griechischer und jüdischer Sagen. Dieselbe ist aber bei einem Juden um 200—100 vor Chr. | ebensogut möglich, wie bei einem Samaritaner. — In dem Werke dieses Malchus war erzählt, daß Abraham von der Ketura drei Söhne hatte, *Ἀφέραν Ἀσουρεὶμ Ἰάφραν,* von welchen die Assyrer und die Stadt Aphra und das Land Afrika den Namen haben. Die Orthographie der Namen (die ich nach Freudenthal gegeben habe) schwankt sehr. Identisch damit sind offenbar *Gen.* 25, 3—4: אַשּׁוּרִם, עֵיפָה und עֵפֶר. Während aber *Gen.* 25 arabische Stämme gemeint sind, leitet unser Verfasser ganz andere ihm bekannte Völkerschaften davon ab. Und er erzählt dann weiter, die drei Söhne Abrahams seien mit Herakles gegen Libyen und Antäus gezogen, und Herakles habe die Tochter des Aphra geheiratet und mit ihr den Diodorus erzeugt, dessen Sohn hinwieder Sophonas (oder Sophax) gewesen sei, von welchem die Sophaker den Namen hätten. — Die letzteren Sagen finden sich auch bei *Plutarch. Sertor. c.* 9, nur daß hier das genealogische Verhältnis des Diodorus und Sophax umgekehrt ist: Herakles erzeugt mit Tinge, der Witwe des Antäus, den Sophax; und des letzteren Sohn ist Diodorus[25].

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207*sqq.* — *Vaillant, De historicis etc. p.* 72—74. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 489. 575. — Ewald VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 130—136. 215. 230. — Siegfried, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1875, S. 476f. — Susemihl II, 652. — Gifford a. a. O.

---

25) Daß Plutarch hier aus einem Werk des Königs Juba geschöpft habe (wie *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 471 annimmt), ist nicht erweislich. S. Susemihl II, 652.

6. Ein Anonymus.

Unter den Exzerpten des Alexander Polyhistor finden sich *Euseb. Praep. ev.* IX, 17 und 18 zwei, die ihrem Inhalte nach offenbar identisch sind, wenn auch das letztere viel kürzer ist als das erstere. Das längere Exzerpt (*Euseb.* IX, 17) gibt sich als ein Auszug aus Eupolemus, welcher berichte, daß Abraham in der [drei]zehnten Generation aus dem Geschlecht der Giganten entsprossen sei, welche nach der großen Flut den babylonischen Turm gebaut hätten. Er selbst, Abraham, sei aus Chaldäa nach Phönizien ausgewandert und habe den Phöniziern gelehrt *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ ἄλλα πάντα.* Auch im Krieg habe er sich ihnen nützlich erwiesen. Dann sei er wegen einer Hungersnot nach Ägypten gezogen, wo er bei den Priestern in Heliopolis gelebt und ihnen vieles mitgeteilt und sie *τὴν ἀστρολογίαν καὶ τὰ λοιπά* gelehrt habe. Der | eigentliche Erfinder der Astrologie sei aber Henoch, der sie von den Engeln empfangen und den Menschen mitgeteilt habe (vgl. Buch Henoch *c.* 72—82 und Jubiläen 4, 17—21). — Im wesentlichen dasselbe, nur viel kürzer, wird in dem zweiten Exzerpt *Euseb.* IX, 18 erzählt, welches Alexander Polyhistor aus einer anonymen Schrift entnommen hat (*ἐν δὲ ἀδεσπότοις εὕρομεν*). Wenn schon dieses Parallelverhältnis auffallend ist, so kommt noch hinzu, daß das längere Exzerpt schwerlich aus Eupolemus sein kann. Eupolemus war Jude; in dem Exzerpt wird aber der Garizim erklärt durch *ὄρος ὑψίστου.* Auch war nach Eupolemus Moses der erste Weise (*Eus.* IX, 26) während in dem Exzerpt bereits Abraham als Vater aller Wissenschaft verherrlicht wird. Es ist daher eine ansprechende Vermutung Freudenthals, daß die Vorlage beider Stücke identisch ist, nämlich eine anonyme Schrift eines Samaritaners, und daß das längere Exzerpt von Alexander aus Versehen dem Eupolemus zugeschrieben worden sei. — Auch in dieser Schrift waren, was hier noch zu erwähnen ist, zum Teil griechische Sagen mit der biblischen Geschichte verschmolzen.

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragm.* III, 207 *sqq.* — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 82—103. 207 f. 223 ff. — Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1875, S. 476. — Susemihl II, 652. — Gifford a. a. O.

7. Jason von Cyrene und das zweite Makkabäerbuch.

Die von Alexander Polyhistor exzerpierten Schriftsteller haben vorwiegend die ältere biblische Geschichte bearbeitet. Ein Beispiel dafür, daß die hellenistischen Juden auch bedeutsame Epochen der

späteren, von ihnen selbst erlebten jüdischen Geschichte behandelten, ist das Werk des Jason von Cyrene, welches unserem sogenannten zweiten Makkabäerbuche zugrunde liegt. Letzteres ist nämlich, wie der Verfasser selbst sagt, nur ein Auszug (*ἐπιτομή* II *Makk.* 2, 26. 28) aus dem größeren Werke eines gewissen Jason von Cyrene (II *Makk.* 2, 23). Das Originalwerk hat fünf Bücher umfaßt, die in unserem zweiten Makkabäerbuche in eines zusammengezogen sind (II *Makk.* 2, 23). Der Inhalt des ersteren scheint also dem des letzteren parallel gewesen zu sein. Der uns erhaltene Auszug berichtet zuerst von einem mißlungenen Angriff auf den Tempelschatz, welcher noch zur Zeit des Seleucus IV. († 175 v. Chr.) durch dessen Minister Heliodorus unternommen wurde; er erzählt dann weiter die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes und den Abfall eines Teiles der Juden, und endlich die makkabäische Erhebung | und den Verlauf derselben bis zu dem entscheidenden Siege des Judas über Nikanor (161 vor Chr.). Das Buch umfaßt also einen Zeitraum von fünfzehn Jahren (175—161 v. Chr.). — Die erzählten Ereignisse sind zu einem großen Teile dieselben, wie im ersten Makkabäerbuche. Aber die Erzählung weicht doch in sehr vielen Einzelheiten, zum Teil sogar in der Reihenfolge der Begebenheiten, von dem Berichte des ersten Makkabäerbuches ab (vgl. oben Bd. I, S. 202. 207 f.). Die Abweichungen sind derart, daß man kaum eine Bekanntschaft unseres Verfassers mit dem Berichte des ersten Makkabäerbuches annehmen kann (gegen Hitzig, Gesch. des Volkes Israel II, 415 und andere). Dabei kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß im großen und ganzen die schlichte, offenbar auf guten einheimischen Quellen ruhende Erzählung des ersten Makkabäerbuches den Vorzug verdient vor der rhetorischen Darstellung des zweiten. Andererseits bietet doch auch das letztere, namentlich in der Vorgeschichte der makkabäischen Erhebung, eine Fülle selbständigen Details, an dessen Geschichtlichkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt. Es muß also angenommen werden, daß auch dem Jason von Cyrene gleichzeitige Quellen zu Gebote gestanden haben; wahrscheinlich aber keine schriftlichen, sondern nur die mündlichen Berichte von Zeitgenossen, welche aus der Erinnerung die Ereignisse jener fünfzehn Jahre erzählten. Wenn solche Berichte dem Jason nicht direkt von den Beteiligten, sondern durch eine Reihe von Mittelgliedern zugekommen sind, so erklärt sich beides: sowohl die Reichhaltigkeit als die Ungenauigkeit des Details.

Dieses Urteil über den relativen historischen Wert des Buches darf wohl auch jetzt noch als das herrschende bezeichnet werden. Allerdings sind gerade in neuerer Zeit sehr widersprechende An-

sichten darüber geäußert worden. Den stärksten Gegensatz bilden die fast gleichzeitig (1900) erschienenen Arbeiten von Willrich und Niese. Während ersterer in unserm Buch nur ein Produkt der Phantasie und Lüge sieht, schätzt Niese es als eine im ganzen zuverlässige historische Quelle sehr hoch, erheblich höher als das erste Makkabäerbuch. Beide haben ihre Vorläufer. Zu den ungünstig, wenn auch nicht so schroff wie Willrich urteilenden gehören außer älteren protestantischen Kritikern auch Kosters und Kamphausen. Mit Niese berührt sich, abgesehen von katholischen Gelehrten, Schlatter, freilich nur in betreff des Originalwerkes des Jason von Cyrene. Denn in dem uns erhaltenen Auszuge sind nach Schlatter „die erhaltenen Stücke oft unverständig zerbrochen und aus ihrem Zusammenhang herausgerissen bis zur Unverständlichkeit, mehrfach auch verschoben" (Gesch. Israels 2. Aufl. S. 93). Kompliziert sind die Aufstellungen von Büchler und Laqeur. Beide finden, daß in unserem Buche noch gute zuverlässige Nachrichten, ja authentische Urkunden erhalten seien, die aber von legendarischen oder geradezu erdichteten Erzählungen durchsetzt und von ihnen überwuchert seien (Büchler faßt seine Resultate S. 396—398 zusammen, über Laqeur s. Theol. Litztg. 1904, 701 f.)[26]. Eine mittlere Linie in der Beurteilung halten Sluys und Wellhausen ein. Letzterer schließt seine Untersuchung mit einer „Bilanz", welche trotz erheblicher Vorbehalte doch für das erste Buch günstiger ausfällt als für das zweite. Er kehrt damit in der Hauptsache zu der Auffassung zurück, welche schon von der älteren Kritik befürwortet worden ist.

Ist die Annahme richtig, daß Jason von Cyrene die erzählte Geschichte aus dem Munde von Zeitgenossen geschöpft hat, so wird er nicht lange nach dem J. 161 v. Chr. geschrieben haben. Jedenfalls darf man, wenn man nicht noch schriftliche Quellen einschieben will, den Zwischenraum zwischen den Ereignissen und

---

26) Als authentische Urkunden betrachten sie mit manchen Neueren namentlich die Briefe in *c.* 11, 16ff. In diesem Urteil stimmen überein: Schlatter, Jason von Kyrene 1891, S. 28ff. Unger, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Kl. 1895, Heft II, S. 285ff. Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden 1899, S. 310ff. Niese, Hermes XXXV, 1900, S. 476ff. = Kritik der beiden Makkabäerbücher S. 63ff. *Bevan*, *The house of Seleucus* II, 1902, *p.* 299. Laqeur, Kritische Untersuchungen 1904, S. 30—51 (nimmt eine Überarbeitung an). Wellhausen, Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wiss., phil-hist. Kl. 1905, S. 141—145. — Bei dem Gesamtcharakter des Buches scheint es mir sehr fraglich, ob die Kritik damit auf dem rechten Wege ist.

der Zeit des Verfassers nicht allzu groß annehmen, da sonst die Kenntnis so zahlreicher und doch relativ richtiger Einzelheiten nicht mehr möglich wäre. Gegen die Annahme eines so frühen Ursprungs spricht auch nicht der sagenhafte Charakter mancher Erzählungen (z. B. von dem Märtyrertod des Eleasar und der sieben Brüder, II *Makk.* 6—7). Denn zur Bildung solcher Sagen, zumal fern vom Schauplatz der Ereignisse, ist ein Zeitraum von einigen Dezennien mehr als genügend. Die unhistorische Notiz 15, 37, daß seit dem Siege über Nikanor Jerusalem in den Händen der Hebräer geblieben sei, kann freilich nur von einem den Ereignissen sehr ferne Stehenden geschrieben sein. Aber sie rührt auch kaum von Jason, sondern vom Epitomator her. Überhaupt wissen wir ja nicht, wieviel dem Bearbeiter, und wieviel dem ursprünglichen Verfasser angehört. — Weshalb die Erzählung gerade mit dem Siege über Nikanor abbricht, ist einiger|maßen rätselhaft. Vielleicht war dieser Schluß gar nicht von Jason beabsichtigt.

Ein Jason von Cyrene hat seinen Namen an dem Tempel Tutmes' III. in Ägypten eingeschrieben (*Πασιμενης Κυρηναιος Β Ιασων Κυρηναιος Α*, mitgeteilt von *Sayce*, *Revue des études grecques t.* VII, 1894, *p.* 297). Der Schriftcharakter weist nach Sayce auf das dritte Jahrh. vor Chr. T. R(einach) bemerkt dazu, die Form der Buchstaben schließe nicht schlechthin (*pas absolument*) die Hypothese aus, daß dieser Jason mit dem unseren identisch sei. Auch wäre es nicht ohne Beispiel, daß ein Jude seinen Namen an einem heidnischen Tempel eingeschrieben hätte. Aber bei einem so glaubenstreuen Juden wie Jason ist dies doch unwahrscheinlich.

In betreff der Zeit des Epitomators läßt sich nur sagen, daß er wohl älter ist, als Philo, der unser Buch bereits gekannt zu haben scheint. Gegen Niese, welcher auf Grund des Datums 1, 9 die Abfassung der Epitome in das J. 188 *Sel.* = 125/124 vor Chr. setzt, s. bes. Wellhausen S. 118 ff. — Sowohl das Originalwerk als der Auszug sind ohne Zweifel ursprünglich griechisch geschrieben. Denn unser Buch unterscheidet sich durch seinen rhetorischen griechischen Stil gerade sehr charakteristisch von dem hebräischen Annalenstil des ersten Makkabäerbuches. — Auch noch in anderer Beziehung ist unser zweites Buch dem ersten sehr unähnlich: es will direkt erbaulich wirken durch die Erzählung von dem Glaubensheroismus der Makkabäer und von den wunderbaren Begebenheiten, durch welche Gott den Bestand der jüdischen Religion und des jüdischen Kultus gerettet hat.

In keinem Zusammenhang mit dem Buche selbst stehen die zwei Briefe, welche jetzt demselben vorangestellt sind (II *Makk.* 1—2, 18). Es sind Briefe der palästinensischen Juden an die ägyptischen, durch welche die letzteren zur Feier des Tempelweihfestes

aufgefordert werden. Offenbar sind es zwei ursprünglich selbständige Schriftstücke, die erst nachträglich (wohl noch nicht vom Epitomator selbst) mit unserem Buche verbunden worden sind. Ihr Zweck ist eben, auf die Feier des Tempelweihfestes bei den ägyptischen Juden hinzuwirken.

In Philos Schrift *Quod omnis probus liber* § 13 (*Mang.* II, 459) wird geschildert, auf welche Weise manche Tyrannen die Frommen und Tugendhaften verfolgt haben. Die einzelnen Züge dieser Schilderung erinnern so sehr an das im zweiten Makkabäerbuch gezeichnete Bild des Antiochus Epiphanes, daß eine Bekanntschaft Philos mit diesem Buche kaum zu bezweifeln ist. Vgl. Lucius, Der Essenismus (1881) S. 36—39. — Josephus hat zwar ein paar Notizen mit unserem Buche gemein, die im ersten Makkabäerbuche fehlen | (s. Grimm, Exeget. Handbuch zu II. Makk. S. 13). Es ist aber trotzdem sehr unwahrscheinlich, daß er das zweite Makkabäerbuch gekannt hat (s. Grimm S. 20). Wahrscheinlich hat er diese Notizen aus griechischen Quellen geschöpft. — Ganz und gar auf dem Inhalte des 2. Makkabäerbuches beruht dagegen die philosophische Mahnrede, welche unter dem Titel des vierten Makkabäerbuches bekannt ist, desgleichen die späteren Behandlungen der Geschichte von den makkabäischen Märtyrern in der jüdischen Haggada (Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 124. *Lévi, Le martyre des septs Machabées dans la Pesikta Rabbati,* in: *Revue des études juives* LIV, 1907, *p.* 138—141).

Die christlichen Zeugnisse beginnen mit *Hebr.* 11, 35; denn das *ἐτυμπανίσθησαν* geht augenscheinlich auf II *Makk.* 6, 19. 28 zurück (*ἐπὶ τὸ τύμπανον προσῆγε, ἐπὶ τὸ τύμπανον εὐθέως ἦλθε*), wie denn auch noch andere Anspielungen in *Hebr.* 11, 35f. an II *Makk.* 6—7 erinnern. Vgl. Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 339, und Bleeks Kommentar zu *Hebr.* 11, 35f. — Das älteste Zitat ist: *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαϊκῶν ἐπιτομήν* (vgl. II *M.* 1, 10). — *Hippolytus* nimmt in der Schrift *de Christo et Antichristo c.* 49 (*Lagarde p.* 25 = *Achelis p.* 33) Bezug auf unser Buch mit den Worten: *καὶ ταῦτα μὲν . . . σεσήμανται ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς.* Auch im Danielkommentar ist unser Buch benützt II, 20. III, 4 *ed. Bonwetsch* 1897 *p.* 80, 124.

Origenes beruft sich wiederholt auf Stellen unseres Buches zum Beweise für wichtige dogmatische Lehren: 1) Auf II *Makk.* 7, 28 (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*) für die Lehre von der Schöpfung *ex nihilo: comment. in Joann. t.* I *c.* 18 (*Lommatzsch* I, 37), *de principiis* II, 1, 5 (*Lommatzsch* XXI, 142). — 2) Auf II *Makk.* 15, 14 (*ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερεμίας*) für die Lehre von der Fürbitte der Heiligen: *Comment. in Joann. t.* XIII *c.* 57 (*Lommatzsch* II, 120), *in Cant. Cant. lib.* III (*Lommatzsch* XV, 26), *de oratione c.* 11 (*Lommatzsch* XVII, 125). — 3) Außerdem erwähnt er namentlich die Geschichte des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder (II *Makk.* 6, 18—7 *fin.*) als glorreicher Beispiele des Märtyrermutes, sehr ausführlich in der *Exhortatio ad martyrium c.* 22—27 (*Lommatzsch* XX, 261—268); vgl. auch *comment. in epist. ad Rom. l.* IV *c.* 10 (*Lommatzsch* VI, 305). — 4) Sonstige Zitate bei Origenes: *fragm. in Exod.* (*Lommatzsch* VIII, 302), *contra Cels.* VIII, 46 *fin.* (*Lommatzsch* XX, 176).

Auch Cyprian zitiert hauptsächlich die Geschichte von den makkabäischen Märtyrern II *Makk.* 6—7 (*ad Fortunatum c.* 11 und *testim.* III, 17). —

Überhaupt sind diese makkabäischen Märtyrer mit Vorliebe von den Kirchenvätern behandelt worden (vielfach mit Benützung des sogenannten vierten Makkabäerbuches); ja schließlich sind sie unter die christlichen Heiligen versetzt worden. Das Material hierüber s. in Wetsteins Anm. zu *Origenes, Exhort. ad. martyr. c.* 23 (*Lommatzsch* XX, 262), und in den *Vitae Sanctorum* (Lipomannus, Surius, Bollandisten, Nilles' *Kalendarium manuale* 1879, 2. Aufl. 1896) zum 1. August. *De Rossi, Bullettino di archeol. cristiana* 1876, *p.* 73—75 [Auffindung eines Sarkophages mit den angeblichen Überresten der sieben makkabäischen Brüder]. *Card. Rampolla, Martyre et sépulture des Machabées* (*Revue de l'art chrétien t.* X, 1899, *p.* 290—305, 377—392, 457—465) [das Martyrium der sieben makkabäischen Brüder hat in Antiochia stattgefunden; ihre Gebeine sind von da nach Rom übergeführt worden]. Maas, Die Maccabäer als christliche Heilige (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1900, S. 145—156). Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Werth (Abh. der Göttinger Ges. der Wissensch., Neue Folge III, 3, 1900) S. 44. 74. *Pillet, Du lieu du martyre et du sépulcre des Machabées* (*Revue des sciences eccl.* 1904, *Nov. p.* 385—405) [wie Rampolla, ohne neues Material]. Einiges auch bei Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 29 ff. Creuzer, Stud. und Krit. 1853, S. 85 f. Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms (2. Aufl. 1872) S. 50 ff. Ein Gedicht *de martyrio Maccabaeorum* auch im Anhang zu *Cypriani Galli poetae Heptateuchos ed. Peiper* (*Corpus script. eccl. lat. vol.* XXIII) 1891. Syrische Bearbeitungen gibt *Bensly, The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac, Cambridge* 1895 (Theol. Litztg. 1896 *col.* 10).

Die Bezeichnung als zweites Makkabäerbuch findet sich zuerst bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*: *Ἀριστόβουλος . . . . . οὗτος δ' αὐτὸς | ἐκεῖνος, οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει.* — *Hieronymus, Prol. galeatus* zu den Büchern Samuelis (*Vallarsi* IX, 459): *Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi. Secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest.* — Dieselbe Zählung ist aber schon bei Hippolytus und Origenes vorauszusetzen, da sie das andere Buch das erste nennen, s. oben S. 196.

In betreff der Handschriften, Ausgaben und alten Übersetzungen gilt für unser Buch im wesentlichen dasselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 196 ff.). Zum Text vgl. auch Nestle, Septuagintastudien IV, 1903, S. 19—22. — Zu bemerken ist ferner: 1) daß im *cod. Sinaiticus* das zweite Makkabäerbuch nicht erhalten ist; und 2) daß außer der in die Vulgata übergegangenen Rezension der alten lateinischen Übersetzung (diese allein kannte *Sabatier, Biblior. sacror. Lat. versiones antiquae t.* II) noch andere existieren: a) eine in einem *cod. Ambrosianus*, woraus sie Peyron herausgegeben hat (*Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita* 1824, *p.* 73 *sqq.*; die für Cerianis *Monumenta sacra et prof. t.* I *fasc.* 3 in Aussicht gestellte Ausgabe desselben Textes ist meines Wissens noch nicht erschienen); b) eine bisher nicht edierte in derselben Madrider Handschrift, welche auch den vollständigen *Vet. Lat.* des ersten Makkabäerbuches enthält (s. *Berger, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques t.* XXXIV, 2e *partie*, 1893, *p.* 148—150, mit Proben des Textes). c) Einen aus *Vulg.* und *Vet. Lat.* gemischten Text gibt eine Lyoner Handschrift, s. *Berger l. c. p.* 150—152. Über beide Handschriften s. auch *Berger, Histoire de la*

Vulgate 1893, *p.* 22 *sq.* 62. d) Fragmente aus Urbino gibt *Mercati*, *Revue biblique* 1902, *p.* 184—211. Sie umfassen II *M.* 4, 39—5, 14. 10, 12—11, 1. Der Text berührt sich am meisten mit den Zitaten im *Speculum Augustini.* e) Breslauer Fragmente hat Molsdorf mitgeteilt, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1904, S. 240—250. Sie umfassen II *M.* 3, 13—4, 4 u. 4, 10—14. Ihr Text weicht von dem sonst bekannten ab.

Auch die exegetische und kritische Literatur ist für unser Buch größtenteils dieselbe wie beim ersten Makkabäerbuche (S. 198 ff.). — Im Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen behandelt der von Grimm bearbeitete 4. Tl. (Leipzig 1857) das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer. — In Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. (1900) ist das zweite Makkabäerbuch von Kamphausen bearbeitet (I, 81—119). Vgl. auch dessen Rez. über Niese, Theol. Litztg. 1901, 287—290. — Sonst ist noch hervorzuheben: [H. Eberh. Glo. Paulus], Ueber das zweyte Buch der Maccabäer (Eichhorns Allg. Biblioth. der bibl. Literatur Bd. I, 1787, S. 233—241). — *Bertheau*, *De secundo libro Maccabaeorum*, *Gotting.* 1829. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael II, 443—456. — *Patrizzi*, *De consensu utriusque libri Machabaeorum*, *Romae* 1856. — Cigoi, Historisch-chronologische Schwierigkeiten im zweiten Makkabäerbuche, Klagenfurt 1868. — *Kosters*, *De polemiek van het tweede boek der Makkabëen* (*Theol. Tijdschr.* XII, 1878, *p.* 491—558). — Kasten, Der historische Werth des zweiten Buches der Makkabäer, Stolp 1879 (Gymnasialprogr.). — Schlatter, Jason von Kyrene, ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung. Festschrift der theol. Fakultät zu Greifswald 1891. — Unger, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und histor. Classe 1895, S. 281—300 (über die vier Briefe II Makk. 11, 16—38, welche Unger für echt hält). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung 1895, S. 64 ff. Ders., Judaica 1900, S. 131—176. — Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenistischen Litteratur, 1899, S. 277—398. — Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen zur Gesch. der makkabäischen Erhebung (Hermes XXXV, 1900, S. 268—307, 453—527, auch separat unter gleichem Titel). Dazu: Bousset, Deutsche Litztg. 1901, Nr. 27. — *Lévi*, *La date de la rédaction du IIe livre des Machabées* (*Revue des études juives t.* 43, 1901, *p.* 222—230) [gegen Niese]. — *Abrahams*, *Jewish Quarterly Review* XIII, 1901, *p.* 508—519 [Rez. Nieses]. — *André*, *Les apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 86—115. — *Sluys*, *De Maccabaeorum libris I et II quaestiones*, *Amstelodami* 1904. — Laqeur, Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch 1904, vgl. Theol. Litztg. 1904, 700. — Wellhausen, Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs, im Verhältniß zum ersten (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., philol.-hist. Kl. 1905, S. 117—163). — Elhorst, Die beiden Makkabäerbücher und die Vorgeschichte des jüdischen Freiheitskrieges (Vierteljahrsschr. für Bibelkunde, Jahrg. II, Heft 4, 1905, S. 367—394) [auch holländisch in *Teylers Theol. Tijdschr.* 1905]. — Schlatter, Gesch. Israels 2. Aufl. 1906, S. 92 ff.

Über die beiden Briefe an der Spitze des Buches s. (außer der genannten Literatur): *Valckenaer*, *De Aristobulo p.* 38—44. — *Schlünkes*, *Epistolae quae secundo Macc. libro* 1, 1—9 *legitur explicatio*, *Colon.* 1844. Ders., *Difficiliorum locorum epistolae quae* 2. *Macc.* 1, 10—2, 18 *legitur explicatio*, *Colon.* 1847. — Grätz, Das Sendschreiben der Palästinenser an die ägyptisch-judäischen Gemeinden wegen der Feier der Tempelweihe (Monatsschr.

für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 1—16, 49—60). Ders., Gesch. der Juden Bd. III, 4. Aufl. 1888, S. 671—684 (Note 10). — Brüll, Jahrbb. für jüd. Gesch. und Litteratur VIII, 1887, S. 30—40. — *Bruston*, *Trois lettres des juifs de Palestine* (Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. X, 1890, | S. 110—117) [sucht zu zeigen, daß es drei Briefe seien]. — Büchler, Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11—2, 18 (Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. 41. Jahrg. 1897, S. 481—500, 529—554). — *Kosters*, *Strekking der brieven in* 2 *Makk.* 1, 1—2, 18 (*Theol. Tijdschr.* 1898, *p.* 68—76). — Torrey, Die Briefe 2 Makk. 1, 1—2, 18 (Zeitschr. f. die alttest. Wissensch. XX, 1900, S. 225—242). — Wehofer, Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie (Sitzungsber. der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. CXLIII, 1901) S. 24—37 [sucht strophische Gliederung nachzuweisen]. — Winckler, Altorientalische Forschungen, Dritte Reihe, Bd. I, Heft 2, 1902, S. 97—134: Die Juden und Rom [hier S. 97—112g über II *M.* 1, 10ff.]. — *Mercati*, *Revue biblique* 1902, *p.* 203—211 [über den Text von II *M.* 1, 7]. — Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (Biblische Studien von Bardenhewer VIII, 4) 1904.

8. Das dritte Makkabäerbuch.

Neben dem zweiten Makkabäerbuche mag hier auch das sogenannte dritte Makkabäerbuch erwähnt werden, weil es wenigstens die Form eines historischen Berichtes über eine angebliche Episode der späteren jüdischen Geschichte hat. In Wahrheit ist es freilich eine ziemlich abgeschmackte Dichtung, welcher höchstens ein ganz unbestimmbares historisches Faktum zugrunde liegt. Es erzählt, wie Ptolemäus IV. Philopator nach dem Siege über Antiochus den Großen bei Raphia (217 vor Chr.)[27] nach Jerusalem kam und das Verlangen hegte, auch das Innere des Tempels zu betreten. Da er durch keine Vorstellungen von seinem Vorhaben sich abbringen ließ, schrieen die Juden in ihrer Not zu Gott, der ihre Gebete erhörte und den Ptolemäus schlug, so daß er betäubt zu Boden fiel (1—2, 24). Erzürnt kehrte Ptolemäus nach Ägypten zurück und sann auf Rache. Er beraubte die alexandrinischen Juden des Bürgerrechtes und befahl, alle Juden Ägyptens mit Weibern und Kindern gefesselt nach Alexandria zu bringen, wo sie in der Rennbahn eingesperrt wurden. Ihre Masse war so groß, daß die Schreiber, welche sie einzeln aufschreiben sollten, nach vierzigtägiger Arbeit noch nicht damit zu Ende waren und abbrechen mußten, weil es an Schreibmaterialien gebrach (2, 25—4 *fin.*). Nun befahl Ptolemäus, fünfhundert Elephanten durch Weihrauch und Wein betrunken zu machen und diese auf die Juden in der

27) Der im Eingang (III *M.* 1, 3) erwähnte Dositheus, Sohn des Drimylus, ist eine historische Person. S. über ihn Willrich, Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Bd. VII, 1907, S. 293f.

Rennbahn zu hetzen. Nachdem die Vorbereitungen hierzu getroffen waren, unterblieb die Ausführung am andern Tage, weil der König bis zur Hauptmahlzeit schlief. Auch am zweiten Tage geschah wieder nichts, weil der König durch Gottes Fügung plötzlich alles vergessen hatte und sehr erzürnt darüber war, daß man gegen die Juden, seine treuesten Diener, feindliche Anschläge gemacht habe. Noch an demselben Tage aber gab er bei der Mahlzeit den früheren Befehl zur Vertilgung der Juden. Als nun am dritten Tage die Sache endlich Ernst zu werden schien und der König mit seinen Truppen bereits zur Rennbahn heranzog, erschienen auf das Gebet der Juden zwei Engel vom Himmel und machten die Truppen und den König starr vor Schrecken. Die Elephanten aber stürzten sich auf die Truppen des Königs und zertraten und | vernichteten sie (5—6, 21). Der König war nun sehr erzürnt gegen seine Ratgeber und befahl, die Juden von ihren Fesseln zu befreien, ja sie auf seine Kosten sieben Tage lang zu bewirten. So feierten dieselben unter fröhlichem Schmausen ihre Errettung und beschlossen, die genannten Tage für immer als Festtage zu begehen. Der König aber erließ Schutzbriefe zugunsten der Juden an alle Befehlshaber in den Provinzen und gab den Juden die Erlaubnis, diejenigen ihrer Volksgenossen, welche vom Glauben abgefallen waren, zu töten. Von dieser Erlaubnis machten sie reichlich Gebrauch und kehrten fröhlich in ihre Heimat zurück (6, 22—7 *fin.*).

Diese Erzählung ist nicht nur fast durchweg frei erdichtet, sondern sie gehört auch unter den Leistungen dieser Art so ziemlich zur geringsten Sorte. Der Verfasser schwelgt förmlich in der Häufung psychologischer Unmöglichkeiten. Auch der Stil ist entsprechend: schwülstig und geschraubt. — Die einzige Basis für die Dichtung des Verfassers scheint eine ältere Legende gebildet zu haben, die wir noch bei Josephus lesen. Dieser erzählt nämlich (*contra Apion.* II, 5), daß Ptolemäus VII. Physkon die Juden Alexandrias, die als Anhänger der Kleopatra seine politischen Gegner waren, den trunken gemachten Elephanten habe vorwerfen lassen. Diese hätten sich aber statt dessen gegen die Freunde des Königs gewandt, worauf der König sein Vorhaben aufgegeben habe. Zum Andenken daran feierten die Juden Alexandrias diesen Tag seitdem als Festtag. — Hiernach scheint die Feier des Festtages, die auch das dritte Makkabäerbuch erwähnt (6, 36), jedenfalls historisch zu sein. Und es mag der Legende immerhin irgend ein Faktum zugrunde liegen[28]. Die ältere Gestalt der Legende

28) Willrich, Der historische Kern des III. Makkabäerbuches (Hermes

scheint noch bei Josephus vorzuliegen, da hier alles noch viel einfacher und psychologisch begreiflicher ist, und Josephus offenbar das dritte Makkabäerbuch nicht gekannt hat. Wenn also das letztere die Geschichte auf Ptolemäus IV. statt VII. bezieht, so ist schon dies eine Abweichung von der älteren Legende; noch mehr aber alle übrigen Zutaten, mit welchen der Verfasser seine Geschichte bereichert hat.

Über die Zeit des Verfassers läßt sich höchstens eine Vermutung wagen. Inhalt und Tendenz des Buches scheinen eine Verfolgung der alexandrinischen Juden zur Voraussetzung zu haben, wegen deren der Verfasser seine Glaubensgenossen trösten und ermuntern will. Dies läßt uns zunächst an die Zeit Caligulas denken, wo zum erstenmale eine Judenverfolgung in Alexandria in größerem Maßstabe stattgefunden hat. In diese setzen daher z. B. Ewald, Hausrath und Reuss die Abfassung unseres Buches. Auffallend wäre dann freilich, daß der Verfasser den Ptolemäus nicht mit | dem Anspruch auf göttliche Verehrung auftreten läßt, was doch bei Caligula der Hauptanstoß war. Überhaupt sollte man dabei mehr spezielle Beziehungen auf die Ereignisse unter Caligula erwarten. Es ist daher nur zu billigen, wenn Grimm bei aller Geneigtheit, der Ewaldschen Hypothese beizustimmen, sich doch reserviert hält (Exeget. Handbuch S. 218 f.). Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß das Buch frühestens im ersten Jahrh. vor Chr. und spätestens im ersten Jahrh. nach Chr. entstanden ist; ersteres, weil der Verfasser bereits die griechischen Zusätze zu Daniel kennt (6, 6), letzteres, weil es sonst nicht mehr von der christlichen Kirche rezipiert worden wäre.

Ein weiterer Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit würde sich ergeben, wenn die *λαογραφία*, welche 2, 28 erwähnt wird, eine erst von Augustus getroffene Einrichtung wäre, wie Wilcken vermutet hat (Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien I, 1899, S. 245 f.). Inzwischen sind aber Papyri aus vorrömischer Zeit gefunden worden, in welchen die *λαογραφία* auch schon vorkommt (*Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I, 1902, *n.* 103, 1. 121, 61. 189, dazu die Erläuterungen S. 445—448).

Das älteste christliche Zeugnis ist m. W. das des Eusebius; denn daß die Erwähnung bei Syncellus und Hieronymus aus Eusebius stammt, darf aus der Übereinstimmung jener beiden geschlossen werden (*Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 122 *sq. Syncell.: ἡ τρίτη τῶν Μακκαβαίων βίβλος περὶ τοῦ*

39, 1904, S. 244—258), hält für den historischen Kern der Legende Ereignisse des Jahres 88/87 vor Chr. Damals regierte Ptolemäus Alexander, unter welchem *multa Judaeorum populus tam ab Alexandrinis quam etiam ab Antiocensibus tolerabat* (*Jordanis ed. Mommsen c.* 81). Die Einzelheiten müssen aber erst künstlich konstruiert werden, um ein ähnliches Bild zu geben wie die Legende.

Φιλοπάτορος τούτου Πτολεμαίου ἱστορεῖ, Hieron.: Ea quae in tertio Maccabaeorum libro scripta sunt, sub hoc principe gesta referuntur). — Die *Canones apost.* haben *canon* 85: *Μακκαβαίων τρία* (Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 184—193). — Ebenso zählt auch die Stichometrie des Nicephorus: *Μακκαβαϊκὰ γ'* (bei Credner, Zur Gesch. des Kanons S. 119. Zahn II, 299). — In der *Synopsis Athanasii* steht statt dessen *Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ' Πτολεμαϊκά* (Credner S. 144, Zahn II, 317), wo Credner statt der Zahl *δ'* lesen will *καί*, so daß dann unter den *Πτολεμαϊκά* unser drittes Makkabäerbuch zu verstehen wäre. Zahn II, 309 schlägt vor, *πολεμικά* zu lesen: „kriegerischen Inhaltes" und daher nicht kanonisch. Da Syncellus (I, 516) den Aristeasbrief zitiert mit der Formel *καθὼς ἐν τοῖς Πτολεμαϊκοῖς γέγραπται* (Wendlands Ausg. S. 133 f.), so könnte auch dieser unter den *Πτολεμαϊκά* verstanden werden. Wahrscheinlicher ist doch wohl die Ansicht Credners. — Sonstige Zeugnisse s. bei Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des A. T. S. 288 f. Grimm, Handb. S. 221 f. — In der lateinischen Kirche scheint das Buch nie bekannt geworden zu sein, weshalb es auch in der Vulgata fehlt. Dagegen fand es Eingang in der syrischen Kirche, wie die vorhandene alte syrische Übersetzung beweist. — Der Name „Makkabäerbuch" ist dem Buche sehr mißbräuchlich gegeben worden, nur deshalb, weil auch hier von Verfolgung glaubenstreuer Juden die Rede ist.

In den Handschriften der Septuaginta ist das Buch in der Regel enthalten, so namentlich auch im *cod. Alexandrinus* und *Venetus* (*Holmes* 23). Es findet sich daher auch in den meisten Ausgaben der Septuaginta und in den Separatausgaben der griechischen Apokryphen (s. oben S. 197). — Von alten Übersetzungen ist hier nur die alte syrische Übersetzung zu erwähnen (s. oben S. 198).

Die exegetischen Hilfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198 f. — Kommentar: Grimm, Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.s, 4. Thl.), Leipzig 1857. — In Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. ist das dritte Makkabäerbuch von Kautzsch bearbeitet (I, 119—135). — Untersuchungen: Eichhorn, Einl. in die apokryphischen Schriften des A. T.'s S. 278—290. — Bertholdt, Einl. in sämmtliche kanon. und apokr. Schriften des A. u. N. T.'s Bd. III, S. 1082—1091. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 611—614. — De Wette-Schrader, Einl. in das A. T. S. 572 f. — Keil, Einl. in das A. T. 3. Aufl. S. 720 f. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 262—265. — Reuss, Gesch. der heil. Schriften Alten | Testaments § 574. — Vatke, Historisch-krit. Einl. in das A. T. S. 728—730. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 613—615. — Deissmann, Bibelstudien 1895, S. 258—261 (sprachliche Erläuterungen zu III *Makk.* 3, 11 ff.). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, 1895, S. 142 ff. — *Abrahams*, *The third book of the Maccabees* (*Jewish Quarterly Review vol.* IX, 1897, *p.* 39—58) [sucht zu zeigen, daß der Verf. in einigen Dingen gute Kenntnisse der wirklichen Geschichte verrate]. — Büchler, Die Tobiaden und die Oniaden, 1899, S. 172—212 [der Kern des III. Makkabäerbuches ist historisch und bezieht sich auf eine Verfolgung der Juden im Fajjum unter Ptolemäus IV.]. — *Fairweather* in *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 192 f. — *Torrey* in: *Encyclopaedia Biblica* III, 2879 ff. — *André*, *Les apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 115—132. — Willrich, Der historische Kern des III. Makkabäerbuches (Hermes Bd. 39, 1904, S. 244—258).

9. Philos historische Schriften.

Als Verfasser historischer Werke über die jüdische Geschichte ist hier auch der Philosoph Philo zu nennen. Und zwar hat er sowohl Darstellungen aus dem Bereiche der älteren Geschichte als solche über die Geschichte seiner Zeit hinterlassen.

1. In ersterer Hinsicht ist vor allem ein großes Werk zu nennen, das uns fast vollständig erhalten ist, nämlich eine umfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Es ist freilich kein eigentlich historischer Bericht, sondern eine systematische Darstellung; aber doch in der Weise, daß Philo dabei das gesetzgeberische Werk des Moses selbst, nämlich den wesentlichen Inhalt des Pentateuches, in übersichtlicher Form zur Darstellung bringen will. Daß dies nicht ohne wesentliche Beeinflussung durch seine eigenen philosophischen Anschauungen geschieht, versteht sich von selbst. Aber die Absicht ist doch lediglich die, in objektiv-historischer Weise eine Übersicht über die mosaische Gesetzgebung zu bieten. Die einzelnen Teile dieses Werkes sind in den Handschriften und Ausgaben als besondere Bücher unter speziellen Titeln überliefert. Es wird unten (§ 34) gezeigt werden, daß der Plan des Gesamtwerkes folgender ist: a) Das erste Buch bezieht sich auf die Weltschöpfung. Denn von dieser hat Moses an der Spitze seines Werkes gehandelt, um deutlich zu machen, daß seine Gesetzgebung dem Willen der Natur gemäß sei. b) Die folgenden Bücher behandeln das Leben des Enos, Henoch, Noa, Abraham, Isaak, Jakob und Joseph, jedoch so, daß die ersten drei nur kurz in der Einleitung zum Leben Abrahams behandelt werden, den anderen vier je ein besonderes Buch gewidmet ist. Erhalten sind uns das Leben des Abraham und des Joseph. Die Geschichte aller dieser Männer wird erzählt, weil sie durch ihr Leben die allgemeinen Typen der Sittlichkeit, die „lebendigen, ungeschriebenen Gesetze“ darstellen. c) Erst jetzt folgt die eigentliche Gesetzgebung, und zwar zunächst in einem Buche die zehn Hauptgebote, und sodann in vier Büchern die speziellen Gesetze, geordnet nach den Rubriken der zehn Hauptgebote (Näheres s. § 34). | Auf diese Weise kommt wirklich der wesentliche Inhalt des Pentateuches in übersichtlicher Form zur Darstellung. Die Tendenz des ganzen Werkes ist überall die, die jüdische Gesetzgebung als die weiseste und humanste hinzustellen. Die Kultus- und Zeremonialgesetze werden nicht verschwiegen; aber Philo weiß ihnen stets eine vernünftige Seite abzugewinnen,

so daß der, der sie vollkommen beobachtet, nicht nur der beste, sondern auch der gebildetste Mensch ist: der wahre Philosoph.

In einer besonderen Schrift, die nicht, wie man vielfach angenommen hat, zu diesem Gesamtwerke gehört, hat Philo auch das Leben des Moses selbst beschrieben. Auch hier sind Art und Zweck der Darstellung dieselben wie in dem systematischen Werke. Moses wird als der größte und weiseste Gesetzgeber geschildert, dessen mächtige Taten und wunderbare Erlebnisse ihn über alle anderen erheben.

2. Auf die jüdische Geschichte seiner Zeit bezieht sich ein Werk, in welchem Philo ausführlich zeigte, wie die Verfolger der Juden ein gewaltsames Ende nehmen (denn dies ist, soweit sich aus den erhaltenen Stücken erkennen läßt, das eigentliche Thema des Werkes, also analog dem von Lactantius' Buch *de mortibus persecutorum*). Nach Eusebius hat das Ganze fünf Bücher umfaßt. Im zweiten war Sejan behandelt; in den folgenden Flaccus und Caligula. Erhalten sind uns das über Flaccus handelnde vollständig und die Geschichte Caligulas teilweise (es fehlt hier die *παλινῳδία*, die Schilderung des Untergangs Caligulas durch Gottes rächende Hand). Die erhaltenen Stücke haben also vermutlich das dritte und vierte Buch des Gesamtwerkes gebildet (Näheres s. § 34). Da Philo die erzählten Ereignisse zu einem großen Teile als Augenzeuge mit erlebt hat, ja als Führer einer jüdischen Gesandtschaft an Caligula in hervorragender Weise an denselben beteiligt war, so ist sein Werk eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte seiner Zeit.

10. Thallus.

Da wir oben nach Alexander Polyhistor einige samaritanische Hellenisten genannt haben, mag hier auch noch der Chronograph Thallus Erwähnung finden, der von Geburt wahrscheinlich Samaritaner war. Sein Werk scheint eine Weltchronik von der Urzeit bis auf die Gegenwart gewesen zu sein, ähnlich wie die des Castor (s. oben Bd. I, 3. Aufl. S. 73 f.), und, gleich dieser, eine der Vorlagen, auf welchen Julius Africanus und Eusebius fußten. Eusebius erwähnt sie unter seinen Quellen in folgender Weise (nach Petermanns Übersetzung des armenischen Textes, *Eusebii Chron. ed. Schoene* I, 265): *E Thalli tribus libris, in quibus ab Ilio capto usque ad CLXVII olompiadem collegit.* Die Olympiadenziffer kann nicht richtig überliefert sein, denn nach Julius Africanus hat Thallus noch die Sonnenfinsternis erwähnt, welche

Africanus mit derjenigen bei der Kreuzigung Christi gleichsetzt (*Jul. Africanus* bei *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 610): *τοῦτο τὸ σκότος ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου Θάλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ ἀλόγως.* Die sonstigen Fragmente und Notizen beziehen sich größtenteils auf die mythologische Urzeit: die Geschichte des Bel, Kronos, Ogygus[29], einige auf die Geschichte des Cyrus[30]. — Da das Werk des Thallus mindestens bis auf die Zeit des Tiberius gegangen ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er identisch ist mit dem Samaritaner Thallus, welchen Josephus als einen Freigelassenen des Tiberius erwähnt, der dem verschuldeten Agrippa einst eine große Summe geliehen habe (*Jos. Antt.* XVIII, 6, 4: *καὶ δή τις ἦν Θάλλος Σαμαρεὺς τὸ γένος Καίσαρος δὲ ἀπελεύθερος*). Freilich ist hier *Θάλλος* nur durch Konjektur in den Text gekommen; die Handschriften haben *ἄλλος*, was Niese wiederhergestellt hat. Da aber *ἄλλος* keinen Sinn gibt (denn es wird kein Samaritaner vorher erwähnt), und da der Name Thallus auf römischen Inschriften unter den Bediensteten des claudischen Hauses mehrfach vorkommt[31], so ist an der Richtigkeit jener Konjektur wohl nicht zu zweifeln. Den Chronographen Thallus später zu setzen, als diesen Freigelassenen des Tiberius, liegt kein Grund vor. Denn daß Josephus ihn sonst nicht erwähnt, ist in keiner Weise auffallend. Die Vermischung orientalischer und griechischer Sagen entspricht ganz dem, was von einem gräzisierten Samaritaner zu erwarten ist[32].

Vgl. überhaupt: *C. Müller, Fragmenta hist. graec.* III, 517—519 (beste Sammlung des Materiales). — Westermann in Paulys Real-Enc. VI, 2, 1745. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 100f. — Gelzer, Julius Africanus II, 1, 24 u. 95—97. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 202. IV, 412. — Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, 1895, S. 146f. — Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl. Bd. 21, 1901, S. 515—520).

---

29) *Theophilus ad Autolycum* III, 29. *Tertullian. Apologet.* 10 u. 19. *Minucius Felix Octav. c.* 21, 4. *Lactantius* I, 13 u. 23. *Jul. Africanus* bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 8 *ed. Gaisford*, hiernach *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graecos c.* 9. *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 172.

30) *Jul. Africanus* bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 4 *ed. Gaisford. Johannes Malalas ed. Dindorf p.* 157 (wo statt *Θάλης* zu lesen ist *Θάλλος*).

31) Ein *Ti(berius) Cl(audius) Thallus praepositus velariorum domus Augustanae* bei *Gruter, Thes. Inscr. p.* 599 *n.* 7. Andere desselben Namens im *Corp. Inscr. Lat.* VI, 3 *n.* 15282—15285.

32) Willrich (Beiträge zur alten Geschichte, herausg. von Lehmann und Kornemann III, 106) identifiziert den Samaritaner Thallus mit einem Münzbeamten *C. Julius Thallus*, der ein Freigelassener des kaiserlichen Hauses, vermutlich des Augustus war. Hirschfeld (Die kaiserlichen Verwaltungs-

11. Josephus.

Der bekannteste Geschichtschreiber über jüdische Dinge in griechischer Sprache ist der Palästinenser Josephus, eigentlich Joseph, Sohn des Matthia, ein Priester aus Jerusalem. Von seinen beiden Hauptwerken ist das eine, die *Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία,* eine zusammenfassende Darstellung der ganzen jüdischen Geschichte von Anbeginn bis auf seine Zeit. Es ist das umfassendste Werk über die jüdische Geschichte in griechischer Sprache, von dem wir überhaupt wissen; und es hat eben deshalb sich dauernd in der Gunst jüdischer, heidnischer und christlicher Leser behauptet, so daß es in zahlreichen Handschriften uns vollständig erhalten ist (Näheres s. oben § 3). Seine Tendenz ist eine apologetische. Josephus will durch seine ganze Darstellung die heidnischen Leser, für welche sie in erster Linie bestimmt ist, nicht nur unterrichten über die Geschichte seines Volkes, sondern er will ihnen zugleich auch Achtung einflößen vor dem jüdischen Volke, das eine uralte Geschichte aufzuweisen habe und eine große Reihe in Krieg und Frieden hervorragender Männer, und das auch in bezug auf seine Gesetze und Einrichtungen einen Vergleich mit anderen Völkern nicht zu scheuen brauche (vgl. besonders *Antt.* XVI, 6, 8). — Das andere Hauptwerk des Josephus, die Geschichte des jüdischen Krieges vom J. 66—73 nach Chr., stellt mehr die Geschichte um ihrer selbst willen dar. Die Ereignisse jener Jahre sind an sich so gewaltig, daß sie einer ausführlichen Darstellung wert schienen. Vielleicht ist es im Auftrage Vespasians geschrieben, von welchem Josephus ein Jahresgehalt bezog (*Vita* 76) und welchem das Werk alsbald nach seiner Vollendung übergeben wurde (*contra Apion.* I, 9; *Vita* 65). Wenn man nebenbei von einer glorifizierenden Tendenz sprechen darf, so bezieht sich diese mehr auf die eigene Person des Josephus und auf die Römer, als auf das jüdische Volk.

12. Justus von Tiberias.

Ein Seitengänger des Josephus ist sein Zeitgenosse und Landsmann Justus aus Tiberias. Auch er hat nach dem Untergang seines Volkes sich auf die Schriftstellerei geworfen, nur darin weniger glücklich als Josephus, daß seine Werke weniger gelesen wurden und darum wieder untergegangen sind. Mit Josephus hat

beamten bis auf Diokletian, 2. Aufl. 1905, S. 181) bezeichnet diese Vermutung als „wenig wahrscheinlich".

er auch dies gemein, daß er sowohl die jüdische Geschichte als Ganzes, als die Ereignisse seiner Zeit in je einem Werke behandelt hat. Seine „Geschichte der jüdischen Könige" von Moses bis Agrippa II. war nach den Angaben des Photius, der sie noch gekannt hat (*Biblioth. cod.* 33), „sehr kurz im Ausdruck und vieles Notwendige übergehend". Da das Werk des Justus auch von Julius Africanus in seiner Chronik benützt worden ist, so darf man wohl annehmen, daß es die Form einer Chronik hatte. Vielleicht war jener Abriß der Geschichte der jüdischen Könige, welcher dem Photius vorgelegen hat, nur ein Ausschnitt aus einem größeren Werke, nämlich einer Weltchronik, in welcher auch die Geschichte des Sokrates berührt war (nach *Diogenes Laertius* II, 5, 41). — In einem anderen Werke hat Justus die Geschichte des jüdischen Krieges dargestellt in einer Weise, durch welche Josephus sich kompromittiert fühlte, der daher in seiner *Vita* sehr heftig gegen Justus polemisierte (Näheres s. § 3, B, 14).

IV. Epos und Drama.

1. Philo der Epiker.

Die Aneignung der griechischen Literaturformen von Seite der hellenistischen Juden blieb nicht bei der Prosa stehen. Selbst das Epos und Drama der Griechen wurde auf den Boden d'es hellenistischen Judentums verpflanzt, indem man die biblische Geschichte in der Form des griechischen Epos besang, ja in der Form des griechischen Dramas darstellte. — Was uns von dieser merkwürdigen Literatur noch erhalten ist, verdanken wir den Exzerpten des Alexander Polyhistor, welche Eusebius in seine *Praeparatio evangelica* aufgenommen hat (s. oben S. 469 ff.).

Aus dem griechischen Gedicht eines gewissen Philo „Über Jerusalem" (*Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*) sind bei Eusebius drei kleine Bruchstücke mitgeteilt (*Euseb. Praep. evang.* IX, 20. 24. 37). Das etste Bruchstück handelt von Abraham, das zweite von Joseph, das dritte von den Quellen und Wasserleitungen Jerusalems, deren Reichtum gerühmt wird. Das erste und dritte sind aus dem ersten Buche des zitierten Werkes entnommen (IX, 20: *Φίλων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα*, IX, 37: *Φίλων ἐν τοῖς Περὶ Ἱεροσολύμων . . . ἐν τῇ πρώτῃ*), das zweite angeblich aus dem vierzehnten (IX, 24: *Φίλων ἐν τῇ ιδ' τῶν Περὶ Ἱεροσόλυμα*). Daß aber Philo vierzehn Bücher gebraucht haben sollte, um bis zur Geschichte Josephs zu kommen, ist doch zu unwahr-

scheinlich. Man darf daher mit Freudenthal (Alex. Polyh. S. 100 Anm.) vermuten, daß statt *ἐν τῇ ιδ'* zu lesen ist *ἐν τῇ δ'*. Die Sprache Philos ist die des griechischen Epos; seine Hexameter sind aber ein wahrer Hohn auf die griechische Prosodie, und die Diktion ist bis zur Unverständlichkeit schwülstig und geschraubt. Eine treffende Charakteristik s. bei Ludwich in seinem unten genannten Programm S. 3 f. |

Mit unserem Epiker ist sicherlich identisch der von *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 141 und von *Josephus contra Apion.* I, 23 (= *Euseb. Praep. evang.* IX, 42) erwähnte Philo, welchen Josephus im Unterschied von dem jüngeren Philosophen als „Philo den Älteren" (*Φίλων ὁ πρεσβύτερος*) bezeichnet. Nach der Notiz bei Clemens Alexandrinus könnte man freilich meinen, es handle sich dort um einen Prosaiker, der in ähnlicher Weise wie Demetrius und Eupolemus die jüdische Geschichte behandelt hat (*Strom.* I, 21, 141: *Φίλων δὲ καὶ αὐτὸς ἀνέγραψε τοὺς βασιλεῖς τοὺς Ἰουδαίων διαφώνως τῷ Δημητρίῳ*). Und Josephus hat ihn für einen Heiden gehalten; denn er führt ihn neben Demetrius und Eupolemus als Beweis dafür an, daß auch manche heidnische Schriftsteller eine ziemlich genaue Kenntnis der jüdischen Geschichte hatten. Allein der Umstand, daß sowohl Clemens als Josephus jenen Philo an den angeführten Stellen in derselben Reihenfolge mit Demetrius und Eupolemus zusammen nennen (beide haben die Reihenfolge: Demetrius, Philo, Eupolemus), beweist, daß beide aus derselben Quelle geschöpft haben, und diese kann nur Alexander Polyhistor sein. Da nun in den reichhaltigen Mitteilungen aus Alexander Polyhistor bei Eusebius kein anderer Philo als der Epiker vorkommt, so meinen ohne Zweifel auch Clemens und Josephus eben diesen. Philo hat demnach, wie auch schon die Fragmente bei Eusebius vermuten lassen, die Geschichte der Stadt Jerusalem in der Weise besungen, daß sie zugleich eine Geschichte der jüdischen Könige war.

Über die Zeit Philos läßt sich nur so viel sagen, daß er älter war als Alexander Polyhistor. Man kann ihn daher etwa in das zweite Jahrhundert vor Chr. setzen. Daß er ein Jude war, ist zwar nirgends direkt bezeugt, aber nach dem Inhalte seines Gedichtes kaum zu bezweifeln.

Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. ev. Prop.* IV, c. 2 § 33. — Vigers Anm. zu *Euseb.* IX, 20. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Älteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüd. Poesie (1836) S. 24, 209. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 215 Anm. — *Cruice*, *De Fl. Josephi fide* (1844) *p.* 61 *sq.* — *Müller*, *Fragm. hist. graec.*

III, 207 *sqq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 519, 575. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 34, 100, 170. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 654 f. — *Harris, The Homeric Centones and the Acts of Pilate*, 1898, *p.* 11 *sq.* (Einfluß der LXX und des Homer auf die Sprache Philos). — Ludwich, *De Philonis carmine graeco-judaico*, Königsberg i. Pr., Univ.-Progr. 1900 (in deutscher Sprache: Einleitung, Textherstellung und Anmerkungen mit deutscher Übersetzung). — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Euseb. Praep. evang. vol.* IV, 1903.

2. Theodotus.

Von ähnlicher Art wie Philos Gedicht über Jerusalem scheint das des Theodotus über Sichem gewesen zu sein, aus welchem | bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 22 ein längeres Stück mitgeteilt wird, teils in wörtlicher Anführung, teils nur durch Angabe des Inhaltes. Das ganze Stück bezieht sich auf die Geschichte der Stadt Sichem. Es wird zuerst deren Lage beschrieben und dann die Besitzergreifung Sichems durch die Hebräer im Anschluß an *Gen.* 34 erzählt: wie Jakob zunächst in Mesopotamien gewohnt, dort geheiratet und Kinder erzeugt habe, dann mit ihnen in die Gegend von Sichem gezogen sei und von Emmor, dem König von Sichem, ein Stück Landes erhalten habe; wie dann Sichem, der Sohn Emmors, die Dina, die Tochter Jakobs, geschändet habe, und hierauf Jakob sich bereit erklärt habe, die Dina dem Sichem unter der Bedingung zur Frau zu geben, daß alle Sichemiten sich beschneiden ließen; und wie endlich zwei von Jakobs Söhnen, Symeon und Levi, den Emmor und Sichem ermordet und in Gemeinschaft mit ihren Brüdern die Stadt der Sichemiten zerstört hätten. — Da Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien erst nach der Beschreibung der Stadt Sichem erwähnt wird nur als Einleitung zu der dann folgenden Geschichte von der Besitzergreifung Sichems durch die Hebräer, so bildete offenbar die Geschichte der Stadt Sichem das eigentliche Thema des Gedichtes; und da sie überdies als „heilige Stadt“ (*ἱερὸν ἄστυ*) bezeichnet wird, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Theodotus Samaritaner war. Der bei Eusebius angegebene Titel *Περὶ Ἰουδαίων* ist daher schwerlich genau[33]. Im Eingang des Exzerptes wird gesagt, daß die Stadt

---

33) Ludwich findet die Bezeichnung Sichems als *ἱερὸν ἄστυ* nicht entscheidend (Anm. 8) und macht gegen den samaritanischen Charakter des Stückes namentlich geltend, daß Jakobs Verlangen nach Judaisierung der Sichemiten und die Gewalttat der Söhne Jakobs gegen sie „mit objektiver Ruhe“ (also mit Beifall) erzählt werden (Anm. 22). Aber ersteres ist bei einem Juden doch auffallend, und letzteres entspricht durchaus der Tatsache, daß auch die

Sichem ihren Namen habe von Sikimios, dem Sohn des Hermes (ἀπὸ Σικιμίου τοῦ Ἑρμοῦ). Theodotus scheint also wie andere Hellenisten die jüdische Geschichte mit Brocken aus der griechischen Mythologie aufgeputzt zu haben[34]. — Die sprachliche Form ist ganz anders als bei Philo: einfach und klar; der Bau der Hexameter besser. In betreff der Zeit gilt dasselbe wie bei Philo.

Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. ev.* IV, 2, 32. — *Fabricius-Harles*, *Biblioth. gr.* X, 516. — *Müller*, *Fragm. hist. gr.* III, 207 *sqq.* — Paulys Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Art. „Theodotus" Nr. 13. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 520f. 576f. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 338. VII, 91. — Freudenthal, Alex. Polyh. S. 99f. — Susemihl II, 655. — Harris a. a. O. S. 10f. — Ludwich, *De Theodoti carmine graeco-judaico*, Königsberg i. Pr., Univ.-Progr. 1899 (in deutscher Sprache: Einleitung, Textherstellung und Anmerkungen). — Gifford a. a. O.

3. Ezechiel der Tragiker.

Das Merkwürdigste auf dem Gebiete der jüdisch-hellenistischen Poesie ist die Verarbeitung biblischer Stoffe zu griechischen Dramen. Wir wissen zwar nur von einem solchen jüdischen Dramatiker: Ezechiel; und es muß dahingestellt bleiben, ob er Vor-|gänger und Nachfolger gehabt hat. Jedenfalls hat er aber außer

---

Samaritaner sich als „Israeliten" und Nachkommen Jakobs betrachteten, die für die heidnischen Ureinwohner Sichems keinerlei Sympathien haben konnten. Für samaritanischen Ursprung spricht namentlich, daß das Gedicht augenscheinlich die Geschichte der Stadt Sichem zum Gegenstand hatte.

34) Die Richtigkeit der überlieferten Lesart Ἑρμοῦ ist von Ludwich in Frage gestellt worden. Er will dafür Ἐμμώρ lesen, und Gifford hat dies sogar in den Text gesetzt, weil nämlich im folgenden allerdings, nach *Gen.* 34 richtig, Sychem ein Sohn des Emmor genannt wird. Aber der wahre Sachverhalt ist folgender. Im Eingang sagt Alexander Polyhistor: *Τὰ δὲ Σίκιμά φησι Θεόδοτος ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων ἀπὸ Σικιμίου τοῦ Ἑρμοῦ λαβεῖν τὴν ὀνομασίαν· τοῦτον γὰρ καὶ κτίσαι τὴν πόλιν.* Nach Mitteilung von neun Versen über die Lage von Sichem fährt Alexander Polyhistor dann fort: *Ὕστερον δέ φησιν αὐτὴν ὑπὸ Ἑβραίων κατασχεθῆναι, δυναστεύοντος Ἐμμώρ· τὸν γὰρ Ἐμμὼρ υἱὸν γεννῆσαι Συχέμ.* Also der Gründer Sichems ist Sikimios; einige Zeit darnach (es bleibt unbestimmt, wie lange) wurde es beherrscht von Emmor dem Vater Sichems. Es ist doch recht unwahrscheinlich, daß dieser Emmor der Vater des Gründers gewesen sein soll, der dann einige Zeit nach der Gründung in der von seinem Sohn gegründeten Stadt geherrscht haben würde. Vielmehr: das eine Paar ist ein Doppelgänger des anderen. Der in der Bibel erwähnte Sichem Sohn des Emmor ist in die mythologische Urzeit zurückprojiziert und Emmor zu Hermes gemacht. Wir haben dann eine mythologische Gründungssage ähnlich den zahlreichen bei Stephanus Byzantinus erwähnten, vgl. oben Bd. II, S. 55f.

dem einen Drama, welches uns durch Auszüge bekannt ist, auch noch andere gedichtet, da er „der Dichter der jüdischen Tragödien“ genannt wird (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: *ὁ Ἐζεκίηλος ὁ τῶν Ἰουδαϊκῶν τραγῳδιῶν ποιητής*, *Euseb. Praep. evang.* IX, 28: *Ἐζεκιῆλος ὁ τῶν τραγῳδιῶν ποιητής*). Näher bekannt durch umfangreiche Auszüge bei Eusebius und Clemens Alexandrinus (nach Alexander Polyhistor) ist uns davon eines, welches „der Auszug“ *Ἐξαγωγή* betitelt war und die Geschichte des Auszuges der Juden aus Ägypten darstellte (*Clemens Alex. Strom.* I, 23, 155: *ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ δράματι „Ἐξαγωγή“*, *Euseb. Praep. evang.* IX, 29, 14 *ed. Gaisford: ἐν τῷ δράματι τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξαγωγή*). — Als Ausgangspunkt der Handlung war, wie es scheint, der Moment gewählt, in welchem Moses wegen Ermordung des Ägypters nach Midian geflohen ist (*Exod.* 2); denn in diese Zeit versetzt uns das erste Exzerpt (*Euseb. Praep. ev.* IX, 28 = *Clemens Al. Strom.* I, 23, 155—156). Es ist ein langer Monolog des Moses, in welchem dieser die Geschichte seines Lebens bis zu jenem Zeitpunkt erzählt und mit den Worten schließt, daß er nun infolgedessen in fremdem Lande umherschweife. Er sieht dann die sieben Töchter Raguels kommen (*Exod.* 2, 16 ff.) und frägt sie, wer sie seien, worauf Sepphora ihm Auskunft erteilt. Der weitere Verlauf der Handlung ist in dem Exzerpt nur angedeutet, indem es heißt, daß nun die Geschichte von dem Tränken der Heerde und von der Heirat der Sepphora mit Moses folge (*Exod.* 2, 16 ff.). — In dem zweiten Exzerpte (*Euseb.* IX, 29, 4—6 *ed. Gaisford*) erzählt Moses seinem Schwiegervater einen Traum, welchen letzterer dahin deutet, daß Moses zu einer hohen Herrscherstellung gelangen und die gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Dinge erkennen werde. — In einer weiteren Szene (*Euseb.* IX, 29, 7—11 *ed. Gaisford*) wird auf Grund von *Exod.* 3—4 dargestellt, wie Gott aus einem brennenden Dornbusche mit Moses spricht und ihm den Auftrag erteilt, das Volk Israel aus der Knechtschaft der Ägypter zu befreien. Da Gott unsichtbar aus dem Dornbusche spricht, so erscheint er nicht selbst auf der Bühne, sondern man hört nur seine Stimme. Das Detail schließt sich ziemlich genau an *Exod.* 3—4 an. — In dem folgenden Exzerpte (*Euseb.* IX, 29, 12—13 *Gaisf.*) gibt Gott genauere Vorschriften über den Auszug und über die Feier des Passafestes nach *Exod.* 11—12. Es läßt sich nicht entscheiden, ob dies auch noch zu der Szene vom Dornbusch gehört. — In einer weiteren Szene (*Euseb.* IX, 29, 14 *Gaisf.*) tritt ein Ägypter, welcher der Katastrophe im roten Meere entronnen ist, auf und erzählt, wie die Israeliten glücklich durch das rote Meer | hindurchgezogen seien, das ägyptische Heer aber dort seinen Untergang ge-

funden habe. — Endlich in dem letzten Bruchstück (*Euseb.* IX, 29, 15—16) berichtet ein Bote, unter welchem man sich einen dem Zug der Israeliten vorausgeschickten Kundschafter vorzustellen hat, dem Moses die Auffindung der trefflichen Lagerstätte bei Elim mit zwölf Wasserquellen und siebzig Palmbäumen (*Exod.* 15, 27 = *Num.* 33, 9). Bei derselben, so erzählt der Bote, sei auch ein wunderbarer mächtiger Vogel erschienen, fast doppelt so groß wie ein Adler, dem alle anderen Vögel wie ihrem Könige folgten. Die Beschreibung dieses Vogels steht, ohne Nennung von Ezechiels Namen, auch bei *Eustathius, Comm. in Hexaemeron ed. Leo Allatius* (1629) *p.* 25 *sq.*

Aus diesen Bruchstücken erhellt, daß die Handlung sich ziemlich genau an die biblische Erzählung anschloß, doch mit manchen Ausschmückungen im Detail. Die Poesie des Verfassers ist recht prosaisch. Dagegen läßt sich eine gewisse Gewandtheit in der Dramatisierung des Stoffes nicht verkennen. Sprache und Verse (jambische Trimeter) sind leidlich fließend. — Man hat bezweifelt, daß diese Dramen überhaupt zur Aufführung bestimmt waren; mir scheint, mit Unrecht. Die Absicht dabei ist doch wohl dieselbe wie bei den biblischen Dramen des christlichen Mittelalters (Passionsspielen und dgl.), nämlich einerseits die, auch auf diesem Wege dem Volke die Kenntnis der biblischen Geschichte nahe zu bringen, andererseits aber und hauptsächlich die, durch Darbieten solcher „gesunden Speise“ die unheiligen, heidnischen Vergnügungen möglichst zu verdrängen. Vielleicht ist dabei, wie bei anderen Erzeugnissen der jüdisch-hellenistischen Literatur, auch auf heidnische Leser und Zuschauer gerechnet.

Daß Ezechiel ein Jude war, ist schon wegen des Namens zweifellos. Über die Zeit gilt dasselbe wie bei Philo und Theodotus.

Vgl. überhaupt: *Huetius*, *Demonstr. evang.* IV, 2, 24. — *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* II, 305 *sq.* VIII, 624 *sq.* 635. 636. — *Eichhorn*, *De Judaeorum re scenica*, in den *Commentationes Societ. Gotting. recentiores vol.* II, *Gotting.* 1813. — Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten und Philo des Älteren Jerusalem, 1830. — Delitzsch, Zur Gesch. der jüdischen Poesie (1836) S. 28, 209, 211—219. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie II, 199 f. — *Fürst*, *Biblioth. Jud.* I, 264. — Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851) S. 113—119. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 517—519. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 127. IV, 338. — Bähr in Paulys Real-Enc. III, 365. — Dübner im Anhang zu: *Fragmenta Euripidis*, *iterum ed. F. G. Wagner* (*accedunt indices locupletissimi, Christus patiens, Ezechieli et christianorum poetarum reliquiae dramaticae*), *Paris*, *Didot* 1846, *p.* VII—X u. 1—7. — *Magnin*, *Journal des Savants* 1848, *p.* 193—208 (Rezension von Dübners Anhang zu *Fragm. Eurip. ed. Wag-*

ner). — Dindorf, *Praefat.* zu seiner Ausgabe von *Euseb. Opp. vol.* I *p.* XIX —XXV. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 2 (dritte Bearb. 1872) S. 76. — Cobet im *Λογιος Ερμης* I, 457—459. — Susemihl II, 653 f. — Harris a. a. O. S. 8—10. — *Kuiper*, *De Ezechiele poeta judaeo* (*Mnemosyne* XXVIII, 1900, *p.* 237–280); auch in französischer Übersetzung: *Le poète juif Ezéchiel* (*Revue des études juives t.* XLVI, 1903, *p.* 48—73, 161—177) [Einleitung, Textherstellung mit kritischen Anmerkungen und sachlichen Erläuterungen]. — Gifford a. a. O. — *Girardi*, *Di un dramma greco-giudaico nell' età Alessandrina*, Venedig 1902 (63 S.) [nichts Neues, s. die Anz. von Ludwich in der Berliner philol. Wochenschr. 1903, Nr. 30]. — *Kuiper*, *Ad Ezechielem poetam judaeum curae secundae* (*Rivista di storia antica* VIII, 1904, *p.* 62—94). — Dieterich Art. Ezechiel in Pauly-Wissowas Real-Enc. VI, 1701 f.

V. Die Philosophie.

Während auf dem Gebiete der Geschichtschreibung und der Poesie mehr nur die äußere Form von den Griechen entlehnt wurde, hat auf dem Gebiete der Philosophie eine wirklich innere Verschmelzung jüdischen und griechischen Denkens, eine starke sachliche Beeinflussung des jüdischen Glaubens durch die Philosophie der Griechen stattgefunden. Am deutlichsten können wir dies noch an Philo beobachten. Er zeigt ein vollständiges Doppelgesicht: nach der einen Seite Jude, nach der anderen Seite griechischer Philosoph (Näheres s. § 34). Man würde aber irren, wenn man ihn für eine isolierte Erscheinung in der Geschichte seines Volkes und seiner Zeit hielte. Er ist nur der klassische Repräsentant einer durch Jahrhunderte hindurchgehenden, mit dem Wesen des hellenistischen Judentums notwendig gegebenen Strömung. Zu der griechischen Bildung gehört auch die Kenntnis der großen Denker des griechischen Volkes. Indem also die hellenistischen Juden die erstere sich aneigneten, stellten sie sich eben damit auch unter den Einfluß der griechischen Philosophie. Beweise dafür haben wir sicher seit dem zweiten Jahrhundert vor Christo. Man darf aber annehmen, daß die erwähnte Tatsache im allgemeinen ebenso alt ist, wie das hellenistische Judentum selbst. Schon jener Jude, mit welchem Aristoteles in Kleinasien zusammentraf, war Ἑλληνικὸς οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ (s. oben S. 12).

Der jüdische Zug dieser jüdisch-hellenistischen Philosophie tritt zunächst schon darin zutage, daß sie ebenso wie die palästinensische חָכְמָה im wesentlichen praktische Ziele verfolgt. Nicht die Logik und Physik, sondern die Ethik ist ihr die Hauptsache. Diese Ethik wird allerdings vielfach basiert auf die theoretische

Philosophie der Griechen. Aber die letztere ist doch nur Mittel zum Zweck. Das eigentliche Ziel der jüdischen Philosophen ist ein praktisches: die Erziehung des Menschen zu wahrer Sittlichkeit und Frömmigkeit.

Auch in der Wahl der literarischen Formen erkennt man noch die jüdische Grundlage. Es ist hier gerade umgekehrt, wie bei der Poesie. Während der Inhalt starke griechische Einflüsse aufweist, ist die literarische Form aus Palästina entlehnt. Der Verfasser der Weisheit Salomonis wählt die Form der Spruchweisheit, Philo gibt seine Erörterungen in der Weise des rabbinischen Midrasch, d. h. in weitläufigen gelehrten Kommentaren über den Text des Pentateuches, aus welchem mit Hilfe der allegorischen Exegese die heterogensten philosophischen Ideen entwickelt werden. Das sogenannte vierte Makkabäerbuch ist eine Mahnrede, als deren Vorbild man vielleicht die Synagogenpredigt ansehen darf. Nur in einigen kleineren Schriften wählt Philo die Form der Untersuchung und des Dialoges nach griechischen Vorbildern.

Inhaltlich ist die Mischung jüdischer und griechischer Vorstellungen bei diesen Männern natürlich eine verschiedene. Bei den einen ist die Einwirkung griechischer Ideen stärker, bei den anderen schwächer. Auch die am stärksten mit griechischen Ideen gesättigten stehen aber im wesentlichen doch noch auf dem Boden des Judentums. Denn sie betonen nicht nur die Einheit und Überweltlichkeit Gottes und das Walten der göttlichen Vorsehung, welche die Bösen bestraft und die Guten belohnt, sondern sie halten auch daran fest, daß in der mosaischen Offenbarung die vollkommenste Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge gegeben sei, so daß also das Judentum der Weg zur wahren Weisheit und wahren Tugend ist. — Wie daneben das Maß des griechischen Einflusses ein verschiedenes ist, so sind es auch verschiedene griechische Systeme, welchen man den Vorzug gibt; bald schließt man sich mehr an das eine, bald mehr an das andere an. Plato, Aristoteles, die Stoiker und Pythagoreer haben das Material für den Vorstellungskreis dieser jüdischen Philosophen geliefert. Namentlich in der platonisch-pythagoreischen und in der stoischen Lehre fanden die jüdischen Denker viele Elemente, welche dem jüdischen Glauben assimilierbar waren. Daß die Aneignung derselben immer eine eklektische war, versteht sich von selbst. Darin teilt aber die jüdische Philosophie nur den vorwiegenden Grundcharakter der späteren griechischen Philosophie überhaupt.

1. Die Weisheit Salomonis.

Wir stellen die sogenannte „Weisheit Salomonis“ hier voran, nicht weil es sicher wäre, daß sie das älteste der hier zu besprechenden literarischen Erzeugnisse ist, sondern weil sie der Form nach der alten palästinensischen Spruchweisheit am nächsten steht. In ähnlicher Weise wie Jesus Sirach preist der Verfasser | den Wert der wahren Weisheit, die nur bei Gott zu finden ist und nur von Gott aus den Menschen zuteil wird. Aber die Ausführung ist doch eine ganz andere als bei Jesus Sirach. Während Jesus Sirach zeigt, wie der wahrhaft Weise sich verhält in den mannigfaltigen Verhältnissen des praktischen Lebens, ist unser Buch eigentlich nur eine Warnung vor der Torheit der Gottlosigkeit und speziell des Götzendienstes. Um dieses eine Thema bewegt sich der Inhalt des ganzen Buches; und damit hängt es auch zusammen, daß die Spruchform nicht festgehalten wird, sondern vielfach in zusammenhängende Rede übergeht.

Als der Redende ist nach Kap. 9, 7 ff. Salomo selbst zu denken. Und die Angeredeten sind die Richter und Könige der Erde (1, 1: *οἱ κρίνοντες τὴν γῆν*, 6, 1: *βασιλεῖς, δικασταὶ περάτων γῆς*). Es ist also eigentlich eine Mahnrede Salomos an seine königlichen Kollegen, die heidnischen Machthaber. Er, der weiseste aller Könige, hält ihnen die Torheit der Gottlosigkeit und den Wert der wahren Weisheit vor. — Der Inhalt läßt sich in drei Gruppen teilen. Es wird zuerst (Kap. 1—5) gezeigt, daß die Gottlosen und Frevler, wenn sie auch eine Zeitlang scheinbar glücklich sind, doch dem Strafgerichte Gottes nicht entrinnen werden, die Frommen und Gerechten aber, nachdem sie eine Zeitlang durch Leiden geprüft sind, zu wahrer Seligkeit und ewigem Leben gelangen. In einem zweiten Abschnitt (Kap. 6—9) weist Salomo seine königlichen Kollegen auf sein eigenes Beispiel hin. Eben dadurch, daß er die hohe, göttliche Weisheit geliebt und mit ihr als seiner Braut sich vermählt hat, ist er zu Herrlichkeit und Ehre gelangt. Darum betet er auch noch um solche Weisheit. Der dritte Abschnitt (Kap. 10—19) weist an der Hand der Geschichte Israels, insonderheit an dem verschiedenen Geschick der Israeliten und Ägypter, den Segen der Gottesfurcht und den Unsegen der Gottlosigkeit nach. Eingeschaltet ist hier eine sehr breite Tirade über die Torheit des Götzendienstes (Kap. 13—15).

Da die Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach eine Warnung vor der Torheit der Gottlosigkeit ist, so kann sie nur insoweit auf jüdische Leser berechnet sein, als die Gottlosigkeit auch

unter Juden zu finden war. Man wird aber schwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Verf. mindestens ebenso sehr auch heidnische Leser im Auge hat. Die zahlreichen Anspielungen auf die biblische Geschichte scheinen freilich jüdische Leser vorauszusetzen (so z. B. Grimm, Exeget. Handb. S. 27). Aber wozu dann die gewählte Einkleidung, wonach die Rede sich richtet an die Könige und Machthaber der Erde? Wozu die langatmige Predigt von der Torheit des Götzendienstes, zu der doch gegenüber jüdischen Lesern, die | überhaupt noch diesen Namen verdienten, keine Veranlassung vorlag? Der Inhalt erinnert vielfach an die sibyllinischen Orakel, welche, da sie unter heidnischer Autorität ausgehen, sicher für heidnische Leser bestimmt sind. Wie in diesen, so wird auch in unserem Buche den Lesern die Torheit eines gottlosen Lebens vor Augen geführt. Jedenfalls richtet es sich also mit seiner Lehre und Mahnung an heidnisch gesinnte Leser, mögen diese nun Juden oder Heiden von Geburt sein; und zwar vor allem an die Großen und Mächtigen dieser Erde.

Der eigene theologische Standpunkt des Verfassers schließt sich an die palästinensische Spruchweisheit, wie wir sie aus den Sprüchen Salomonis und aus Jesus Sirach kennen, an. Auch unserm Verfasser ist die göttliche Weisheit das höchste aller Güter, die Quelle aller Wahrheit, Tugend und Seligkeit. Indem er aber, wie der Verfasser der Sprüche Salomonis (Kap. 8—9) und wie Jesus Sirach, davon ausgeht, daß diese Weisheit zunächst bei Gott vorhanden ist, wird dieselbe in seiner Vorstellung fast zu einer selbständigen Hypostase neben Gott. Seine Aussagen gehen zwar scheinbar nicht wesentlich über das hinaus, was wir schon *Prov. Sal. c.* 8—9 lesen. Aber was dort mehr poetische Personifizierung der Weisheit ist, wird bei ihm zur philosophischen Theorie. Die Weisheit ist nach ihm ein Hauch (*ἀτμίς*) aus Gottes Kraft, ein lauterer Ausfluß (*ἀπόρροια*) aus des Allmächtigen Herrlichkeit, ein Abglanz (*ἀπαύγασμα*) des ewigen Lichtes (7, 25—26). Sie ist aufs innigste mit Gott verbunden (*συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα*), ist eingeweiht in Gottes Einsicht (*μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*) und Wählerin seiner Werke (*αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ*), d. h. sie wählt unter den Werken, deren Idee Gott gefaßt hat, diejenigen aus, die zur Ausführung kommen sollen (8, 3—4; vgl. Grimm zu d. St.) Sie ist die Beisitzerin auf Gottes Thron (9, 4: *ἡ τῶν σῶν θρόνων πάρεδρος*), sie kennet Gottes Werke und war zugegen, als er die Welt schuf, und weiß, was wohlgefällig ist in seinen Augen und recht ist nach seinen Geboten (9, 9). Die Weisheit wird hiernach doch nicht nur als eigener Besitz Gottes, sondern als eine aus Gottes Wesen stammende Gehilfin Gottes vorgestellt. Daneben

wird auch „das allmächtige Wort Gottes" (ὁ παντοδύναμός σου λόγος) in einer Weise personifiziert, welche der Hypostasierung nahe kommt (18, 15f.). Wir haben also hier schon die Elemente, aus welchen die philonische Lehre vom λόγος (= Vernunft und Wort Gottes) als einer zwischen Gott und der Welt vermittelnden Hypostase gebildet ist. Denn die Weisheit hat bei unserm Verfasser auch der Welt gegenüber eine ähnliche Stellung, wie der philonische Logos. Sie hat einen Geist, der leicht beweglich ist, alles beaufsichtigend, alles | durchdringend (7, 22—24: εὐκίνητον, πανεπίσκοπον, διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων und dergl.). Sie wirkt alles (8, 5: τὰ πάντα ἐργαζομένη), regiert alles (8, 1: διοικεῖ τὰ πάντα), erneuert alles (7, 27: τὰ πάντα καινίζει). „Indem sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergeht, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten zu" (7, 27). Sie ist es auch, die in der Geschichte Israels sich offenbarte, z. B. in der Wolken- und Feuersäule, welche die Israeliten durch die Wüste geleitete (10, 17 und überh. Kap. 10). Sie ist also mit einem Worte das Medium, durch welches Gott in der Welt wirkt. Die Tendenz dieser ganzen Spekulation ist augenscheinlich dieselbe wie bei Philo, nämlich durch Einschiebung eines solchen Mittelgliedes die absolute Überweltlichkeit Gottes, der nicht in direkter Berührung mit der unheiligen Welt gedacht werden kann, sicher zu stellen. Man darf aber doch nicht übersehen, daß es unserem Verfasser auf Betonung dieses Gedankens gar nicht ankommt. Er will vielmehr den Wert der göttlichen Weisheit als des höchsten Gutes darlegen. Er will nicht zeigen, daß die Weisheit von Gott verschieden ist, sondern im Gegenteil: wie nahe sie Gott steht. Indem er also in jenem Gedankenkreise sich bewegt, nimmt er nur eine in seinen Kreisen bereits geläufige Anschauung auf[35].

Dabei zeigt sich nun in der näheren Ausführung der Einfluß der griechischen Philosophie. Die Formeln, mit welchen das Walten der Weisheit in der Welt beschrieben wird (7, 24: διήκει, χωρεῖ, 8, 1: διοικεῖ), erinnern an die stoische Lehre vom Weltgeist, von Gott als der die Welt durchdringenden immanenten Weltvernunft[36]. Auch die Aufzählung der vier Kardinaltugenden (8, 7: σωφροσύνη, φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία) ist auf stoischen Einfluß zurückzuführen (s. Zeller a. a. O.). Die Psychologie des Verfassers dagegen ist platonisch-dualistisch. Die Seele des Menschen

35) Vgl. über diese „Weisheitslehre" überhaupt die oben S. 212f. genannte Literatur.

36) **Zeller**, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271. **Heinze**, Die Lehre vom Logos S. 192.

ist präexistent. Wenn sie gut ist, kommt sie in einen reinen Leib (8, 20: ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον). Der Leib ist nur eine „irdische Hütte“ für den νοῦς (9, 15: γεῶδες σκῆνος). Nach kurzer Zeit muß der Leib die Seele wie ein Darlehen wieder zurückgeben und verfällt dann in Staub (15, 8). In dieser Anthropologie ist der Boden der jüdischen Anschauung vollständig verlassen. Statt der jüdischen Hoffnung auf eine Auferstehung des Leibes haben wir hier die griechische Anschauung von der ewigen Dauer der Seele[37]. |

In betreff der Zeit des Verfassers dürfte feststehen, daß er jünger ist als Jesus Sirach, aber älter als Philo. Denn sein Standpunkt ist eine Vorstufe des philonischen. Dies würde zwar an sich noch nicht ein höheres Alter beweisen. Aber bei der nahen Verwandtschaft beider ist es doch nicht denkbar, daß unser Verfasser von Philo unberührt geblieben wäre, wenn er jünger wäre als dieser. Zur Annahme christlichen Ursprungs (so z. B. Weiße) liegen schlechterdings keine annehmbaren Gründe vor. — Daß der Verfasser ein Alexandriner war, darf wegen der starken Hervorhebung der ägyptischen Beziehungen als sicher gelten. Dagegen ist nicht daran zu denken, daß Philo selbst der Verfasser sein sollte, was schon Hieronymus als Ansicht einiger *scriptores veteres* erwähnt (*Hieron. praef. in vers. libr. Salom., opp. ed. Vallarsi* IX, 1293 *sq.: nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant*) und noch manche Neuere, wie Luther, Joh. Gerhard, Calov und andere, angenommen haben (s. Grimm, Handb. S. 21 ff.). Die Autorschaft Philos ist durch die Verschiedenheit seines Gedankenkreises vollständig ausgeschlossen.

In der christlichen Kirche ist das Buch von Anfang an gebraucht worden. Schon in den paulinischen Briefen finden sich so starke Anklänge daran, daß die Bekanntschaft Pauli mit unserem Buche nicht zu be-

---

37) Vgl. außer der unten genannten Literatur (über die *Sap. Sal.* überhaupt) auch: Laudowicz, *De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judaeorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint, Lips.* 1898, *p.* 8—13 [ablehnend, vom kathol. Standpunkt aus]. — Weber, Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomos (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1905, S. 409—444) [bestreitet, daß die *Sap.* eine Unsterblichkeit ohne Auferstehung lehre]. — *Porter, The pre-existence of the soul in the book of wisdom and in the rabbinical writings* (*Old Testament and semitic studies in memory of W. R. Harper vol.* I, *Chicago* 1908, *p.* 205—269), auch in: *American Journal of Theol.* 1908, *p.* 53—115 [bestreitet, daß die platonische Präexistenzlehre sich in der *Sap. Sal.* finde; eine Art von Präexistenz der Seele werde allerdings vorausgesetzt, aber nicht eine persönliche, wie bei Plato].

zweifeln ist (s. **Bleek**, Stud. und Krit. 1853, S. 340—344; und bes. **Grafe**, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage 1892, S. 251—286; anders **Grimm**, Exeget. Handb. S. 35ff.). — Ziemlich sicher ist, daß *Clemens Romanus* es gekannt hat (*Clem. Rom.* 27, 5 = *Sap. Sal.* 12, 12 u. 11, 21; vgl. auch *Clem.* 60, 1 = *Sap.* 7, 17). — Bei *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 7 *init.* wird von Christo dasselbe ausgesagt, was *Sap.* 2, 23 von Gott gesagt ist. — *Irenaeus* zitiert in seinem großen häreseologischen Werke die Sap. Sal. zwar nirgends, entnimmt ihr aber IV, 38, 3 das Wort *ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* (*Sap.* 6, 20). Mit Bezug hierauf sagt *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 8 von Irenäus: *Καὶ ῥητοῖς δέ τισιν ἐκ τῆς Σολομῶνος σοφίας κέχρηται, μονονουχὶ φάσκων· Ὅρασις δὲ θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.* In dem uns nicht erhaltenen *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* hat Irenäus nach dem Zeugnis des Eusebius die Sapientia ausdrücklich zitiert (*Hist. eccl.* V, 26: *τῆς λεγομένης Σολομῶνος σοφίας μνημονεύει*). — *Canon Muratorianus lin.* 69—71: „*Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta*“. S. dazu **Hesse**, Das muratorische Fragment (1873) S. 239ff. **Zahn**, Gesch. des Neutestamentl. Kanons II, 95—105 (letzterer hält, nach dem Vorgange von Tregelles, *ab amicis* = *ὑπὸ φίλων* für falsche Wiedergabe von *ὑπὸ Φίλωνος*, so daß also auch hier Philo als Verf. der *Sap. Sal.* bezeichnet wäre). — *Tertullian. Adv. Valentinianos c.* 2 nimmt Bezug auf *Sap.* 1, 1 mit den Worten: *ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini sed Salomonis.* Auch sonst findet sich Benützung der Sap. Sal. bei Tertullian. — *Clemens Alexandrinus* zitiert und benützt sie häufig. Nach den sorgfältigen Ermittelungen von **Stählin** (Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, Nürnberg, Gymnasialprogr. 1901, S. 45f.) erstrecken sich die Zitate und Anspielungen aus der Weisheit Sal. bei Clemens Alex. auf 47 Verse. Die ausdrücklichen Zitate werden entweder als Aussprüche **Salomos** eingeführt (so *Strom.* VI, 11, 93. 14, 110. 14, 114. 15, 120—121) oder als Aussprüche der *σοφία* (*Paedag.* II, 1, 7. *Strom.* II, 2, 5. IV, 16, 103—104. V, 14, 89), speziell der *θεία σοφία* (*Strom.* IV, 16, 103—104), oder als Worte der *γραφή* (*Paedag.* II, 10, 99 *fin. Strom.* V, 14, 108. VI, 11, 92) oder mit der Formel *εἴρηται* (*Strom.* VI, 14, 113) oder *φησί, φασί* (*Strom.* VI, 11, 92—93). — *Hippolytus* zitiert wiederholt unser Buch als eine echte *προφητεία Σολομῶν περὶ Χριστοῦ* (*adv. Judaeos* § 9 u. 10 = *Lagarde p.* 66 *sq.*), namentlich die Stelle 2, 12—20, die auch von Späteren vielfach messianisch gedeutet wird (s. oben Bd. II, S. 593).

Origenes ist nächst dem Verfasser des muratorischen Fragmentes der erste, welcher Zweifel hinsichtlich der salomonischen Abfassung andeutet. Er zitiert sie mit skeptischen Formeln wie *ἡ ἐπιγεγραμμένη τοῦ Σολομῶντος σοφία* (*in Joann. tom.* XX, *c.* 4 = *Lommatzsch* II. 202), *ἡ σοφία ἡ ἐπιγεγραμμένη Σολομῶντος* (*in Jerem. homil.* VIII, 1 = *Lommatzsch* XV, 193), *ὁ περὶ τῆς σοφίας εἰπών* (*Selecta in Jerem. c.* 29 = *Lommatzsch* XV, 453), *ἐν τῇ ἐπιγεγραμμένῃ Σολομῶντος σοφίᾳ* (*contra Cels.* V, 29 = *Lommatzsch* XIX, 216), *in sapientia, quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur* (*de principiis* IV, 33 = *Lommatzsch* XXI, 472 *sq.*). Fast ebenso oft zitiert er sie aber auch einfach als Werk Salomos. Und daß sie für ihn eine kanonische Schrift ist, zeigt namentlich der ganze Abschnitt *de principiis* I, 2, 5—13, wo er neben *Col.* 1, 15 und *Hebr.* 1, 3 die Stelle *Sap.* 7, 25—26 als christologische Fundamentalstelle verwendet, an deren Hand er seine Christologie entwickelt. Der ganze Abschnitt *de princ.* I, 2, 9—13 ist

nichts als eine exegetische Erörterung von *Sap.* 7, 25—26. Im ganzen finden sich bei Origenes etwa vierzig Zitate aus unserem Buche.

Cyprian gebraucht die Sap. Sal. im vollsten Sinne als kanonisch. Er zitiert sie als *Sapientia Salomonis* (*Testim.* II, 14. III, 16. 53. 58. 59. 66. *Ad Fortunatum c.* 1), *scriptura divina* (*De habitu virginum c.* 10. *Epist.* VI, 2), *scriptura sancta* (*Ad Demetrianum c.* 24), oder mit Formeln wie *scriptum est* (*De zelo et livore c.* 4. *Epist.* IV, 1. LV, 22), *per Salomonem docet spiritus sanctus* und ähnlichen (*De mortalitate c.* 23. *Ad Fortunatum c.* 12). — Ein paarmal zitiert er Stellen aus den Proverbien mit der Formel *in Sapientia Salomonis* (*Testim.* III, 1. 6. 16. 56); einmal eine Stelle aus der Sapientia mit der Formel *in Ecclesiastico* (*Testim.* III, 112); beides nur aus Versehen, da er sonst Proverbien, Ecclesiasticus und Sapientia bestimmt unterscheidet.

Die griechischen Handschriften, Ausgaben und alten Übersetzungen (nebst deren Ausgaben) sind für unser Buch in der Hauptsache dieselben wie für Jesus Sirach (s. oben S. 224 ff.), da beide Bücher in der Regel mit einander verbunden wurden. — Der *cod. Vaticanus* ist in Fritzsches Ausgabe der Apokryphen für unser Buch zwar benützt, aber, wie es scheint, nur nach den Angaben bei Reusch (*Observ. crit.* 1861), die sich ihrerseits stützen auf die unzuverlässige Ausgabe des Kodex von Mai (s. darüber oben S. 197). — Wertvolle Beiträge zur Textkritik gibt: *Reusch*, *Observationes criticae in librum Sapientiae*, *Frib.* 1861. — Materialien: Feldmann, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung. Freiburg 1902 (84 S.). — Separat-Ausgabe: *Reusch*, *Liber Sapientiae graece*, *Frib.* 1858 (gibt den Text der sixtinischen Ausgabe). — Eine Ausgabe des griechischen Textes mit der alten lateinischen und der autorisierten englischen Übersetzung: *Deane*, *Σοφια Σαλωμων*, *The book of Wisdom*, *the greek text*, *the latin vulgate and the authorised english version with an introduction*, *critical apparatus and a commentary*, *Oxford* 1881. — Über die Peschitto s. Jos. Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, eine kritisch-exegetische Studie. Freiburg 1903 (152 S.). — Ein kleines Fragment (9, 8—10, 2) einer palästinensisch-syrischen Übersetzung s. in: *Anecdota Oxoniensia*, *Semitic Series vol.* I *part.* IX, 1896, *p.* 21—28. — Über den Charakter des *Vet. Lat.*: Thielmann, Die lateinische Uebersetzung des Buches der Weisheit (Archiv für latein. Lexikographie und Grammatik Bd. VIII, 1893, S. 235—277); über die Handschriften des *Vet. Lat.*: Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Cl. 1899, Bd. II, S. 207—214, 229. |

Die exegetischen Hilfsmittel im allgemeinen s. oben S. 198 f. — Kommentare: *Bauermeister*, *Commentarius in Sapientiam Salomonis*, *Gotting.* 1828. — Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig 1837. — J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1858 (kathol.). — Grimm, Das Buch der Weisheit, erklärt (Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen, 6. Thl.). Leipzig 1860 (nicht eine neue Auflage des älteren Werkes, sondern eine vollständig neue Arbeit). — Gutberlet, Das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, 1874 (kathol.). — Deane in der oben genannten Separatausgabe. — Farrar in *Wace' Apocrypha vol.* I, *London* 1888. — In Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. ist das Buch der Weisheit von Siegfried bearbeitet (I, 1900, S. 476—507). — Die ältere Literatur s. bei *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* III, 727—732. *Fürst*,

Biblioth. Jud. III, 219—221. Grimm, Exeget. Handb. S. 45f. Herzogs Real-Enc. 3. Aufl. I, 635f.

Einzeluntersuchungen: *Salthenius, Diss. critico-theol. de auctore libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore, Regim.* 1739. — *Brucker, De vestigiis philosophiae Alexandrinae in libro Sapientiae* (*Miscellanea Berolinensia ex scriptis Societati Regiae scientiarum exhibitis edita t.* VI, 1740, *p.* 150—179). — *Bretschneider, De libri Sapientiae parte priore c.* I—XI *e duobus libellis conflata. Pars* I—III, *Viteb.* 1804. — *Winzer, De philosophia morali in libro Sap. exposita, Viteb.* 1811. — *Grimm, De Alexandrina Sapientiae libri indole perperam asserta, Jen.* 1833 (von ihm selbst später zurückgenommen). — Gfrörer, Philo Bd. II (1831) S. 200—272. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie Bd. II (1834) S. 152—180. — Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßb. 1851, S. 322—378. — Schmieder, Ueber das B. der Weisheit, 1853. — Weisse, Die Evangelienfrage (1856) S. 202ff. — Noack, Psyche III, 2, S. 65—102. — Nägelsbach in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XVII, 622ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 626ff. Ders., Jahrbb. der bibl. Wissensch. III, 264f. IX, 234f. X, 219f. XI, 223ff. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 271—274. 4. Aufl. 1903, S. 292—296. — Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomo's (Stud. und Krit. 1865, S. 690—722). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 192—202. — Fritzsche in Schenkels Bibellex. V, 647ff. — Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. II, 259ff. — Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (4. Aufl. 1888) S. 611—613. — *Perez, La Sapienza di Salomone, saggio storico-critico, Firenze* 1871. Ders., *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto „La Sapienza di Salomone", Palermo* 1883. — Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus, 1886, S. 289—348. — *Drummond, Philo Judaeus,* I, 1888, S. 177—229. — Menzel, Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos 1889, S. 39—70. — *Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine, Paris* 1890, *p.* 211—309, 373—412. — *Margoliouth, Was the book of Wisdom written in Hebrew?* (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1890, *p.* 263*sqq.*) — *Freudenthal, What is the original language of the Wisdom of Solomon?* (*The Jewish Quarterly Review vol.* III, 1891, *p.* 722—753 [widerlegt eingehend die seltsame Meinung von Margoliouth von einer hebr. Urschrift der Sap. Sal.]). — Zenner, Der erste Theil des Buches der Weisheit (Zeitschr. f. kathol. Theologie 1898, S. 417—431). — *Tennant, The teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of sin and death* (*Journal of Theol. Studies* 1901, *p.* 207—223). — Siegfried, Art. „*Wisdom book of*" in *Hastings' Dictionary of the Bible* IV, 1902, *p.* 928—931. — *Toy,* Art. „*Wisdom, book*" in: *Encyclopaedia biblica* IV, 1903, *col.* 5336ff. — Lincke, Samaria und seine Propheten, 1903, S. 119—144 (s. Theol. Litztg. 1903, 708ff.). — *André, Les apocryphes de l'A. T.* 1903, *p.* 310—328. — Weber, Die Composition der Weisheit Salomos (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1904, S. 145—169). — M. Friedländer, Griechische Philosophie im A. T., 1904, S. 182—208. — *Thackeray, Rhythm in the book of Wisdom* (*Journ. of Theol. Studies* 1905, *p.* 232—237). — Weber s. oben Anm. 37. — *Lagrange, Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières* (*Revue biblique* 1907, *p.* 85—104). — *Porter* s. oben Anm. 37. — *Mariès, Remarques sur la forme poëtique du livre de la Sagesse* (*Revue biblique* 1908, *p.* 251—257). — Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, 1908. — Feldmann, Zur Einheit des Buches

der Weisheit (Biblische Zeitschr. 1909, S. 140—150) [gegen Weber]. — Die Einleitungswerke von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Welte, Scholz, Nöldeke, De Wette-Schrader, Reusch, Keil, Kaulen, Kleinert, Reuss, Vatke, Cornely, König (s. oben S. 200). |

2. Aristobulus.

Der Verfasser der Weisheit Salomonis steht mit seinen Anschauungen noch vorwiegend auf dem Boden der palästinensischen Spruchweisheit, die bei ihm nur unter dem Einfluß der griechischen Philosophie eigentümlich modifiziert ist. Ein hellenistischer Philosoph im eigentlichen Sinne ist dagegen der Alexandriner Aristobulus. Er kennt und zitiert ausdrücklich die griechischen Philosophen Pythagoras, Sokrates, Plato und ist mit ihren Anschauungen wie ein Fachmann vertraut.

Über seine Zeit sind zwar die Angaben der Alten nicht ganz übereinstimmend. Es darf aber als sicher gelten, daß er zur Zeit des Ptolemäus VI. Philometor, also gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. (um 170—150 v. Chr.) gelebt hat. Er selbst sagt in seinem an einen Ptolemäer gerichteten Werke, daß die griechische Übersetzung des Pentateuches angefertigt sei „Unter dem König Philadelphus, deinem Vorfahren" (*Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 2 *ed. Gaisford: ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου*). Er hat also unter einem Nachkommen des Ptolemäus II. Philadelphus geschrieben. Den Philometor nennen aber bestimmt sowohl Clemens Alexandrinus als Eusebius in der Chronik[38]. Dieselbe Chronologie ist auch vorausgesetzt, wenn Clemens Alexandrinus und Eusebius unseren Aristobulus mit dem im Anfang des zweiten Makkabäerbuches (II *Makk.* 1, 10) erwähnten identifizieren[39]. Gegenüber diesen Zeugnissen kann es nicht in Betracht kommen, daß Anatolius ihn unter Ptolemäus II. Philadelphus setzt[40], und daß die einzige Handschrift

38) *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 150: *Ἀριστόβουλος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα.* Die Lesart ist hier gesichert, da auch bei *Eusebius*, welcher diese Stelle aus Clemens in der *Praep. evang.* IX, 6 mitteilt, die Handschriften einstimmig *Φιλομήτορα* haben. — *Euseb. Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*). Der griechische Text, welcher im *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 337 erhalten ist, lautet: *Ἀριστόβουλος Ἰουδαῖος περιπατητικὸς φιλόσοφος ἐγνωρίζετο, ὃς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλομήτορι ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς ἀνέθηκεν.* Ebenso der Armenier und Hieronymus. — Die 151. Olympiade ist = 176—172 vor Chr.

39) *Clemens Al. Strom.* V, 14, 97. *Euseb. Praep. evang.* VIII, 9 *fin.*

40) *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

der Stromata des Clemens Alex. an einer Stelle ebenfalls statt Philometor irrtümlich Philadelphus hat[41]. |

Nach *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 97 schrieb dieser Aristobulus *βιβλία ἱκανά*. Vermutlich will Clemens damit nicht sagen, daß Aristobulus mehrere Werke geschrieben habe, sondern daß das eine Werk, welches Clemens kennt, ein umfangreiches gewesen sei. Nähere Mitteilungen darüber verdanken wir dem Clemens Alexandrinus (*Strom.* I, 15, 72. I, 22, 150. V, 14, 97. VI, 3, 32), Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16—19, Anatolius war ein älterer Zeitgenosse des Eusebius) und Eusebius (*Praep. evang.* VII, 14. VIII, 10. XIII, 12). Kurz erwähnt wird Aristobulus auch von Origenes (*contra Cels.* IV, 51). Die beiden einzigen Stücke, die uns im Wortlaut erhalten sind, stehen bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 10 und XIII, 12. Denn was sich sonst noch an wörtlichen Anführungen findet (*Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6. *Clemens Strom.* VI, 3, 32. *Euseb. Praep.* VII, 14), steht ohnehin auch im Text jener größeren Fragmente[42]. Die Stelle, welche Cyrillus Alex. (*contra Julian. p.* 134 *ed. Spanh.*) dem Aristobul zuschreibt, stammt aus dem dritten Buche der Indica des Megasthenes und ist von Cyrill nur vermöge einer sehr leichtfertigen Benützung von *Clem. Al. Strom.* I, 15, 72 dem Aristobul zugeschrieben worden.

Das Werk, welches jenen Kirchenvätern vorgelegen hat, wird bezeichnet als eine Erläuterung der mosaischen Gesetze[43]. Nach den erhaltenen Fragmenten wird man sich dasselbe aber nicht als einen eigentlichen Kommentar über den Text vorzustellen haben, sondern als eine freie Reproduktion des Inhaltes des Pentateuches, in welcher derselbe zugleich philosophisch erläutert wurde. Analog sind also nicht die allegorischen Kommen-

41) *Clemens Strom.* V, 14, 97. Der *cod. Laurentianus*, d. h. die einzige Handschrift, in welcher uns die Stromata des Clemens erhalten sind (denn der *Parisinus saec.* XV ist nur eine Abschrift daraus), hat hier *Φιλάδελφον*. Mit Recht haben aber die neueren Herausgeber, auch Stählin, statt dessen *Φιλομήτορα* in den Text gesetzt.

42) Nämlich: 1) *Clem. Str.* I, 22, 150 = *Eus. Pr.* IX, 6 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 1. — 2) *Clem. Strom.* VI, 3, 32 = *Eus. Pr.* VIII, 10, 14. — 3) *Eus. Pr.* VII, 14 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11. — Zur Textkritik der *Praeparatio evangelica* des Eusebius s. oben die Bemerkungen bei Alexander Polyhistor (S. 471).

43) *Euseb. Praep. ev.* VII, 13, 7 *ed. Gaisford: τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν.* — *Euseb. Chron. ad. Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*): *ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς* (dieser durch das *Chron. paschale ed. Dindorf* I, 337 erhaltene griechische Wortlaut wird bestätigt durch den Armenier [*enarrationem librorum Moysis*] und durch Hieronymus [*explanationum in Moysen commentarios*]). — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16: *βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωϋσέως νόμου.*

tare Philos über einzelne Textstellen, sondern vielmehr Philos systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung, welche von uns oben S. 493f. charakterisiert worden ist. In ähnlicher Weise, | wie es dort Philo tut, scheint bereits Aristobul den Inhalt des Pentateuches zusammenhängend dargestellt zu haben, um der gebildeten Welt zu zeigen, daß das mosaische Gesetz, wenn man es nur richtig versteht, bereits alles enthalte, was die besten griechischen Philosophen später auch gelehrt haben. Das Werk ist dem König Ptolemäus Philometor gewidmet[44], der daher auch im Texte angeredet wird (*Eus. Pr.* VIII, 10, 1ff. XIII, 12, 2). Es versteht sich hiernach von selbst, daß es sich in erster Linie an heidnische Leser wendet. Sein Hauptzweck war, wie Clemens sagt, zu zeigen, „daß die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den anderen Propheten abhängig sei“ (*Strom.* V, 14, 97: *Ἀριστοβούλῳ . . . βιβλία πεπόνηται ἱκανά, δι᾽ ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωυσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἠρτῆσθαι προφητῶν*). Dies wird durch die erhaltenen Fragmente im wesentlichen bestätigt; nur daß statt der peripatetischen vielmehr die griechische Philosophie überhaupt zu nennen wäre. Aristobul begnügt sich nämlich nicht damit, die wesentliche Übereinstimmung des mosaischen Gesetzes mit der Philosophie der Griechen darzutun. Sondern er behauptet geradezu, daß die griechischen Philosophen, ein Pythagoras, Sokrates, Plato ihre Lehre aus Moses geschöpft hätten; ja daß auch Dichter wie Homer und Hesiod manches aus ihm entlehnt hätten, indem nämlich schon lange vor der unter Ptolemäus Philadelphus veranstalteten griechischen Übersetzung des Pentateuches der wesentliche Inhalt desselben ins Griechische übertragen worden sei[45]. Diese kühne Behauptung, daß Moses der Vater der griechischen Philosophie und Bildung sei, haben auch spätere jüdische Hellenisten festgehalten. Wir begegnen ihr namentlich bei Philo wieder.

Von der Ausführung im einzelnen geben uns die erhaltenen Fragmente wenigstens eine ungefähre Vorstellung. Ein großer Teil der Stücke beschäftigt sich damit, den wahren Sinn der biblischen Anthropomorphismen festzustellen. So zeigt gleich das

---

44) *Clemens Al. Strom.* I, 22, 150 = *Eus. Pr. ev.* IX, 6, 6: *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα.* — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin.*: *ἐν τῷ πρὸς Πτολεμαῖον τὸν βασιλέα συγγράμματι.* — *Euseb. Praep. ev.* VII, 13 *fin.* — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16.

45) S. bes. *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 1 = *Clemens Strom.* I, 22, 150 = *Euseb. Praep.* IX, 6, 6–8. — Pythagoras, Sokrates und Plato: *Eus. Pr.* XIII, 12, 4 *ed. Gaisford.* — Homer und Hesiod: *Eus. Pr.* XIII, 12, 13.

große Stück bei *Euseb. Pr. ev.* XIII, 12, 1—8, welches nach der Parallelstelle bei *Clemens Alex. Str.* I, 22, 150 = *Euseb. Pr.* IX, 6 aus dem ersten Buche von Aristobuls Werk entnommen ist und offenbar zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, daß mit den Worten „Gott sprach und es geschah" nichts anderes gemeint sei, als daß alles durch Gottes Wirkung (*δυνάμει*) geworden sei, was ja auch die griechischen Philosophen und Orpheus und Aratus lehrten. — Das folgende Stück (*Euseb. Pr.* XIII, 12, 9—16), welches auch noch zur Erläuterung der Schöpfungsgeschichte gehörte, handelt von dem siebenten Tage als Ruhetag und erläutert dessen Bedeutung u. a. auch durch Berufung auf angebliche Verse des Hesiod, Homer und Linus[46]. — Ein weiteres Stück (*Eus. Pr.* VIII, 10) zeigt, wie es zu verstehen sei, wenn im mosaischen Gesetze von Händen, Armen, Gesicht und Füßen Gottes und von einem Wandeln Gottes die Rede sei[47]. — Endlich das von Anatolius (bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 17—18) mitgeteilte Exzerpt beschäftigt sich mit dem Passafest, welches gefeiert werde, wenn sowohl die Sonne als der Mond im Zeichen der Tagundnachtgleiche stehe, nämlich die Sonne im Zeichen der Frühlings-Tagundnachtgleiche, und der Mond ihr gegenüber im Zeichen der Herbst-Tagundnachtgleiche. Eben dieses Fragment zeigt uns, daß Aristobul sich keineswegs nur mit philosophischer Umdeutung des Pentateuchtextes beschäftigt hat, sondern daß er wirklich eine Darstellung und Erläuterung der mosaischen Gesetze gegeben hat. Indem er aber deren Sinn festzustellen suchte, wird er freilich, wie namentlich Origenes andeutet (*contra Cels.* IV, 51), vielfach das Gebiet der allegorischen Auslegung betreten haben.

Über den philosophischen Standpunkt des Aristobulus geben die Fragmente keinen näheren Aufschluß. Man darf ohne weiteres annehmen, daß er ein eklektischer war. Das Fragment über die Bedeutung des Sabbaths „geht in eine pythagoreisierende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl ein"[48]. Anderwärts beruft sich Aristobul nicht nur im allgemeinen auf Pythagoras, Sokrates und Plato, sondern in einer spezielleren Ausführung namentlich auf die peripatetische Lehre[49]. Daß er dieser am meisten

---

46) Ein kleines Stück hiervon (*Eus. Pr.* XIII, 12, 10—11) steht auch *Pr. ev.* VII, 14.

47) Hieraus ein kleiner Satz (*Eus. Pr.* VIII, 10, 14) auch bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 3, 32.

48) Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 264.

49) *Eus. Pr. ev.* XIII, 12, 10—11 = VII, 14.

sich angeschlossen hat, ist durch das Zeugnis der Kirchenväter verbürgt, die ihn einstimmig als Peripatetiker bezeichnen[50]. |

Schwer begreiflich ist es, daß viele neuere Gelehrte die Echtheit der ganzen Schrift Aristobuls bestritten haben (so Richard Simon, Hody, Eichhorn, Kuenen, Grätz, Joel, Bergk, Drummond, Renan, Elter, Willrich, Wendland, Bousset). Das Bild, das wir durch die überlieferten Bruchstücke von der Schrift erhalten, stimmt so vollständig zu allem, was wir sonst von der Geistesrichtung des hellenistischen Judentums wissen, daß zu irgend welchen Zweifeln schlechterdings keine Veranlassung vorliegt. Wenn man freilich manche Kritiker hört, so kann kein vernünftiger Mensch mehr an die Echtheit denken. In besonders zuversichtlicher Weise hat Elter diesen Ton angeschlagen[51]. Ein Hauptgrund, der bei fast allen Bestreitern der Echtheit eine wichtige Rolle spielt, ist der, daß Aristobul unmöglich die Dreistigkeit gehabt haben könne, in einer dem König Ptolemäus Philometor gewidmeten Schrift gefälschte Verse griechischer Dichter vorzubringen und zu behaupten, daß die griechischen Philosophen und Dichter aus Moses geschöpft haben[52]. Nun ist es freilich zweifellos, daß die angeblichen Verse des Orpheus, Hesiod, Homer und Linus, welche Aristobul zitiert, von einem Juden gefälscht sind. Eine unbegreifliche Dreistigkeit läge aber in ihrem Gebrauche nur dann, wenn Aristobul selbst der Fälscher gewesen wäre oder die Tatsache der Fälschung gekannt hätte. Es darf aber als sicher gelten, daß er die Verse aus einem umfassenderen, noch andere Fälschungen enthaltenden Werke entnommen hat. Es war ein Florilegium, das vieles Echte enthielt, aber gemischt mit groben Fälschungen, durch welche der Nachweis geführt werden sollte, daß die jüdischen Anschauungen in der Hauptsache schon von Orpheus und den großen Dichtern der Griechen vertreten worden sind (Näheres s. unten Abschnitt VII, 3). Aus dieser trüben Quelle hat Aristobul im guten Glauben an ihre Echtheit

---

50) *Clemens Strom.* I, 15, 72. V, 14, 97. — *Euseb. Praep. ev.* VIII, 9 *fin.* IX, 6, 6. *Chron. ad Olymp.* 151 (*ed. Schoene* II, 124 *sq.*).

51) *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* VIII (Bonn, Universitäts-Progr. 1895) *col.* 226: *etenim Aristobulum Judaeum Alexandrinum ecquis homo sanus etiamnunc Philonem Judaeum Alexandrinum antecessisse et tamquam huic praecursorem fuisse judicabit?*

52) *Elter Part.* VII (1895) *col.* 216: *ac talia Aristobulum Peripateticum philosophum, regis praeceptorem et Aristarchi fortasse collegam ad ipsum Philometorem re vera scripsisse . . . . etiam sunt qui credant? nonne falsarios tam impudentes et imprudentes . . . . ab omnibus cum risu exceptos et cum ignominia repulsos esse existimabimus?* Ähnlich die meisten anderen Bestreiter der Echtheit.

geschöpft. Man kann darum seine Leichtgläubigkeit tadeln, die er übrigens mit einem Manne wie Clemens Alexandrinus teilt. Aber man kann es nicht auffallend finden, daß er im Glauben an die Echtheit dieses ihm so wertvollen Materiales auch in einer an den König gerichteten Schrift davon Gebrauch gemacht hat. Er | tut damit genau dasselbe, was später die ebenso hoch gebildeten christlichen Apologeten, zum Teil unter ähnlichen Verhältnissen (nämlich in Schriften, welche an römische Kaiser gerichtet sind), auch getan haben. Auch sie benützen diese Fälschungen und berufen sich auf sie mit derselben Zuversicht wie Aristobul. Wir werden also gut tun, die Begriffe von dem, was möglich ist, nach diesen Tatsachen und nicht nach vorgefaßten Meinungen zu bilden.

Wenn man außerdem auf die Nichterwähnung des Aristobul bei Josephus hingewiesen hat, so beweist das nur, mit welcher Unüberlegtheit hier geredet wird. Es ist doch eine zweifellose Tatsache, daß Josephus in seinem Hauptwerk, der jüdischen Archäologie, lediglich die politische Geschichte darstellt und die jüdische Literatur, namentlich die spätere, überhaupt nicht erwähnt! Auch in der Schrift „gegen Apion“ tut er dies nicht. Die Schriftsteller, die er hier anführt, sind heidnische oder solche, die er für heidnische hält (Demetrius, Eupolemus, s. oben S. 473. 476), und er beruft sich auf sie hauptsächlich, um durch das Zeugnis nicht-jüdischer Schriftsteller das hohe Alter des jüdischen Volkes zu beweisen. So kommt es, daß er selbst einen so bedeutenden, fruchtbaren und zeitlich ihm nahestehenden Schriftsteller wie Philo nirgends erwähnt, nämlich nicht als Schriftsteller. Wenn Philo nicht zufällig als Führer einer Gesandtschaft der alexandrinischen Juden an Caligula nach Rom gegangen wäre (*Antt.* XVIII, 8, 1), würde sein Name bei Josephus nicht vorkommen! Und angesichts dieses Sachverhaltes hat man das „Schweigen“ über Aristobul auffallend gefunden. — Für Elter sind aber namentlich noch zwei Gründe maßgebend. Er sagt: 1) Der Text des orphischen Gedichtes, auf welches Aristobul sich beruft, liegt bei ihm in einer Rezension vor, die später ist, als Justin der Märtyrer, ja als Clemens Alexandrinus[53]. Der Urheber der Fälschung ist ein Christ, der unter Justins Namen die Schrift *de monarchia* verfaßt hat, ungefähr zur Zeit des Apologeten Theophilus, der sie zuerst benützt[54]. Auf Grund dieser Schrift hat

53) *Elter Part.* V—VI (1894) *col.* 152—187. Zusammenfassung der Resultate *P.* VI *col.* 177—187.

54) *Elter P.* VII (1895) *col.* 206: *Theophili fere aetate.*

Pseudo-Hekatäus sein Buch über Abraham geschrieben, das von Clemens Alexandrinus benützt worden ist; und auf den Schultern des Pseudo-Hekatäus ruht erst Pseudo-Aristobul, der demnach ins dritte Jahrh. nach Chr. herabrückt. Sowohl bei Hekatäus als bei Aristobul sind wieder zwei Rezensionen zu unterscheiden, so daß wir also fünf Schichten von Fälschungen erhalten. Clemens Alexandrinus hat nur den ihm etwa gleichzeitigen „älteren Aristobul", nicht aber den späteren, von Eusebius exzerpierten „jüngeren Aristobul" benützt. Der Grund dieser Aufstellungen, die im wesentlichen ebenso schon Lobeck[55] vorgetragen hat, ist der, daß die Rezension des orphischen Gedichtes in der Schrift *de monarchia* an einzelnen Punkten ursprünglicher zu sein scheint, als die anderen, speziell als die des Aristobul. Gesetzt, daß dies richtig ist, so ergeben sich daraus keineswegs die von Elter gezogenen Folgerungen. Eine umsichtige Erwägung wird vielmehr zu dem Resultate führen, daß alle uns vorliegenden Rezensionen jenes orphischen Gedichtes auf einen Archetypus zurückgehen, | dessen Text bald von dem einen, bald von dem anderen der späreren Autoren, die ihn benützt haben, besser erhalten ist. Der spätere Schriftsteller kann also sehr wohl an einem oder dem anderen Punkte eine Lesart erhalten haben, welche ursprünglicher ist, als die von dem älteren Autor dargebotene. Überdies haben wir gar keine Gewähr dafür, daß der Text Aristobuls, wie er uns jetzt bei Eusebius vorliegt, in allen Einzelheiten genau der echte Text Aristobuls ist. Wieviele Wandlungen kann ein solcher Text vom zweiten Jahrhundert vor Chr. bis zur Zeit unserer Eusebius-handschriften erfahren haben! Die Unmöglichkeit von Elters Genealogie ergibt sich schon daraus, daß er sich infolge derselben genötigt sieht, die zweifellose Bekanntschaft des Josephus mit Pseudo-Hekatäus in Abrede zu stellen. Auch die Bekanntschaft des Herennius Philo (zur Zeit Hadrians!) mit Pseudo-Hekatäus ist gegen Elter entscheidend (vgl. überhaupt unten Abschnitt VII, 3 u. 4). Ein besonders schwacher Punkt seiner Aufstellungen ist endlich der, daß Clemens Alexandrinus noch nicht den von Eusebius exzerpierten „Aristobul" gekannt haben soll. Man vergleiche dagegen nur die identischen Zitate *Clem. Strom.* I, 22, 150 = *Eus. Pr.* XIII, 12, 1 und *Clem. Strom.* VI, 3, 32 = *Eus. Pr.* VIII, 10, 14. 2) Ein weiterer Grund Elters gegen die Echtheit des Werkes ist der, daß Aristobuls Behauptung, die griechischen Philosophen und Dichter hätten aus Moses geschöpft (s. oben S. 514), bei einem Juden der vor-philonischen Zeit undenkbar sei.

55) *Aglaophamus* I, 438—465.

Bei Philo fänden sich nur Ansätze zu dieser Anschauung. Die grobe, verallgemeinernde Form, in welcher sie bei Aristobul auftrete, könne sie erst nach Philo erhalten haben[56]. Demgegenüber genügt es wohl zu fragen, weshalb die gröbere Form (wenn eine solche überhaupt anzuerkennen ist) notwendig die spätere sein muß. Elter selbst kann nicht umhin, aus Philo Sätze anzuführen, welche denen Aristobuls recht ähnlich sind[57]. Der wirkliche Unterschied wird der sein, daß Aristobul sich Mühe gibt, eine These zu beweisen, die für Philo schon selbstverständlich ist[58]. |

Die Zuversicht auf die Haltbarkeit dieser Argumente ist bei einigen neueren Kritikern bereits in der Abnahme begriffen. Dafür hat Bousset ein neues Argument in den Vordergrund gestellt. Er findet, daß Aristobul „den Ptolemäus als seinen Schüler behandelt, den er unterrichtet", was in Wirklichkeit undenkbar

---

56) *Elter Part.* VIII—IX (1895) *col.* 219—239. Vgl. *Part.* VI (1894) *col.* 186: *si verba et doctrinam aut universam carminis naturam atque compositionem consideraveris, id a studiis quae Judaei veteres in Graecorum litteris collocabant prorsus alienum esse tibi facile persuadebis.* — Eine seltsame *petitio principii!*

57) *P.* VIII *col.* 224—225.

58) Auch was Wendland (bei Elter *P.* IX *col.* 229—234) beibringt, um die Priorität Philos vor Aristobul zu erweisen, wird nur auf denjenigen Eindruck machen, der von vornherein zu dieser Annahme geneigt ist. — Andererseits ist von Wichtigkeit, daß auch die unter Ptolemäus VII. um 140 vor Chr. schreibende jüdische Sibylle den Homer beschuldigt, er habe ihre Verse geplündert (*Orac. Sibyll.* III, 419—432). Der Gedanke, daß die Griechen von jüdischen Autoritäten abhängig sind, ist also sicher vor-philonisch. Ja schon lange vor Aristobul finden wir sogar bei einzelnen griechischen Schriftstellern eine gewisse Geneigtheit, Ähnliches zu glauben. Der um 300 vor Chr. (zur Zeit des Seleucus I.) lebende Megasthenes behauptet zwar nicht Abhängigkeit der Griechen, aber doch eine Verwandtschaft der griechischen Philosophie mit derjenigen der Brachmanen und Juden (Fragment aus dem 3. Buch seiner *Ἰνδικά* bei *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 72: *ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι, τὰ μὲν παρ᾽ Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων, τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων*; zur Erläuterung dieser Worte dient, daß schon Aristoteles nach dem Berichte seines Schülers Klearchus die *Ἰουδαῖοι* als die *φιλόσοφοι παρὰ Σύροις* bezeichnet hat, *Joseph. c. Apion.* I, 22, 179 *ed. Niese*, dazu Gutschmid, Kleine Schriften IV, 583 f.). Hermippus Callimachius, zweite Hälfte des 3. Jahrh. vor Chr. (unter Ptolemäus III. und IV.), glaubt bereits, daß Pythagoras die Forderungen, nicht über eine Stelle zu gehen, wo ein Esel in die Kniee gesunken, und sich trüben (oder salzigen?) Wassers zu enthalten und jede Lästerung zu meiden, von den Juden und Thrakern entlehnt habe (*Joseph. contra Apion.* I, 22; s. Näheres unten § 33, VII, 8 in dem Abschnitt über Hermippus). Nach solchen Vorläufern sind die Ansprüche eines Pseudo-Hekatäus und Aristobul doch wohl begreiflich.

sei[59]. Dies beruht indessen auf einer Auffassung der betreffenden Stelle, die zwar schon II *Makk.* 1, 10 zum Ausdruck kommt, aber doch ungenau ist. Aristobul will den Ptolemäus nicht über die wahre Gottesvorstellung belehren, sondern er bittet ihn nur, die anthropomorphischen Aussagen des Pentateuches nicht zu ungunsten der Juden im wörtlichen Sinne zu nehmen. Damit behandelt er den König keineswegs als seinen Schüler[60]. Die Stelle zeigt allerdings, daß der jüdische Philosoph persönliche Beziehungen zum König gehabt hat. Die Sache, die er erörtert, ist bereits in einem Gespräch, an welchem der König teilgenommen hat, verhandelt worden. Nach allem, was wir von den Beziehungen des Philometor zu den Juden wissen, ist dies aber nicht auffallend. Wenn der König dem Onias die Gründung eines jüdischen Tempels in Ägypten gestattet hat, ja jüdische Befehlshaber in seinem Heere gehabt hat (s. oben S. 131), so kann es in keiner Weise befremden, daß ein jüdischer Philosoph den Versuch macht, dem König eine richtige (nämlich nach Ansicht des Philosophen richtige) Anschauung von der jüdischen Religion zu vermitteln.

Die Bestreiter der Echtheit haben noch niemals eine befriedigende Antwort auf die Frage nach den Motiven und dem Zweck der Fälschung gegeben. Diese hätte tatsächlich nur einen Sinn, wenn Aristobul ein angesehener Mann aus der heidnischen Um-

---

59) Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 32. Vgl. Theol. Rundschau 1902, S. 184 Anm. 2.

60) Die Stelle lautet (*Euseb. Praep. evang.* VIII, 10, 1—2): *Πλὴν ἱκανῶς εἰρημένων πρὸς τὰ προκείμενα ζητήματα, ἐπεφώνησας καὶ σύ, βασιλεῦ, διότι σημαίνεται διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν καὶ χεῖρες καὶ βραχίων καὶ πρόσωπον καὶ πόδες καὶ περίπατος ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως· ἃ τεύξεται λόγου καθήκοντος, καὶ οὐκ ἀντιδοξήσει τοῖς προειρημένοις ὑφ' ἡμῶν οὐδέν. Παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* „Nachdem indes genug gesagt worden ist auf die vorgelegten Fragen, hast du o König noch eingewendet: weshalb in unserem Gesetz auch von Händen, einem Arm, Gesicht, Füßen und einem Wandeln in bezug auf die göttliche Kraft die Rede ist. Das wird eine hinreichende Begründung erfahren und steht nicht im Widerspruch mit dem von uns bereits Gesagten. Ich möchte dich aber bitten, die Auffassung (des Sinnes) naturgemäß zu nehmen und die angemessene Anschauung von Gott festzuhalten und nicht auf die Idee einer märchenhaften und menschlichen Gestalt (Gottes) zu verfallen.“ — Es liegt auf der Hand, daß Aristobul hier nicht dem König eine philosophische Belehrung über Gottes Wesen überhaupt erteilen will, sondern er bittet ihn nur, die symbolische Sprache der Bibel als Ausdruck der wahren geistigen Anschauung von Gott zu nehmen. Er schickt diese allgemeine Bitte voraus, ehe er dazu übergeht, den Sinn der einzelnen bildlichen Ausdrücke zu erläutern.

gebung des Königs gewesen wäre, dem ein Späterer diese Apologie der jüdischen Anschauungen untergeschoben hätte. Aber der Verfasser gibt sich ganz ehrlich und unmißverständlich als Juden zu erkennen (*Eus. Pr. ev.* XIII, 12, 1: *Κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ, ibid. Πυθαγόρας πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν.* 12, 8: *ἡ καθ' ἡμᾶς αἵρεσις. Ibid. ἡ δὲ τοῦ νόμου κατασκευὴ πᾶσα τοῦ καθ' ἡμᾶς.* 12, 11: *τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν.* 12, 13: *Ὅμηρος καὶ Ἡσίοδος μετειληφότες ἐκ τῶν ἡμετέρων βιβλίων.* VIII, 10, 1: *διὰ τοῦ νόμου τοῦ παρ' ἡμῖν.* 10, 3: *ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς.* 10, 8: *διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῶν λέγων ὁ Μωσῆς*). Man darf sagen, daß eine solche Fälschung sinn- und zwecklos gewesen wäre. Denn wenn der Fälscher etwas erreichen wollte *in majorem Judaeorum gloriam,* mußte er unter heidnischer Maske auftreten, wie das ja auch reichlich von anderen geschehen ist (s. Abschnitt VII). Wollte man aber annehmen, daß er unter einem angesehenen jüdischen Namen für seine Glaubensgenossen geschrieben hat, so stände die Widmung an den König Ptolemäus und der Umstand entgegen, daß das ganze Werk augenscheinlich darauf ausgeht, die religiösen Anschauungen des Judentums vor dem Forum der griechischen Philosophie zu rechtfertigen.

Die Einsicht, daß keine triftigen Gründe gegen die Echtheit der Fragmente vorliegen, ist trotz der wachsenden Zahl der Gegner doch auch in neuerer Zeit nicht verloren gegangen. Unter anderen haben so hervorragende Kenner und umsichtige Beurteiler wie Freudenthal und Zeller an der Echtheit festgehalten. Aus neuester Zeit sind Clemen, M. Friedländer, Schlatter auf dieser Seite zu nennen. Es ist zu hoffen, daß die Kritik wieder zu einer unbefangeneren Würdigung dieser so hochinteressanten Bruchstücke der jüdisch-hellenistischen Literatur zurückkehren wird.

Das ganze Werk Aristobuls soll nach einer Randbemerkung im *cod. Laurentianus* der *Stromata* des *Clemens Alexandrinus* noch gegen Ende des Mittelalters in einer Bibliothek zu Patmos vorhanden gewesen sein (zu *Strom.* I, 22, 150 bemerkt eine Hand des 15. oder 16. Jahrhunderts: *Ἀριστοβούλου βίβλος αὕτη ἡ πρὸς τὸν Φιλομήτορα ἐστὶν εἰς τὴν Πάτμον, ἣν ἔγωγε οἶδα*, s. die Anm. in Dindorfs Ausg.). Ob diese Notiz Glauben verdient, ist doch sehr zu bezweifeln. — *De Rossi*, *Meor-enajim* III, 9 und andere rabbinische Autoritäten erzählen, daß ein großes griechisches Werk dieses Aristobul sich in der Florentiner Bibliothek sowie in einem Benedictinerkloster unfern Mantua befinde (Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 473 Anm., *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* III, 470). Worauf diese Notiz beruht, ist noch nicht aufgeklärt. Sollte es sich um eine Fälschung ähnlich den von

Annius von Viterbo herausgegebenen handeln? (s. über diese: Wachler, Art. Annius in Ersch und Grubers Enc., und unten § 34, I *fin.*), oder sind die Aristobulstücke bei Eusebius gemeint?

Vgl. überhaupt: *Richard Simon*, *Histoire critique du Vieux Testament p.* 189. 499. — *Hody*, *De bibliorum textibus p.* 50 *sqq.* — *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* I, 164. III, 469 *sq.* — Eichhorn, Allgem. Bibliothek der biblischen Literatur Bd. V (1793) S. 253—298. — *Valckenaer*, *Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho peripatetico Alexandrino*, *Lugd. Bat.* 1806 (Hauptwerk), auch abgedr. in Gaisfords Ausg. von *Euseb. Praep. evang.* IV, 339—458). — Gablers Journal für auserlesene theolog. Literatur Bd. V (1810) S. 183—209 (Anzeige von Valckenaers Werk). — Winer in Ersch und Grubers Allgem. Encyklop. Sektion I, Bd. 5 (1820), S. 266. — *Lobeck*, *Aglaophamus* I (1829) *p.* 448. — Gfrörer, Philo II, 71—121. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 73—112. — *Fürst*, *Biblioth. Jud.* I, 53 *sq.* — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 473 ff. 564 ff. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 335 ff. — Teuffel, in Paulys Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1600. — Cobet im *Λογιος Ἑρμης* I (1866) S. 173—177, 521. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl.) S. 257—264. 4. Aufl. 1903, S. 277—285. — Ueberweg, Grundriss 4. Aufl. I, 240 ff. — Binde, Aristobulische Studien, 2 Tle. Glogau 1869—1870 (Gymnasialprogr.). — Heinze, Die Lehre vom Logos (1872) S. 185—192. — *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II (1870) *p.* 433—440. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1878, S. 49—60, 97—109. — Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (1880) S. 77—100. — Hundhausen in Wetzer und Weltes Kirchenlex. 2. Aufl. I, 1882, *col.* 1300 ff. — Hamburger, Real-Enc. Suppl. I, 1886, S. 23—26. — Bergk, Griech. Literaturgesch. IV, 1887, S. 534 f. — *Drummond*, *Philo Judaeus* I, 242—255. — Oskar Holtzmann in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 345 f. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. 1888, S. 620—629. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit II, 629—634. — *Renan*, *Histoire du peuple d'Israël* IV, 1893, *p.* 248—250. — *Elter*, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* V—IX, Bonn, Universitätsprogramme 1894—1895 (eingehendste Bestreitung der Echtheit). Dazu Nachträge („*Ramenta*") 1897. — Willrich, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung 1895, S. 162—168. — Gercke in Pauly-Wissowas Real-Enc. II, 918—920. — Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien, 1896, S. 129—143. — Bousset in Herzog-Hauck, Real-Enc. 3. Aufl. II, 48 f. — Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach u. s. w. 1897, S. 163—189. — Wendland, Anzeige von Elters Programmen in: Byzantinische Zeitschr. VII, 1898, S. 445 ff. Ders., Art. *Aristobulus* in: *The Jewish Encyclopedia* II, 1902, *p.* 97 *sq.* (A. heißt hier irrig *Aristobulus of Paneas*). — Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1902, S. 684. — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Eusebius Praep. evang.* IV, 1903. — M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik 1903, S. 28—31. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 30—32. — Schlatter, Gesch. Israels 2. Aufl. 1906, S. 39—48. 318 f.

3. Philo.

Dieselbe Richtung wie Aristobulus vertritt auch sein zwei Jahrhunderte jüngerer Landsmann Philo. Das Hauptbestreben ist auch bei ihm, die aus den griechischen Philosophen geschöpften Anschauungen als die echt jüdischen zu erweisen, was Philo bald für heidnische bald für jüdische Leser tut; für jene, um ihnen Achtung vor dem Judentum einzuflößen, für diese, um sie zu einem Judentum zu erziehen, wie es Philo selbst vertritt. Man darf wohl annehmen, daß es zwischen Aristobul und Philo auch noch andere Vertreter dieser Richtung gegeben hat. Denn sie tritt in Philo mit solcher Sicherheit und in so vollendeter Gestalt auf, wie es ohne geschichtliche Anknüpfung nicht denkbar ist. Von den etwaigen literarischen Erzeugnissen dieser Männer ist aber nichts auf uns gekommen[61]. |

Da Philo wegen seiner hervorragenden Bedeutung und wegen des Umfangs seiner uns erhaltenen Schriften eine gesonderte Darstellung erfordert (§ 34), so seien hier nur diejenigen seiner Schriften kurz erwähnt, bei welchen die philosophische Belehrung und Erörterung der Hauptzweck ist. Dahin gehören zunächst zwei seiner Hauptwerke über den Pentateuch, nämlich: 1) die *Ζητήματα καὶ λύσεις*, eine kurze Erklärung der Genesis und des Exodus in Form von Fragen und Antworten, und 2) die *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, die umfangreichen allegorischen Kommentare zu ausgewählten Stellen der Genesis in der Form des rabbinischen Midrasch. Sie sind das eigentliche philosophische Hauptwerk Philos und bilden dem Umfange nach etwa die Hälfte der uns erhaltenen Schriften Philos. Mit Erörterung philosophischer Fragen beschäftigen sich aber ferner: 3) die Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (*Quod omnis probus liber*), eigentlich nur die zweite Hälfte eines Werkes, dessen erste verloren gegangene Hälfte das Thema behandelte *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον*. 4) *Περὶ προνοίας*, 5) *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα*. Näheres über alle diese Schriften s. in § 34. Die beiden zuletzt genannten sind auch dadurch von Interesse, daß in ihnen Philo zur Erörterung des Themas die Form des griechischen Dialoges wählt.

---

61) Einen beachtenswerten Versuch, die Entwicklung des jüdischen Aristotelismus, Platonismus und Stoicismus in der Zeit zwischen Aristobul und Philo zu schildern, macht Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 151—167. — Anatolius nennt in dem Fragment bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16 neben Aristobul noch zwei jüdische Schriftsteller namens Agathobul (*ἀμφοτέρων Ἀγαθοβούλων τῶν ἐπίκλην διδασκάλων*), welche ähn-

4. Das vierte Makkabäerbuch.

Zu der philosophischen Literatur gehört auch das sogenannte vierte Makkabäerbuch. Denn das Judentum, das der Verfasser empfiehlt, ist beeinflußt durch die stoische Philosophie.

Der Form nach ist dieses Schriftstück eine Rede. Es wendet sich in direkter Anrede an die Leser oder Hörer (1, 1. 18, 1)[62]. Da der Inhalt ein religiös erbaulicher ist, so kann man es immerhin eine Predigt nennen und die Wahl dieser Form auf die Sitte religiöser Vorträge in den Synagogen zurückführen. Wenn aber Freudenthal (S. 4—36) mit besonderem Nachdruck behauptet, daß uns hier eine wirkliche Synagogenpredigt vorliege, so ist dies nicht nur unbeweisbar, sondern auch unwahrscheinlich; denn das Thema, | über welches gepredigt wird, ist nicht ein Text der heiligen Schrift, sondern ein philosophischer Satz.

Als Leser oder Zuhörer hat der Verfasser lediglich Juden im Auge (18, 1: *ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται*). Ihnen will er zeigen, daß es nicht schwer sei, ein frommes Leben zu führen, wenn man nur den Vorschriften der „frommen Vernunft" folge. Denn „die fromme Vernunft ist unbedingte Herrscherin über die Triebe" (1, 1: *αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*). Dieser Satz ist das eigentliche Thema der Rede, dessen Sinn zunächst erläutert wird, und dessen Wahrheit dann durch Tatsachen aus der jüdischen Geschichte, namentlich durch das bewundernswerte Martyrium des Eleasar und der sieben makkabäischen Brüder bewiesen wird. Ein großer Teil des Inhaltes ist daher der Schilderung des Märtyrertodes dieser Glaubenshelden gewidmet. In der kraß-realistischen Ausmalung der einzelnen Folterqualen beweist der Verfasser noch größere Geschmacklosigkeit als das zweite Makkabäerbuch; und die vorausgesetzte Psychologie ist so widernatürlich wie möglich. — Als Quelle scheint ihm das zweite Makkabäerbuch gedient zu haben. Es läßt sich wenigstens nicht beweisen, daß er aus dem größeren Werke des Jason von Cyrene (II Makk. 2, 23) geschöpft habe, wie Freudenthal (S. 72—90) annimmt.

---

liche Werke über den Pentateuch geschrieben zu haben scheinen (VII, 32, 17: *τὰ ζητούμενα κατὰ τὴν Ἔξοδον ἐπιλύοντές φασι*); ferner nach Philo und Josephus einen gewissen Musaeus. Über alle diese fehlt uns aber jede nähere Kunde.

62) Ich zitiere nach der Kapitel- und Verseinteilung in Fritzsches Ausgabe der Apokryphen.

Der eigene Standpunkt des Verfassers ist vom Stoizismus beeinflußt. Der Grundgedanke der ganzen Rede ist ja der Grundgedanke der stoischen Ethik: die Herrschaft der Vernunft über die Triebe. Auch die Aufstellung der vier Kardinaltugenden (1, 18: *φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη*) ist vom Stoizismus entlehnt. Irgendwie tiefer geht aber dieser Einfluß des Stoizismus beim Verfasser nicht. Selbst der Grundgedanke ist jüdisch umgebildet. Denn die Vernunft, welcher er die Herrschaft über die Triebe zuschreibt, ist nicht die Vernunft des Menschen an sich, sondern die fromme Vernunft, *ὁ εὐσεβὴς λογισμός* (1, 1. 7, 16. 13, 1. 15, 20. 16, 1. 18, 2), d. h. die nach der Norm des göttlichen Gesetzes sich richtende Vernunft (vgl. auch 1, 15f.). Auch in der Beschreibung und Einteilung der Affekte geht er seine eigenen Wege (s. Freudenthal S. 55ff. Zeller III, 2, 276). Man würde ihm aber zu viel Ehre erweisen, wenn man ihn als philosophischen Eklektiker bezeichnen wollte. Er ist *in philosophicis* überhaupt nur Dilettant, etwa in der Manier des Josephus, der auch seinem Judentum einen philosophischen Anstrich zu geben weiß. Von allen uns bekannten jüdischen Philosophen steht der Verfasser dem Pharisäismus relativ am nächsten; denn er rühmt an den makkabäischen Märtyrern gerade das pünktliche Festhalten | am Zeremonialgesetz. — Im einzelnen sind von seinen jüdischen Anschauungen zwei als bemerkenswert hervorzuheben, nämlich 1) sein Unsterblichkeitsglaube, der nicht die Form des pharisäischen Auferstehungsglaubens hat, sondern die auch bei anderen jüdischen Hellenisten uns begegnende Form des Glaubens an ein ewiges und seliges Fortleben der frommen Seelen im Himmel (13, 16. 15, 2. 17, 5. 18. 18, 23)[63] und 2) der Gedanke, daß der Märtyrertod der Gerechten zur Sühnung dient für die Sünden des Volkes (6, 29: *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν.* 17, 21: *ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*)[64].

Als Verfasser wird von Eusebius und anderen Kirchenschriftstellern Josephus genannt. Diese Ansicht hat aber nur den Wert einer Hypothese. Denn das Buch erscheint noch in manchen Hand-

63) Näheres hierüber bei Grimm, Exeget. Handb. S. 289 und Freudenthal S. 67—71. — Bei der Feststellung des einzelnen ist deshalb Vorsicht vonnöten, weil der Text nicht ganz frei von christlichen Interpolationen zu sein scheint. S. Freudenthal S. 165ff. Eine solche Interpolation sind in Kap. 13, 16 die im *cod. Alex.* und *Sin.* fehlenden Worte *εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν.* Der Gedanke bleibt aber auch ohne diese im wesentlichen derselbe.

64) Vgl. dazu Freudenthal S. 68. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu 1901, S. 128f.

schriften anonym, ist also sicherlich zunächst ohne den Namen des Verfassers ausgegangen. Gegen Josephus spricht namentlich der ganz andersartige Stil, sowie der Umstand, daß Josephus in den Antiquitäten das zweite Makkabäerbuch gar nicht benützt, es also nicht zu kennen scheint, während unsere Schrift ganz auf demselben fußt. — Als Abfassungszeit nimmt man gewöhnlich das erste Jahrhundert nach Chr. an, hauptsächlich deshalb, weil das Buch noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse. Obwohl sich letzteres nicht beweisen läßt, wird jene Ansicht doch ungefähr das Richtige treffen, da ein jüngeres Buch wohl nicht mehr von der christlichen Kirche rezipiert worden wäre.

Über Titel und Verfasser sagt Eusebius, indem er von den Schriften des Josephus spricht, *Hist. eccl.* III, 10, 6: *Πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο οὐκ ἀγεννὲς σπούδασμα τῷ ἀνδρὶ περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν κ. τ. λ.* — *Hieronymus*, *De viris illustr. c.* 13 (*Vallarsi* II, 851): *Alius quoque liber ejus, qui inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ valde elegans habetur, in quo et Machabaeorum sunt digesta martyria.* — *Idem*, *contra Pelagianos* II, 6 (*Vallarsi* II, 749): *Unde et Josephus Machabaeorum scriptor historiae frangi et regi posse dixit perturbationes animi non eradicari* (= IV *Makk.* 3, 5). — Aus der griechischen Übersetzung von *Hieron. de viris illustr. c.* 13 ist der Artikel bei *Suidas Lex. s. v.* Ἰώσηπος entnommen. — Im *codex Rupefucaldinus* der *sacra parallela* des *Johannes Damascenus* (jetzt *cod. Phillips* 1450 der königl. Bibliothek zu Berlin) wird unser Buch ein paarmal zitiert mit der Formel *Ἰωσήππου ἐκ τῶν Μακκαβαϊκῶν* (fol. 10b, 228b, 238a), einmal mit der Formel *Ἰωσήππου περὶ τοῦ σώφρονος λογισμοῦ* (fol. 196a), einigemal nur mit *Ἰωσήππου.* — Noch einige andere Schriftsteller, welche Josephus als Verfasser nennen, s. bei Grimm, Handb. S. 293f. — Auch in den Handschriften wird das Buch häufig dem Josephus zugeschrieben (Grimm a. a. O. Freudenthal S. 117ff.). — Die Bezeichnung als viertes Makkabäerbuch (*Μακκαβαίων δ'*) findet sich bei Philostorgius und Syncellus und in einigen Bibelhandschriften, und zwar in letzteren ohne Nennung des Josephus als Verfasser (so bes. *cod. Alex.*, *Sin.* und *Venetus* [*Holmes* 23]), auch in der Mailänder Peschito-Handschrift und in der Stichometrie des *codex Claromontanus* (Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 159). — Näheres s. bei Freudenthal S. 117—120. — Über die Benützung des Buches in der christlich-asketischen Literatur s. oben S. 487.

Die Handschriften, in welchen unser Buch überliefert ist, sind teils Bibelhandschriften, teils Handschriften des Josephus. Erstere sind nicht zahlreich, da in der Regel nur drei Makkabäerbücher als kanonisch rezipiert wurden (Freudenthal S. 118. 119). Doch sind gerade die drei wichtigsten Handschriften für unser Buch Bibelhandschriften, der *codex Alexandrinus* (bei Fritzsche Nr. III), *Sinaiticus* (bei Fritzsche Nr. X) und *Venetus* (*Holmes* 23). Über die Ausgaben des *Alex.* und *Sin.* s. oben S. 432. — Mehr über die Handschriften s. bei *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* V, 26*sq.* Grimm, Handb. S. 294. Freudenthal S. 120—127, 169f., 173. *Fritzsche, Prolegom. p.* XXI*sq.* Kollationen in Havercamps Ausgabe des Josephus II, 1, 497ff. II, 2, 157ff. — Ein Fragment bei Tischendorf, *Monumenta sacra inedita vol.* VI, 1869. — Va-

rianten einer Florentiner Handschrift (*Acquis. ser.* III *num.* 44) gibt *Pitra, Analecta sacra t.* II (1884) *p.* 635—640.

Gedruckt ist der Text, entsprechend der handschriftlichen Überlieferung, teils in einigen Septuaginta-Ausgaben (zuerst in einer Straßburger von 1526, nicht in der *Aldina* von 1518, wie zuweilen fälschlich angegeben wird), teils in Separatausgaben der Apokryphen, teils endlich in den Ausgaben des Josephus. Die meisten Ausgaben haben sich um die Handschriften sehr wenig bekümmert. Der erste Versuch einer auf die besten Quellen zurückgehenden Textrezension ist gemacht in Fritzsches Ausgabe der *Libri apocryphi Vet. Test. graece* (*Lips.* 1871). *Swete, The Old Test. in Greek vol.* III, 1894, gibt den Text des *cod. Alexandrinus* mit den Varianten des *Sinaiticus* und *Venetus* (*Holmes* 23, dieser für das vierte Makkabäerbuch hier zum erstenmal herangezogen). In der 2. Ausg. 1899 gibt Swete im Anhang *p.* 900—902 auch *Variae lectiones e versione Syriaca desumptae.* Naber hat für seine Textrezension (*Fl. Josephi opera vol.* VI, 1896) lediglich die Haverkampschen Kollationen benützt (*p.* III: *nihil mihi praesto fuit praeter collationes Havercampianas*). Die obengenannten drei wichtigsten Handschriften und ihre Verwertung durch Fritzsche und Swete existierten für ihn noch nicht (1896!!). — Mehr über die Ausgaben s. bei *Fabricius* in Havercamps Josephus II, 2, 63. *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* V, 33. Grimm, Handb. S. 294f. Freudenthal S. 127—133.

Eine lateinische Paraphrase des Buches hat Erasmus bearbeitet (gedruckt z. B. auch in Havercamps Josephus II, 2, 148—156). Über die ihr zugrunde liegende alte lateinische Übersetzung ist bis jetzt nichts Zuverlässiges bekannt. S. Grimm S. 296. Freudenthal S. 133f. Über Handschriften eines kürzeren lateinischen Textes s. Thielmann, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, philos.-philol. u. hist. Kl. 1899, Bd. II, S. 238f. — Die alte syrische Übersetzung ist publiziert in Cerianis photolithographischer Ausgabe der Mailänder Peschitohandschrift (s. oben S. 314). Eine kritische | Ausgabe dieser syrischen Übersetzung auf Grund von neun Handschriften lieferte Bensly (nach seinem Tode herausgegeben: *The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac first edited on manuscripts authority by the late R. L. Bensly, with an introduction and translations by Barnes, Cambridge* 1895). — Über einen slavischen Text s. Bonwetsch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 917.

Einen sorgfältigen Kommentar zu unserem Buche hat Grimm geliefert (Exeget. Handbuch zu den Apokryphen, 4. Thl. Leipzig 1857). — In Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. ist das IV. Makkabäerbuch von Deißmann übersetzt und erläutert (II, 1900, S. 149—177, mit selbständiger Behandlung der Textkritik). — Eine gründliche Monographie ist: Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift Ueber die Herrschaft der Vernunft (IV. Makkabäerbuch), eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht, Breslau 1869. — Eine deutsche Übersetzung ist (außer der von Deißmann) auch enthalten in der: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Uebertragungen und Sammlungen, 2. Bd. Leipzig 1867; und in Hendels Bibliothek der Gesamtlitteratur Nr. 1466—1470 (Josephus' Kleinere Schriften, übers. von Clementz, ohne Jahr [1901]).

Vgl. überhaupt: Gfrörer, Philo II, 173—200. — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 190—199. — Ewald, Gesch.

des Volkes Israel IV, 632 ff. — Langen, Das Judenthum in Palästina (1866) S. 74—83. — Geiger, Jüdische Zeitschr. für Wissensch. und Leben 1869, S. 113—116. — Fritzsche in Schenkels Bibellex. IV, 98—100. — Keil, Einl. in's A. T. 3. Aufl. (1873) S. 722 ff. — Grätz, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 454 ff. Ders., Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 615—619 (findet in unserem Buche direkte Polemik gegen Paulus!). — Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T.s § 570. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 275—277. 4. Aufl. 1903, S. 297 f. — Wolscht, *De Ps.-Josephi oratione quae inscribitur περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Marburgi* 1881 (glaubt nachweisen zu können, daß der Text überarbeitet sei). — Norden, Die antike Kunstprosa I, 1898, S. 416—420. — Winckler, Das vierte Makkabäerbuch (Altorientalische Forschungen, Dritte Reihe, Bd. I, Heft 1, 1901, S. 79—89) [es müssen ursprünglich nur fünf Brüder gewesen sein, denn Vater, Mutter und Söhne sind = Sonne, Mond und fünf Planeten!!]. — *Fairweather* in: *Hastings' Dictionary of the Bible* III, 1900, *p.* 194*sq.* — *Torrey* in: *Encyclopaedia Biblica* III, 1902, *col.* 2882*sqq.*

VI. Die Apologetik.

Die Eigenart des jüdischen Volkes brachte es mit sich, daß die Juden mehr als andere Orientalen im Rahmen der griechisch-römischen Welt als eine Anomalie empfunden wurden. Da sie den anderen Religionen jede Berechtigung absprachen, wurde ihnen mit gleicher Münze vergolten und ihnen das Existenzrecht auf dem Boden der hellenistischen Kultur bestritten. Die städtischen Kommunen suchten sich dieser unbequemen Mitbürger zu entledigen; der Pöbel war jederzeit bereit, die Hand gegen sie zu erheben; von den Gebildeten wurden sie verachtet und verspottet (s. oben S. 126 f., 150 ff.). Das hellenistische Judentum befand sich also im fortwährenden Kriegszustand mit der übrigen hellenistischen Welt; es hatte stets das Schwert zur Verteidigung zu führen. Ein großer Teil der gesamten hellenistisch-jüdischen Literatur dient daher apologetischen Zwecken. Namentlich die historische und die philosophische Literatur verfolgt wesentlich auch den Zweck, zu zeigen, daß das Judentum durch seine große Geschichte und seine reine Lehre den anderen Völkern mindestens ebenbürtig, wo nicht überlegen sei. Neben diesen indirekt apologetischen Werken gibt es aber auch einige Werke, welche in systematischer Weise die gegen das Judentum erhobenen Vorwürfe zu widerlegen suchten. Sie sind hervorgerufen durch die zum Teil ganz abgeschmackten Märchen, welche von einigen griechischen Literaten über die Juden verbreitet worden waren, überhaupt durch die direkten Anklagen, welche man in der griechischen und römischen Literatur gegen

sie erhoben hatte. Ihren Ursprung haben diese Anklagen in Ägypten (*Jos. contra Apion.* I, 25). Alexandrinische Literaten waren die ersten, welche gegen die Juden geschrieben haben. Aus dieser trüben Quelle haben dann Spätere, namentlich auch Tacitus geschöpft. Wir besprechen im folgenden zuerst die literarischen Gegner, dann die Verteidigungsschriften und die Streitpunkte selbst (Anklage und Verteidigung).

1. Die literarischen Gegner.

1. Manetho (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 26—31). — Der ägyptische Priester Manetho hat zur Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus, also um 270—250 vor Chr., ein gelehrtes Werk über die ägyptische Geschichte in griechischer Sprache verfaßt, welches aus den heiligen Urkunden selbst geschöpft war (*Joseph. contra Apion.* I, 14: *γέγραφεν Ἑλλάδι φωνῇ τὴν πάτριον ἱστορίαν, ἔκ τε τῶν ἱερῶν, ὥς φησιν αὐτός, μεταφράσας. Ibid.* I, 26: *ὁ τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος*). Aus diesen *Αἰγυπτιακά* des Manetho teilt Josephus an zwei Stellen (*contra Apion.* I, 14—16 und I, 26—27) größere Bruchstücke mit, die aber, wie Josephus selbst hervorhebt, sehr verschiedenen Charakters sind. Die Stücke in I, 14—16, welche die Zeit der Hyksosherrschaft in Ägypten behandeln (aus dem zweiten Buche der *Αἰγυπτιακά*), machen durch die Reichaltigkeit ihres Inhaltes und die Knappheit ihrer Form den günstigsten Eindruck. Nichts gibt hier Veranlassung, daran zu zweifeln, daß ihr Inhalt wirklich aus den alten Urkunden geschöpft ist. Ganz anderer Art sind die Stücke in I, 26—27. Sie wollen auch gar nicht als urkundliche Geschichte gelten, sondern geben nach dem eigenen Geständnis Manethos nur die über die Juden in Umlauf befindlichen Legenden (I, 16: *ὁ Μανεθὼν οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν.* I, 26: *μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς, ἔπειτα δὲ δοὺς ἐξουσίαν αὑτῷ διὰ τοῦ φάναι γράψειν τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων, λόγους ἀπιθάνους παρενέβαλεν*). Es wird hier erzählt, wie der König Amenophis von Ägypten alle Aussätzigen aus dem ganzen Lande, 80000 an der Zahl, an einen Ort habe zusammenbringen lassen, und sie in die Steinbrüche östlich vom Nil zur Arbeit geschickt habe. Nachdem sie dort längere Zeit gearbeitet, hätten sie den König gebeten, er möge ihnen die Stadt Auaris, die einst von den Hyksos bewohnt war, zum Wohnort anweisen. Der König habe

ihrer Bitte willfahrt. Als sie aber die Stadt in Besitz hatten, seien sie vom König abgefallen und hätten einen Priester von Heliopolis Namens Osarsiph zu ihrem Oberhaupte gewählt. Dieser habe ihnen neue Gesetze gegeben, in welchen namentlich geboten war, keine Götter zu verehren und die heiligen Tiere zu schlachten. Auch habe er die Hyksos aus Jerusalem als Bundesgenossen herbeigerufen. Mit deren Hilfe hätten nun die Aussätzigen den König Amenophis vertrieben und Ägypten dreizehn Jahre lang beherrscht. Jener Priester Osarsiph aber habe den Namen Moses angenommen. Nach dreizehn Jahren seien dann die Hyksos und die Aussätzigen von Amenophis aus Ägypten vertrieben worden. — Diese Geschichte über den Ursprung der Juden hat also Josephus in seinem Texte des Manetho gelesen. Ob sie von Manetho selbst herrührt, ist fraglich. Manche neuere Forscher, z. B. Boeckh, Carl Müller, Kellner, Bousset halten sie für einen späteren Einschub[65]. Die Möglichkeit eines solchen läßt sich nicht bestreiten, da das vielgelesene Werk schon dem Josephus in verschiedenen Rezensionen vorgelegen hat[66]. Für den vorliegenden Fall ist aber jene Annahme sehr unwahrscheinlich. Denn ein Judenfeind, der jenes Stück später eingeschoben hätte, wäre sicher nicht so wahrheitsliebend gewesen, ausdrücklich hervorzuheben, daß er nicht eine urkundlich beglaubigte Geschichte, sondern nur *τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων* mitteile. Man hört in diesen Worten den strengen Forscher selbst sprechen, der zwar als Judenfeind es sich nicht versagen | kann, jene Geschichten mitzuteilen, sie aber ausdrücklich als Legenden von der beglaubigten Geschichte unterscheidet. Jedenfalls hat Josephus den Abschnitt in sämtlichen ihm bekannten Exemplaren des Manetho gelesen, da er in dieser Hinsicht von einer Differenz nichts erwähnt[67].

---

65) Boeckh, Manetho und die Hundssternperiode S. 302. Müller, *Fragm. hist. graec.* II, 514b. Kellner, *De fragmentis Manethonianis p.* 52*sq.* Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 71. Ders., Berliner philol. Wochenschr. 1907, 1166f.

66) In der Stelle I, 14 teilt Josephus ein großes Stück aus Manetho mit, in welchem der Name Hyksos durch „Hirtenkönige" erklärt wird. Hierzu bemerkt aber Josephus, daß „in einem anderen Exemplare" (*ἐν ἄλλῳ ἀντιγράφῳ*) eine andere Erklärung gegeben werde. Auch das *ἐν ἄλλῃ δέ τινι βίβλῳ* (I, 14 gegen Ende) ist in demselben Sinne zu verstehen, also von einer anderen Handschrift, nicht von einem anderen Teile des manethonischen Werkes. Eine ähnliche Notiz (*εὑρέθη ἐν ἑτέρῳ ἀντιγράφῳ οὕτως*) steht als Randglosse im *cod. Laur.* zu *Jos.* I, 15 (Niese § 98); vgl. dazu Gutschmid, Kleine Schriften IV, 449f.

67) Gegen die Herkunft des fraglichen Abschnittes von Manetho darf man auch nicht mit Kellner und Bousset a. a. O. geltend machen, daß er im

Die Fragmente Manethos sind am besten gesammelt bei: *Carl Müller, Fragmenta historicorum Graecorum t.* II (1848) *p.* 511–616. — Vgl. über Manetho überhaupt: Böckh, Manetho und die Hundssternperiode, ein Beitrag zur Geschichte der Pharaonen, Berlin 1845. — Bähr in Paulys Real-Enc. IV, 1477 ff. — Unger, Chronologie des Manetho, 1867. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. Bd. II (1876) S. 198—200. — Krall, Die Composition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe, Bd. 95, Jahrg. 1879, S. 123—226; handelt S. 152—169 speziell über die Fragmente bei Josephus). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 608 ff. — Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte (1895) S. 333—340.

Über die Fragmente bei Josephus: Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten, nebst einer Beilage: Manetho und die Hyksos (Berlin 1841) S. 237—277. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel (3. Aufl.) II, 110 ff. — *Kellner, De fragmentis Manethonianis, quae apud Josephum contra Apionem* I, 14 *et* I, 26 *sunt. Marburg.* 1859. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (Basel 1877) S. 120 ff. 185 ff. 214 ff. — Krall a. a. O. — Gutschmid, Kleine Schriften IV (1893) S. 419—462 (über *Jos.* I, 14—16). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 53—56. — *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 20–34. — Wilcken in: Aegyptiaca, Festschrift für Ebers, 1897, S. 146—152 (glaubt in einigen Papyrusfragmenten [herausgeg. von Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Cl. Bd. 42, 1893, Zauberpapyri S. 3 ff.] Spuren einer mit *Jos.* I, 26 verwandten, aber ursprünglicheren Legende nachweisen zu können). — Marquart, Die Exodusberichte des Manetho und Chairemon und die Josephsgeschichte der Genesis (Philologus Suppl. VII, 1899, S. 667—693) [die Erzählung von den „Unreinen" oder Aussätzigen bezieht sich ursprünglich nicht auf die Israeliten, sondern auf die religiöse Reform des Jchu-n-iten. Mit dieser hängt die biblische Josephsgeschichte irgendwie zusammen. Dagegen die Geschichte vom Auszug unter Mose ist nur fälschlich damit kombiniert worden]. — Wilcken, Zur ägyptischen Prophetie (Hermes 40, 1905, S. 544—560) [nimmt die in der Festschr. für Ebers ausgesprochene Ansicht zurück]. — F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 9 ff.

2. Mnaseas. — Der unten (Nr. 6) näher zu besprechende Judenfeind Apion hat nach *Jos. contra Apion.* II, 9 aus einem älteren Schriftsteller folgende Fabelei entnommen. Während eines Krieges der Juden gegen die Idumäer (statt des überlieferten *Judaei contra Judaeos* lesen die Herausgeber seit Gelenius mit Recht *Judaei contra Idumaeos*) sei ein gewisser Zabidos aus der Stadt Dora, in welcher

---

Widerspruch mit dem I, 14 mitgeteilten Stücke sich befinde. Ein solcher Widerspruch existiert nur, wenn man, wie Josephus, die Hyksos mit den Juden identifiziert, was aber von Manetho nicht geschieht. — Für die Echtheit z. B. auch Ludw. Schulze, *De fontibus, ex quibus historia Hycsosorum haurienda sit, Berol.* 1858. Gutschmid, Kleine Schriften I, 350 (Rez. von Schulze). Willrich, Reinach *p.* 29 *not.* 1, Stählin.

Apollo verehrt wurde, zu den Juden gekommen und habe ihnen versprochen, er werde ihnen den Apollo ausliefern. Dieser werde zum jüdischen Tempel kommen, wenn sie alle sich fern hielten. Dann habe er ein hölzernes Gerüst mit drei Reihen Lampen gemacht und sei in demselben gegangen, so daß es schien, als ob Sterne über die Erde wandelten. Die Juden hätten vor Staunen sich fern gehalten. Daher habe Zabidos ungehindert in den Tempel gehen und dort den goldenen Kopf des Esels wegnehmen können, mit welchem er dann nach Dora zurückgekehrt sei. — Dora ist sicher nicht, wie Josephus meint, das weit entfernte phönizische Dora, sondern das idumäische Adora. Daß die Idumäer in der hellenistischen Zeit den Apollo verehrten, wissen wir jetzt aus einer in Ägypten gefundenen griechischen Inschrift (s. oben Bd. II. S. 7).

Der Name des Schriftstellers, aus welchem Apion diese Geschichte entnommen hat, ist im lateinischen Josephustext (nur in diesem ist uns der Anfang des Stückes erhalten) korrumpiert. Die beste Überlieferung hat *Mnafeam* (s. Boysens Ausg. im *Corp. script. eccl. lat. vol.* 37), wonach Niese sicher richtig Mnaseas hergestellt hat. Dieser wird von Josephus auch sonst als Schriftsteller über jüdische Dinge erwähnt (*contra Apion.* I, 23 § 216). Auch unter den Autoren, welche der Sintflut gedenken, nennt ihn Josephus (*Antt.* I, 3, 6 § 94). Er war ein Schüler des Eratosthenes, lebte also um 200 vor Chr., und schrieb u. a. „eine Länderbeschreibung, *Περίπλους* oder *Περιηγήσεις*, in welcher es sich aber nicht sowohl um das Geographische als um die Merk- und Sehenswürdigkeiten der einzelnen Gegenden und Orte handelte" (Susemihl). In ihr wird auch die von Apion aufgenommene Geschichte gestanden haben.

Vgl. über ihn: *Müller*, *Fragmenta historicorum graecorum* III, 149—158. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 679f. — Die von Niese eingeführte Lesung *Mnaseas* bei Jos. a. a. O. ist gebilligt von: *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains* 1895, *p.* 49, Willrich, Juden und Griechen 1895, S. 52f., Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 14f.

3. Apollonius Molon (oder Molonis). — Unter den literarischen Gegnern des Judentums nennt Josephus öfters einen *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων* (*contra Apion.* II, 14. II, 36; an letzterer Stelle auch *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος*, vgl. II, 7: *Apollonium Molonis*), dessen vollen Namen er auch so abkürzt, daß er entweder nur *Ἀπολλώνιος* (II, 14 und II, 37 zweimal) oder nur *Μόλων* (II, 2 *ed. Niese* § 16; vgl. II, 33 und II, 41: *Μόλωνες*) sagt. Mit diesem Gegner der Ju-

den bei Josephus ist ohne Zweifel identisch derjenige, aus welchem Alexander Polyhistor ein Stück mitgeteilt hat (bei *Euseb. Praep. evang.* IX, 19: *ὁ δὲ τὴν συσκευὴν τὴν κατὰ Ἰουδαίων γράψας Μόλων*)[68]. Ein Rhetor desselben Namens (Apollonius Molon) wird auch sonst öfters als Lehrer des Cicero und Cäsar und als Schriftsteller über Rhetorik erwähnt[69]. Strabo dagegen unterscheidet, offenbar auf Grund genauer Sachkenntnis, zwei Rhetoren, einen Apollonius und einen Molon. Beide erwähnt er (XIV, 2, 13 *p.* 655) als berühmte Männer, welche in Rhodus gelebt haben, und bemerkt dabei, daß beide aus Alabanda in Karien stammten, daß aber Molon später als Apollonius nach Rhodus gekommen sei, weshalb Apollonius zu ihm gesagt habe *„ὀψὲ μολών"*. Sie waren also nicht nur Landsleute, sondern auch Zeitgenossen. Beide unterscheidet Strabo auch noch an einer anderen Stelle, wo er die berühmten Männer aus Alabanda aufzählt (XIV, 2, 26 *p.* 661). Auch Cicero erwähnt beide, und zwar so, daß er wie Strabo den einen nur Apollonius, den andern nur Molon nennt. Den Apollonius hörte Scävola als Prätor um 120 vor Chr. in Rhodus, später M. Antonius[70]. Molon kam als Gesandter der Rhodier unter Sullas Diktatur (81—80 vor Chr.) nach Rom, wo Cicero ihn hörte; später besuchte ihn Cicero in Rhodus. Er war nicht nur Lehrer der Rhetorik und rhetorischer Schriftsteller, sondern auch praktischer Sachwalter[71]. Mit welchem dieser beiden ist nun Apol-

---

68) Die Form *Μόλων* geben Gaisford und Gifford nach den besseren Handschriften; ältere Ausgaben haben *Μήλων*.

69) *Quintilian. Inst.* XII, 6, 7. *Sueton. Caesar* 4. *Quintilian. Inst.* III, 1, 16. *Phoebammon* in: *Rhetores graeci ed. Walz* VIII, 494 (hier: *Ἀπολλώνιος ὁ ἐπικληθεὶς Μόλων*). Derselbe Lehrer des Cicero und Cäsar heißt bei *Plutarch. Cicero* 4, *Caesar* 3 *Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος*, wie ja auch Josephus einmal *Apollonius Molonis* hat.

70) *Cicero De oratore* I, 75 (Scävola spricht): *Quae, cum ego praetor Rhodum venissem et cum summo illo doctore istius disciplinae Apollonio ea quae a Panaetio acceperam contulissem, irrisit ille quidem, ut solebat, philosophiam atque contempsit etc.* (Scävola war Prätor um 633 a. U. = 121 v. Chr., s. Paulys Real-Enc. V, 183). — *De oratore* I, 126 (M. Antonius spricht): *vel maxime probari summum illum doctorem Alabandensem Apollonium, qui cum mercede doceret, tamen non patiebatur etc.* — *Ibid.* I, 130: *ut Apollonius jubebat.* — *De inventione* I, 109 *fin.*: *quemadmodum enim dixit rhetor Apollonius.*

71) *Cicero Brutus* 307: *Eodem anno etiam Moloni Rhodio Romae dedimus operam et actori summo causarum et magistro* (die Stelle ist wegen der Chronologie verdächtig). — *Ibid.* 312: *Eodem tempore Moloni dedimus operam; dictatore enim Sulla legatus ad senatum de Rhodiorum praemiis venerat.* — *Ibid.* 316: *Quibus non contentus Rhodum veni meque ad eundem, quem Romae audiveram Molonem adplicavi etc.* — *Ibid.* 245: *T. Torquatus*

lonius | Molon identisch? Das Nächstliegende scheint: mit Apollonius (so bes. Riese und ich selbst in der zweiten Aufl. dieses Buches). Aber für die Identität mit Molon entscheidet vor allem *Quintilian. Inst.* XII, 6, 7: (*M. Tullius*) *in Asiam navigavit seque et aliis sine dubio eloquentiae ac sapientiae magistris, sed praecipue tamen Apollonio Moloni, quem Romae quoque audierat, Rhodi rursus formandum ac velut recoquendum dedit.* Das ist offenbar Molon. Entscheidend ist ferner, daß derselbe, welchen Josephus Apollonius Molon nennt, bei Alexander Polyhistor nur Molon heißt. Also nicht der ältere, sondern der jüngere der von Strabo erwähnten beiden Rhodier ist mit dem von Josephus bekämpften Judenfeind identisch. Er hieß mit seinem vollen Namen Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος (*Plutarch. Cicero* 4, *Caesar* 3, *Joseph. Apion.* II, 7), oder auch Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων, indem er nach einer auch sonst nachweisbaren Sitte den Namen seines Vaters neben den seinigen setzte[72]. Zum Unterschied von seinem gleichnamigen älteren Landsmann wurde er abgekürzt nur Μόλων genannt.

Zur Abfassung einer polemischen Schrift über die Juden lag für einen im Anfang des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Karien und Rhodus lebenden Rhetor hinreichende Veranlassung vor. Denn wir wissen, daß gerade dort schon im zweiten Jahrhundert vor Chr. die Juden zahlreich verbreitet waren[73]. Die Schrift des Apollonius war nach Alexander Polyhistor eine συσκευὴ κατὰ Ἰουδαίων (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19). συσκευή, eigentlich „Nachstellung, *insidiae*“[74], ist hier, in Übertragung auf das literarische Gebiet, soviel wie „Bekämpfung, Streitschrift“[75]. Die Schrift beschäftigte sich also nicht nur gelegentlich, wie Manethos Αἰγυπτιακά, sondern ausschließlich mit den Juden. Da Josephus sagt, Apollonius habe seine Anklage nicht wie Apion an eine Stelle zusammengehäuft, sondern an vielen Stellen und durch die ganze Schrift hindurch schmähe er die Juden bald so, bald so (*contra Apion.* II, 14: τὴν

T. F. et doctus vir ex Rhodia disciplina Molonis. — *Ad Atticum* II, 1, 9: *moleste tamen dixit, ita ut Rhodi videretur molis potius quam Moloni operam dedisse.*

72) Vgl. Lehrs, *Quaestiones epicae*, 1837, *p.* 23 Anm. (mit Berufung auf Sturz *op. p.* 14). Diels, *Doxographi graeci p.* 86.

73) Vgl. I *Makk.* 15, 16—24 und dazu oben S. 4. Als Wohnsitze von Juden werden I *Makk.* 15, 16—24 unter anderem vorausgesetzt die karischen Städte Myndos, Halikarnassos und Knidos und die benachbarten Inseln Kos und Rhodus. Wegen Halikarnassos vgl. auch oben S. 17, 110 (*Joseph. Antt.* XIV, 10, 23).

74) Z. B. *Euseb. Hist. eccl.* VI, 9, 4. X, 8, 5. 7.

75) Also nicht „Vorbereitung, Einleitung“, wie Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 325 übersetzt.

κατηγορίαν ὁ Ἀπολλώνιος οὐκ ἀθρόαν ὥσπερ ὁ Ἀπίων ἔταξεν, ἀλλὰ σποράδην καὶ διὰ πάσης τῆς συγγραφῆς . . . λοιδορεῖ), so muß man annehmen, daß die Schrift nicht lediglich polemisch war, sondern nur im Zusammenhang einer Darstellung über die Juden vielfach polemische Ausfälle enthielt. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß das Fragment bei Alexander Polyhistor (*Euseb. Pr. ev.* IX, 19) in objektiver Weise den Stammbaum der Juden von der Flut bis auf Moses gibt. Aus den Andeutungen des Josephus geht hervor, daß auch die Geschichte des Auszuges aus Ägypten behandelt war (*c. Apion.* II, 2), und daß das Werk „über unsern Gesetzgeber Moses und über die Gesetze ungerechte und unwahre Reden enthielt“ (II, 14). In letzterer Beziehung erfahren wir noch, daß Apollonius den Juden zum Vorwurf machte, daß sie „nicht dieselben Götter wie andere verehrten“ (II, 7), daß sie mit Andersgläubigen keine Gemeinschaft haben wollten (II, 36), daß sie also ἄθεοι und μισάνθρωποι seien, außerdem bald feige, bald fanatisch, die unfähigsten unter den Barbaren, die nichts für die allgemeine Kultur geleistet hätten (II, 14). — Josephus seinerseits vergilt dem Apollonius mit gleicher Münze, indem er ihm groben Unverstand, Aufgeblasenheit und unsittlichen Lebenswandel vorwirft (II, 36. 37).

Vgl. über Apollonius Molon überhaupt: *C. Müller*, *Fragm. hist. graec.* III, 208 *sq.* — Creuzer, Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 83 f. — Teuffel in Paulys Real-Enc. I, 2 (2. Aufl.) S. 1318. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 230. — Blass, Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus (1865) S. 88—95. — Riese, Molon oder Apollonius Molon? (Rheinisches Museum Bd. 34, Jahrg. 1879, S. 627—630). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II (1892) S. 489—493. 697. — *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 60—64. — Brzoska, Art. „Apollonios“ in Pauly-Wissowa, Real-Enc. II, 1896, *col.* 140—144.

4. Lysimachus (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 34—35). — Das Fragment, welches Josephus a. a. O. aus der Schrift eines gewissen Lysimachus mitteilt, bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Ägypten und erzählt über denselben ähnliche, nur noch viel abgeschmacktere Märchen wie Manetho. Auf dieselbe Tatsache beziehen sich auch die paar gelegentlichen Notizen, die Josephus sonst noch aus Lysimachus mitteilt (*c. Apion.* II, 2 zweimal, II, 14). Nach *c. Apion.* II, 2: Ἀπίων . . . τὸν αὐτὸν Λυσιμάχῳ σχεδιάσας scheint er älter gewesen zu sein als Apion. Daß er ein Ägypter war, darf man nach dem Inhalt der Fragmente voraussetzen. Nach Cosmas Indikopleustes soll die Schrift, aus welcher die Fragmente entnommen sind, eine „Geschichte Ägyp-

tens" gewesen sein[76]. Da jedoch Cosmas seine Notizen offenbar nur aus Josephus schöpft, wobei er irrtümlich auch den Apollonius Molon unter die *Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι* rechnet, und da sonst von den *Αἰγυπτιακά* des Lysimachus nichts bekannt ist, so muß die Sache dahingestellt bleiben. — Von einem Schriftsteller namens Lysimachus werden sonst in der alten Literatur namentlich zwei Werke öfters zitiert: *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und *Νόστοι* (Heimfahrten, *reversiones, scil.* griechischer Helden von Troja). Da der Verfasser der *Νόστοι* ein Alexandriner war und etwa im ersten Jahrhundert vor Chr. gelebt zu haben scheint, so ist er wohl mit unserem Lysimachus identisch.

Die Fragmente des Lysimachus (sowohl die aus Josephus als die der *Θηβαϊκὰ παράδοξα* und der *Νόστοι*) sind gesammelt bei *C. Müller*, *Fragm. historicorum Graecorum* III, 334—342. — Die Fragmente der *Θηβ. παράδ.* auch bei *Westermann*, *Παραδοξογράφοι* (*Brunsvigae* 1839) *p.* XXX *sq.* 164 *sq.* — Vgl. überh.: Westermann in Paulys Real.-Enc. IV, 1311. — Stiehle, Die Nosten des Lysimachos (Philologus Bd. IV, 1849, S. 99—110. V, 1850, S. 382f.). — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion S. 208. — Susemihl, Gesch. der griech. Litt. I, 479f.

5. Chäremon (vgl. *Josephus, contra Apion.* I, 32—33). — Auch das Fragment aus Chäremon a. a. O. bezieht sich auf den Auszug der Juden aus Ägypten und steht inhaltlich dem Berichte Manethos näher als Lysimachus. Josephus sagt in diesem Falle ausdrücklich, daß das Fragment aus der *Αἰγυπτιακὴ ἱστορία* des Chäremon entnommen sei (*c. Apion.* I, 32). — Dieser Chäremon ist auch sonst als Schriftsteller über ägyptische Dinge bekannt. In dem Briefe des Porphyrius an den Ägypter Anebon, aus welchem *Eusebius Praep. evang.* III, 4 und V, 10 Auszüge mitteilt, werden zwei Stücke aus Chäremon zitiert, welche sich auf die ägyptische Mythologie und Theologie beziehen. In dem zweiten Stücke (*Euseb.* V, 10, 5 *ed. Gaisford*) bezeichnet Porphyrius den Chäremon als *ἱερογραμματεύς*. In der uns erhaltenen Schrift des Porphyrius *De abstinentia* IV, 6—8 wird aus Chäremon eine ausführliche Beschreibung des Lebens der ägyptischen Priester mitgeteilt, welche Porphyrius mit den Worten einleitet: „Indem Chäremon der Stoiker von den ägyptischen Priestern handelt, die, wie er sagt, bei den Ägyptern auch als Philosophen gelten, berichtet

76) *Cosmas Indicopleustes*, *Topograph. christ. lib.* XII (bei *Gallandi*, *Biblioth. Patr.* XI, 572): *Οἱ δὲ τὰ Αἰγυπτιακὰ συγγραψάμενοι, τουτέστι Μανεθὼν καὶ Χαιρήμων καὶ Ἀπολλώνιος ὁ Μολῶν καὶ Λυσίμαχος καὶ Ἀπίων ὁ γραμματικός, μέμνηνται Μωϋσέως καὶ τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ τῆς ἐξ Αἰγύπτου.*

er, daß sie als Ort zum Philosophieren sich die Heiligtümer gewählt haben (*Τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ Στωικὸς ἀφηγούμενος, οὓς καὶ φιλοσόφους ὑπειλῆφθαί φησι παρ᾽ Αἰγυπτίοις, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά*) . . . . . Indem sie jedes andere Geschäft und menschliches Treiben verschmähen, widmen sie ihr ganzes Leben der Betrachtung der göttlichen Dinge etc.“ [77]. Am Schlusse dieses Berichtes bezeichnet Porphyrius den Chäremon als einen wahrheitsliebenden, zuverlässigen und kundigen stoischen Philosophen (IV, 8 *fin.: ἀνδρὸς φιλαλήθους τε καὶ ἀκριβοῦς ἔν τε τοῖς Στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφήσαντος*). Alle diese Stücke können recht wohl in einer „ägyptischen Geschichte“ gestanden haben. Aus derselben stammen wohl auch die Mitteilungen aus Chäremon in einem Traktate des Psellus, welchen Sathas (1877) publiziert hat. — Derselbe Chäremon hat aber auch ein Werk geschrieben, welches sich mit Deutung der Hieroglyphen beschäftigte (*διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων*). Aus diesem hat der Byzantiner Tzetzes in seinem Geschichtswerk (V, 403 bei Müller, *Fragm.* III, 499) und in seinem Kommentar zur Ilias (*ed. Gottfr. Hermann* 1812, *p.* 123 und 146) einiges mitgeteilt. Auch Tzetzes bezeichnet den Chäremon als *ἱερογραμματεύς* und sagt, daß nach Chäremons Ansicht „in den Hieroglyphen der *φυσικὸς λόγος* über die Götter, die physikalische Bedeutung derselben, allegorisch dargestellt werde“ (Zeller). Auch hierdurch charakterisiert sich Chäremon als Stoiker. Es kann daher kein Zweifel sein, daß mit unserem *ἱερογραμματεύς* der in ein paar anderen Zitaten (z. B. bei *Origenes contra Cels.* I, 59. *Euseb. Hist eccl.* VI, 19, 8) einfach als *Στωικός* bezeichnete Chäremon identisch ist. Er ist eben deshalb eine für sein Zeitalter sehr charakteristische Figur: ein ägyptischer Priester und zugleich stoischer Philosoph. — Da er nach Suidas der Lehrer Neros war (*Suidas Lex. s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγαῖος*), zugleich auch der Lehrer und Vorgänger des Dionysius von Alexandria, der seinerseits von Nero bis Trajan lebte (*Suidas Lex. s. v. Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς*), so wird er gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christo gelebt haben. Nach Suidas war er der Vorgänger des Dio|nysius im Amt als Bibliothekar zu Alexandria. Wegen der angegebenen Chronologie kann er nicht iden-

77) Die Beschreibung bezieht sich nicht auf sämtliche ägyptische Priester, sondern, wie am Schlusse (IV, 8) angedeutet wird, nur auf die Elite derselben, die *προφῆται, ἱεροστολισταί, ἱερογραμματεῖς* und *ὡρολόγοι*. — Aus Porphyrius entnimmt die Beschreibung *Hieronymus, adv. Jovinian.* II, 13 (*Vallarsi* II, 342 *sq.*).

tisch sein mit dem Chäremon, welcher von Strabo (XVII, 1, 29 *p.* 806) als Zeitgenosse des Aelius Gallus erwähnt wird. Dieser letztere wird ohnehin auch als ein Mensch charakterisiert, der durch seine Prahlerei und Unwissenheit sich lächerlich machte, was zu der Charakteristik des Philosophen nicht paßt. Der Name Chäremon ist in Ägypten überaus häufig, wie die neueren Papyruspublikationen zeigen[78].

Die Fragmente Chäremons sind gesammelt bei *C. Müller*, *Fragm. hist. graec.* III, 495—499. — Hierzu sind noch hinzuzufügen: 1) die Mitteilungen bei Tzetzes in: *Draconis Stratonicensis liber de metris poeticis et Joannis Tzetzae exegesis in Homeri Iliadem, primum ed. Godofr. Hermannus, Lips.* 1812, *p.* 123 u. 146, und 2) die Mitteilungen in dem Traktat des Psellus, welchen Sathas herausgegeben hat (*Bulletin de correspondance hellénique*, Bd. I, 1877, *p.* 121—133, 194—208, 309—314). — Vgl. überhaupt: *Birch*, *On the lost book of Chaeremon on Hieroglyphics* (*Transactions of the Royal Society of Literature, Second Series vol.* III, 1850, *p.* 385—396). — Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866) S. 21 f. 150 f. — Zeller, Die Hieroglyphiker Chäremon und Horapollo (Hermes Bd. XI, 1876, S. 430—433). Ders., Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880) S. 688. — Nicolai, Griechische Literaturgesch. 2. Aufl. II, 559. 561. 677. 690. III, 383. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 203 ff. — Schwartz in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 2025—2027. — Marquart, Philologus, Suppl. VII, 667 ff. (s. oben S. 531).

6. Apion (vgl. *Josephus, contra Apion.* II, 1—13). — Ein Zeitgenosse und Landsmann Chäremons war der Grammatiker Apion, der unter allen Gegnern der Juden durch besondere Gehässigkeit sich auszeichnete und daher von Josephus mit besonderer Bitterkeit behandelt wird. Sein voller Name war *Ἀπίων ὁ Πλειστονίκης*[79]. Nach Suidas war *Πλειστονίκης* der Name seines Vaters (*Lex. s. v.* *Ἀπίων ὁ Πλειστονίκου*), welchen er demnach als Beiname geführt hat[80]. Wenn Julius Africanus (bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 *ed.*

78) S. z. B. die Indices zu: *Greek Papyri in the British Museum vol.* II u. III, Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, II u. III. *Tebtunis Papyri ed. by Grenfell, Hunt and Smyly P.* I.

79) *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2): *Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθείς.* — *Clem. Rom. Homil.* IV, 6: *Ἀππίωνα τὸν Πλειστονίκην ἄνδρα Ἀλεξανδρέα, γραμματικὸν τὴν ἐπιστήμην.* — *Plinius, Hist. Nat.* XXXVII, 5, 75: *Apion cognominatus Plistonices.* — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion qui Plistonices appellatus est. Ibid.* VI, 8: *Ἀπίων, Graecus homo, qui Πλειστονίκης est appellatus.* — Als Adjektivum kommt *πλειστονίκης* auf Inschriften öfters vor, *Corp. Inscr. Graec. n.* 1363. 1364b. *Add.* 2810b. 2813. 2935. 4081. 4240c. *Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 478. Dittenberger und Purgold, Die Inschriften von Olympia 1896, *n.* 55. 225.

80) Bestätigt wird dies durch eine Inschrift auf der Memnon-Statue bei Theben: *Ἀπίων Πλειστον*[. . .] *ἤκουσα τρίς* (*Letronne, Recueil des Inscr. gr.*

Gaisford, und bei *Syncellus ed. Dindorf* I, 120 u. 281) und nach ihm die pseudojustinische *Cohortatio ad Graecos c.* 9 den Namen des Vaters *Ποσειδώνιος* nennen, so ist dies wohl nur Korruption aus *Πλειστονίκης*. — Nach Josephus (*contra Apion.* II, 3) war Apion in einer Oase Ägyptens geboren, also kein geborener Alexandriner, wofür er sich ausgab. Er hat aber dann das alexandrinische Bürgerrecht erhalten (*Jos. l. c.*) und in Alexandria als Grammatiker sich einen gewissen Namen gemacht[81]. Vorübergehend lehrte er

---

et lat. de l'Egypte II, 391 = *Corp. Inscr. Graec. t.* III *p.* 1204 *Addenda n.* 4742b = Dittenberger, *Orientis gr. inscr. sel. n.* 662; bei Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien Bd. XII fehlt die Inschrift). Da vor *Πλειστον* . . . kein Artikel steht, ist es wohl nicht als Beiname zu fassen, wie allerdings auch Dittenberger a. a. O. will (das von ihm beigebrachte Analogon ist doch von anderer Art). Letronne II, 392 ergänzt daher mit Recht *Πλειστονίκου*, ohne die Notiz bei Suidas zu kennen. An der Identität mit unserem Apion ist wohl nicht zu zweifeln. Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms Bd. II, 6. Aufl. 1889, S. 163. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 356f. Dittenberger a. a. O.

81) Ich sehe keinen Grund, die Angaben des Josephus über Apions Herkunft zu bezweifeln und ihn für einen geborenen Alexandriner zu halten (so Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung 1895, S. 172—176). Wenn Athenäus und die clementinischen Homilien ihn als *Ἀλεξανδρεύς* bezeichnen, so ist dies auch nach den Voraussetzungen des Josephus durchaus korrekt, da er in Alexandria gewohnt und das alexandrinische Bürgerrecht erhalten hat. Und ein Mann, der eine Berühmtheit unter den griechischen Schriftstellern war, darf doch wohl als *Graecus homo* bezeichnet werden, wie von Gellius geschieht. Am seltsamsten ist es, wenn Willrich den Josephus gegen sich selbst ins Feld führt, weil er *c. Apion.* II, 5 § 48 die Ptolemäer *οἱ τῶν προγόνων αὐτοῦ Μακεδόνων βασιλεῖς* nennt. Indem Josephus hier von Apions Vorfahren, den Makedonen, spreche, habe er „wieder einmal geschlafen und rein aus Versehen die Wahrheit geredet". Ich bezweifle, ob *Μακεδόνων* mit *τῶν προγόνων αὐτοῦ* zu verbinden ist (Paret übersetzt wohl mit Recht: „die makedonischen Könige seiner Vorfahren"). Aber selbst wenn Willrichs Übersetzung richtig sein sollte, kann man doch höchstens sagen, daß Josephus aus Versehen sich inkorrekt ausgedrückt hat, aber nicht, daß er nun plötzlich das Gegenteil von dem sage, was er unmittelbar vorher mit Nachdruck betont hat. — Die sprachliche Zulässigkeit von Parets Übersetzung, welche Willrich in einer Gegenbemerkung (Judaica 1900, S. 129) bezweifelt, steht fest, da mit einem Substantiv sehr wohl zwei Genetive verschiedener Beziehung verbunden werden können (Winers Grammatik § 30, 3 Anm. 3). — In einer weiteren Bemerkung (Beiträge zur alten Geschichte herausg. von Lehmann und Kornemann III, 1903, S. 413 Anm.) verweist Willrich auf *c. Apion.* II, 6 § 69—70, wo Josephus ausführt, daß die Bevölkerung Alexandrias dadurch moralisch gesunken und judenfeindlich geworden sei, daß zu den ursprünglichen griechischen und mazedonischen Einwohnern später viele Ägypter kamen. Josephus wolle damit sagen, daß die Alexandriner und Makedonen zu Ägyptern degeneriert seien. „So kann er sehr wohl von makedonischen Vorfahren des Ägypters Apion reden". Ich lasse diese künstliche

zur Zeit des Tiberius und des Claudius auch in Rom (*Suidas Lex. s. v.* Ἀπίων). Zur Zeit Caligulas durchzog er als Wanderredner ganz Griechenland, indem er Vorträge über Homer hielt (*Seneca epist.* 88). Ebenfalls unter Caligula kam er aus Anlaß des blutigen Konfliktes der Alexandriner mit den Juden als Gesandter der ersteren nach Rom (*Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1). Nach Josephus soll sein Tod durch Geschwüre an den Geschlechtsteilen, gegen welche auch die Beschneidung nichts half, herbeigeführt worden sein (*c. Apion.* II, 13). — Seinem Charakter nach wird Apion als lächerlich eitel geschildert. Er sagte ungeniert, daß diejenigen, an welche er eine Schrift richte, dadurch unsterblich würden[82], und pries Alexandria glücklich, daß es einen solchen Bürger wie ihn habe (*Joseph. c. Apion.* II, 12). |

Die Schriftstellerei Apions war eine sehr mannigfaltige[83]. Am bekanntesten scheinen seine Arbeiten über Homer gewesen zu sein (Kommentare und ein Wörterbuch). Uns interessiert hier nur seine ägyptische Geschichte (*Αἰγυπτιακά*), welche nach Tatian fünf Bücher umfaßte, wovon Josephus das dritte, Tatian und dessen Nachfolger das vierte, Gellius das fünfte Buch zitieren[84]. In dieser ägyptischen Geschichte haben offenbar alle die polemischen Ausfälle gegen die Juden gestanden, auf welche die Erwiderung des Josephus (*c. Apion.* II, 1—13) sich be-

---

Interpretation dahingestellt. Auch wenn sie richtig wäre, wäre für Willrich gar nichts gewonnen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, daß Josephus bestimmt behauptet, Apion sei von Geburt nicht „Alexandriner", sondern Ägypter gewesen. Selbst wenn er sich an der fraglichen Stelle „aus Versehen" anders ausgedrückt haben sollte, kommt dies nicht in Betracht, da seine wirkliche Meinung deutlich vorliegt. Die Frage kann nur sein, ob Josephus Recht hat oder nicht. Diese Frage wird von Willrich gar nicht mehr berührt.

82) *Plinius, Hist. Nat. praef.* § 25: *Apion quidem grammaticus (hic quem Tiberius Caesar cymbalum mundi vocabat, cum propriae famae tympanum potius videri posset) inmortalitate donari a se scripsit ad quos aliqua conponebat.*

83) Verzeichnisse seiner Schriften bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 506 *sq.* Gutschmid, Kleine Schriften IV, 361.

84) *Josephus c. Apion.* II, 2: *φησὶ γὰρ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν.* — *Tatian. Oratio ad Graecos c.* 38 (= *Euseb. Praep. ev.* X, 11, 14): *Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) κ. τ. λ.* Hiernach *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 101 = *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2. *Julius Africanus* bei *Euseb. Praep. ev.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf.* I, 120 u. 281. *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 9. — *Gellius, Noct. Att.* V, 14: *Apion . . . . . in libro Aegyptiacorum quinto scripsit. Ibid.* VII, 8: *Verba Ἀπίωνος eruditi viri ex Aegyptiacorum libro quinto.*

zieht. Josephus sagt beim Beginn seiner Besprechung, es sei nicht leicht, das Gerede Apions (*τὸν λόγον*) durchzugehen, da er alles in der größten Unordnung vorbringe. Man könne aber etwa drei Punkte unterscheiden: 1) die Fabeleien über den Auszug der Juden aus Ägypten, 2) die gehässigen Behauptungen über die alexandrinischen Juden, und 3) die Beschuldigungen in betreff des Kultus und der gesetzlichen Gebräuche. Von letzteren sagt Josephus, daß sie mit den Anschuldigungen der beiden ersten Kategorien vermischt seien (*ἐπὶ τούτοις μέμικται* II, 1 *fin.*). Man sieht also deutlich, daß es sich um einen einzigen *λόγος* Apions handelt, welcher alle jene Anschuldigungen enthielt, und in welchem nur Josephus um der besseren Ordnung willen jene drei Kategorien unterscheidet. Nachdem dann Josephus auf alle drei Kategorien der Reihe nach eingegangen ist (auf die erste bezieht sich *c. Apion.* II, 2—3, auf die zweite II, 4—6, auf die dritte II, 7—13), verläßt er den Apion und beginnt die positive Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Im Eingang derselben berührt er gelegentlich noch einmal den Apion und sagt von ihm, daß er seine Anklage auf einen Punkt zusammengehäuft habe (II, 14: *τὴν κατηγορίαν ... ἀθρόαν ... ἔταξεν*), im Unterschied von Apollonius Molon, bei welchem sich die Polemik durch die ganze Schrift hindurchziehe. Es kann also kein Zweifel | sein, daß sich die Polemik des Josephus nur auf eine Schrift Apions bezieht, und zwar nur auf einen Abschnitt in einem größeren Werke desselben. Dieses Werk war aber, wie Josephus im Beginn seiner Besprechung (II, 2) ausdrücklich sagt, die ägyptische Geschichte. In derselben hat Apion augenscheinlich bei dem Bericht über den Auszug der Juden aus Ägypten Veranlassung genommen, überhaupt eine polemische Charakteristik derselben zu geben in ähnlicher Weise, wie es Tacitus in den Historien tut (*Hist.* V, 1—12). — Wenn demnach Clemens Alexandrinus und spätere Kirchenschriftsteller eine besondere Schrift Apions *κατὰ Ἰουδαίων* erwähnen, so beruht dies nur auf einem irrigen Schluß aus den Mitteilungen des Josephus. Gerade das Schweigen des Josephus beweist, daß eine solche nicht existiert hat. Daß auch jene Kirchenschriftsteller keine wirkliche Kenntnis von ihr hatten, zeigt eine genauere Vergleichung der Texte evident. Denn Clemens Alexandrinus schreibt an der Stelle, wo er sie erwähnt, faktisch nur den Tatian ab (der seinerseits nur die ägyptische Geschichte Apions zitiert). Alle Späteren aber, welche etwas von einer Schrift Apions *κατὰ Ἰουδαίων* wissen wollen, schöpfen wieder nur aus Clemens oder aus Josephus[85].

---

85) Eine kritische Ausgabe der nachfolgenden Texte hat Lagarde be-

Tatian. Oratio ad Graecos c. 38 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 11, 14 *ed. Gaisford*): *Μετὰ δὲ τοῦτον Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δὲ ὅτι· Κατέσκαψε τὴν Αὔαριν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος.*

Clemens Alex. Strom. I, 21, 101 (= *Euseb. Praep. evang.* X, 12, 2 *ed. Gaisford*): *Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον, καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει· „Κατέσκαψε δὲ τὴν κ. τ. λ.“* (folgt wörtlich dasselbe Zitat wie bei Tatian, welchen Clemens unmittelbar vorher ausdrücklich zitiert; s. über die Benützung des Tatian durch Clemens: Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus, Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl. Bd. 21, 1901, S. 494—504).

Julius Africanus bei *Euseb. Praep. evang.* X, 10, 16 und bei *Syncell. ed. Dindorf* I, 120 u. 281: *Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησὶ, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα.*

Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c. 9: *Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου | ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωϋσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.*

Die Erwähnung der angeblichen Schrift Apions *κατὰ Ἰουδαίων* ist in diesen Zusammenhang erst durch Clemens hereingekommen. Clemens sagt aber nur, daß Apion eine solche Schrift geschrieben habe, im übrigen zitiert er lediglich wie Tatian die ägyptische Geschichte Apions als Quelle für die Angabe, daß Amosis zur Zeit des Inachos regiert habe. Julius Africanus dagegen erlaubt sich nun auf Grund der Clemens-Stelle zu behaupten, daß jene Angabe in den beiden angeblichen Schriften Apions sich finde, indem er zugleich auch noch den Moses hereinzieht, von dem in der zitierten Stelle Apions gar nicht die Rede ist. Endlich der Verfasser der *Cohortatio* schreibt wieder nur den Julius Africanus ab. Letzteres glaube ich in meinem Aufsatz in Briegers Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II (1878) S. 319—331 bewiesen zu haben. Vgl. auch *Donaldson*, *History of Christian Literature* II, 96ff. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. I, Heft 1—2, 1882, S. 157. Neumann, Theol. Literaturzeitung 1883, 582. *Renan*, *Marc-Aurèle* 1882, *p.* 107 Anm. *Puech* in: *Mélanges H. Weil* 1898, *p.* 395—406 [Benützung des Julius Africanus durch den Verf. der Coh. wahrscheinlich, doch Benützung gemeinsamer Quelle möglich]. Wendland, Rhein. Museum N. F. 56, 1901, S. 118. Hennecke, Theol. Litztg. 1904, 226f. und 1905, 141f. (Anz. der Ar-

---

absichtigt. | Erschienen ist aber nur der Abschnitt aus Tertullians *Apologeticum*, der sich mit den folgenden griechischen Texten nahe berührt, *Apologet.* c. 19—20 (Septuagintastudien S. 73—87, in: Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. 37, 1891).

beiten von Gaul und Knossalla über die Coh.). Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur II, 2, 1904, S. 154ff. Bonwetsch, Göttinger gel. Anz. 1905, S. 173f. (Anz. der Schrift von Widmann über die Coh.). Die Abhängigkeit der *Cohortatio* von dem bei Julius Africanus vorliegenden Texte ist jedenfalls zweifellos. Gutschmid hat daher, indem er von der irrigen Voraussetzung ausging, daß die *Cohortatio* älter sei als Julius Africanus, für beide eine gemeinsame Quelle angenommen (Jahrbb. für class. Philologie 1860, S. 703—708, abgedr. in: Kleine Schriften II, 196—203). Bei dieser Annahme wollen auch noch einige Neuere stehen bleiben, mehr im Glauben an Gutschmids Autorität als aus zureichenden Gründen. So Völter, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1883, S. 180ff. Dräseke, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VII S. 257ff. — Sehr gut würde es zu unserer Auffassung passen, wenn Dräseke mit seiner Hypothese Recht hätte, daß die *Cohortatio* ein Werk des Apollinarius von Laodicea sei, 362 n. Chr. verfaßt (Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, VII, 3—4, 1892, S. 83—99; Zeitschr. für wissensch. Theol. 1903, S. 407ff., ebenso Asmus, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1895, S. 115ff. vgl. 1897, S. 268ff.). Aber diese Hypothese steht auf schwachen Füßen, s. Jülicher, Gött. gel. Anz. 1893, S. 82—84.

Eusebius Hist. eccl. III, 9, 4 sagt bei Aufzählung der Schriften des Josephus, daß die Schrift „Ueber das hohe Alter der Juden" (d. h. *contra Apionem*) geschrieben sei „gegen den Grammatiker Apion, welcher damals einen λόγος gegen die Juden verfaßt hatte" (πρὸς Ἀπίωνα τὸν γραμματικὸν κατὰ Ἰουδαίων τηνικάδε συντάξαντα λόγον). Offenbar ist dies nur aus Josephus erschlossen. Dasselbe gilt aber auch von *Hieronymus*, *De viris illustr. c.* 13 (*opp. ed. Vallarsi* II, 851): *adversum Appionem grammaticum Alexandrinum, qui sub Caligula legatus missus ex parte gentilium contra Philonem etiam librum, vituperationem gentis Judaicae continentem, scripserat.* Der Bericht des Eusebius, welchen Hieronymus seiner Gewohnheit gemäß abschreibt, ist hier nur bereichert durch die Kombination, daß das Buch Apions gegen Philo gerichtet gewesen sei. Diese Kombination beruht auf *Joseph. Antt.* XVIII, 8, 1. Aus der griechischen Übersetzung des Hieronymus (Sophronius) stammen wiederum die Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* Ἰώσηπος. — Wenn es endlich in den clementinischen Homilien heißt, daß Apion πολλὰ βιβλία gegen die Juden geschrieben habe (*Homil.* V, 2), so ist diese Angabe natürlich nicht ernsthaft zu nehmen. |

Die Fragmente der historischen Schriften Apions sind gesammelt bei *C. Müller*, *Fragmenta historicorum graecorum* III, 506—516. — Die Fragmente über die Juden aus Josephus bei *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 123—134. — Vgl. überhaupt: *Burigny*, *Mémoire sur Apion* (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Alte Serie Bd. XXXVIII, 1777, *p.* 171—178). — *Lehrs*, *Quid Apio Homero praestiterit* (*Quaestiones Epicae* 1837, *p.* 1—34). — *Cruice*, *De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 9. — Schliemann, Die Clementinen (1844) S. 111ff. — Volkmann in Paulys Real-Enc. I, 1 (2. Aufl.) S. 1243f. — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 80f. — Paret, Des Flavius Josephus Werke übersetzt, 7. Bdchn. (1856) S. 741—745. — Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte 2. Aufl. II, 187—195. — Nicolai, Griech. Literaturgesch. 2. Aufl. II, 345—347. — J. G. Müller, Des Fl. Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 14—17. — Lightfoot, Art. „Apion" in: *Smith and Wace*, *Dictionary of Christian Bio-*

graphy I, 128—130. — Kopp, Apios Homerlexicon (Hermes XX, 1885, S. 161—180). — Sperling, Apion der Grammatiker und sein Verhältnis zum Judentum, Dresden, Gymnasialprogr. 1886. — Baumert, *Apionis quae ad Homerum pertinent fragmenta. Diss.* Königsberg 1886. — Kopp, Das Wiener Apion-Fragment (Rhein. Museum XLII, 1887, S. 118—121). — Gutschmid, Kleine Schriften IV, 1893, S. 356—371. — Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 761. 775. — Cohn in Pauly-Wissowas Real-Enc. I, 2803—2806. — Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895) S. 172—176. — Wellmann, Aegyptisches [über die Benützung von Apions *Αἰγυπτιακά* bei Späteren] (Hermes XXXI, 1896, S. 221—253).

7. Die bisher genannten literarischen Gegner der Juden sind hier eingehender behandelt, weil gegen sie hauptsächlich die Polemik des Josephus gerichtet ist. Eine erschöpfende Aufzählung aller griechischen und römischen Schriftsteller, welche bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. über die Juden in polemischem Sinne sich geäußert haben, würde noch eine stattliche Reihe von Namen ergeben. Fast alle Schriftsteller, die überhaupt auf die Juden zu sprechen kommen, haben dies eben im polemischen Sinne getan. Unter den vorchristlichen griechischen Autoren nennt Josephus namentlich noch den angesehenen Historiker und Philosophen Posidonius als Gegner der Juden (*c. Apion.* II, 7). Vermutlich hat dieser in seinem großen Geschichtswerke (s. darüber oben § 3) irgendwo die Gelegenheit zu einem polemischen Exkurse gegen die Juden ergriffen; und aus seinem vielgelesenen Werke haben dann direkt oder indirekt manche Spätere geschöpft[86]. Polemisch | waren auch die uns kaum dem Namen nach bekannten Werke des Nikarchus (Müller, *Fragm.* III, 335) und Damokritus (Müller, *Fragm.* IV, 377). Von römischen Historikern sind besonders Trogus Pompejus und Tacitus hervorzuheben. Des letzteren Charakteristik der Juden (*Hist.* V, 2 ff.) ist von der tief-

86) Im Anschluß an J. G. Müller (Theol. Stud. und Krit. 1843, S. 893 ff. und Kommentar zu Josephus' Schrift gegen Apion, 1877, S. 214 ff. 258 f.) habe ich in den früheren Auflagen Diodorus XXXIV, 1 und Justinus XXXVI, 2—3 (Auszug aus Trogus Pompejus) als solche genannt, die vermutlich aus Posidonius geschöpft haben. Bei ersterem ist dies allerdings sehr wahrscheinlich, es handelt sich aber an jener Stelle nicht um judenfeindliche Äußerungen; und Diodor zitiert anderwärts zur Charakteristik der Juden die ihnen günstige Schilderung des Hekataeus (s. unten VII, 4). Auch Justinus, resp. Trogus Pompejus hat wahrscheinlich den Posidonius benützt (s. oben Bd. I, S. 42). Da er aber auch noch andere Quellen benützt hat, ist es fraglich, ob gerade die polemische Schilderung der Juden aus Posidonius stammt. Manche nehmen hier Timagenes als Quelle an (so z. B. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte 1895, S. 114 f. 450. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums 1905, S. 26). Freilich kann auch dieser wieder auf Posidonius zurückgehen. Vgl. über Timagenes oben Bd. I, S. 43 f.

sten Verachtung diktiert. Außerdem haben namentlich die römischen Satiriker Horaz, Juvenal, Martial die Juden zur Zielscheibe ihres Witzes gemacht[87].

2. Die Apologetik[88].

Gegenüber den mannigfachen Angriffen, welche das Judentum zu erdulden hatte, hat die jüdische Apologetik einen doppelten Weg der Verteidigung eingeschlagen: einen indirekten und einen direkten. Indirekt apologetisch ist ein großer Teil der historischen und philosophischen Literatur des hellenistischen Judentums; sie will zeigen, daß das Judentum in keiner Beziehung einen Vergleich mit den anderen Völkern zu scheuen habe. Aber man hat sich damit nicht begnügt, sondern zuweilen auch in systematischer Form die erhobenen Anklagen Punkt für Punkt zu widerlegen gesucht. Derartige systematisch-apologetische Werke sind uns zwei bekannt, das eine (von Philo) nur durch ein kurzes Bruckstück, das andere (von Josephus) im vollständigen Texte. 1) Aus Philos *ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* teilt *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mit. Wir können uns darnach keine Vorstellung von der Anlage des Werkes machen. Identisch hiermit ist wohl die von *Euseb. Hist. eccl.* II, 18, 6 erwähnte Schrift Philos *περὶ Ἰουδαίων*. Apologetisch ist auch der Inhalt von Philos *Ὑποθετικά*, aus welchen *Eusebius Praep. evang.* VIII, 6—7 einige Bruchstücke mitteilt. Da Eusebius selbst das Werk als ein apologetisches charakterisiert (*Pr. ev.* VIII, 5 *fin.* *ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν*), so liegt die Vermutung nahe, daß es mit der *ἀπολογία* identisch ist; vgl. unten § 34. 2) Das Werk des Josephus, welches hierher gehört, ist bekannt unter dem Titel *contra Apionem.* Dieser Titel rührt aber nicht von Josephus selbst her und erweckt eine irrige Vorstellung von dem Inhalte des Werkes. Denn dasselbe beschäftigt sich durchaus nicht bloß mit Apion, sondern versucht eine

87) Vgl. die Sammlung der Texte bei *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895.

88) Vgl. überhaupt: M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums 1903. — Geffcken, Die altchristliche Apologetik (Neue Jahrbb. für das klassische Altertum 1905, S. 625—666). — P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums 1906. — Geffcken, Zwei griechische Apologeten [Aristides und Athenagoras], 1907, handelt in der Einleitung S. IX—XXXI über die jüdische Apologetik. — Bergmann, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter 1908 [behandelt nur die Apologetik des palästinensischen Judentums].

umfassende systematische Verteidigung des jüdischen Volkes gegenüber allen wider dasselbe erhobenen Beschuldigungen (Näheres s. oben § 3). |

Indem wir im folgenden versuchen, die Hauptmomente der Anklage und der Verteidigung zu skizzieren, müssen wir uns im wesentlichen auf das von Josephus gebotene Material beschränken, da seine Schrift die einzige uns erhaltene ist, welche sowohl eine Übersicht über die Anklagepunkte als einen Einblick in die Methode der apologetischen Beweisführung darbietet. Die Stimmung der griechisch-römischen Welt gegenüber den Juden ist bereits oben S. 150ff. geschildert. Hier sollen nur die eigentlichen Anklagen und die jüdische Antwort auf dieselben vorgeführt werden.

1) Ein umfassendes gelehrtes Material wird von Josephus in dem ersten Abschnitt seiner Verteidigungsschrift (I, 1—23) aufgeboten, um zu beweisen, daß das jüdische Volk an Alter den übrigen Kulturvölkern nicht nachstehe. Er sagt: die Behauptung, daß es erst späten Ursprungs sei, weil die griechischen Geschichtschreiber seiner nicht gedächten, sei töricht, selbst wenn die Voraussetzung richtig wäre. Denn auch das Schweigen aller griechischen Geschichtschreiber würde nichts gegen die frühe Existenz des Volkes beweisen, da die Juden als im Binnenlande wohnend den Griechen recht wohl unbekannt bleiben konnten. In Wahrheit werde aber das jüdische Volk schon in uralter Zeit von den besten Geschichtschreibern der Ägypter, Phönicier, Chaldäer (Manetho, Dios, Menander, Berosus u. a.), ja auch von griechischen Geschichtschreibern selbst erwähnt. — Der Eifer und das große Material, welches Josephus für diesen Nachweis aufwendet, zeigt, von welcher Wichtigkeit ihm die Sache ist. Die Behauptung späten Ursprungs war gleichbedeutend mit der Behauptung historischer Bedeutungslosigkeit. Ein Volk, das erst neuerdings auf dem Schauplatz der Geschichte aufgetreten ist, hat natürlich auch in der Geschichte keine Bedeutung. Es hat seine Kultur erst von den älteren Völkern empfangen. Damit ist aber die jüdische Ehre an der Wurzel angegriffen. Der jüdische Apologet hält es daher für seine erste Aufgabe, diese fundamentale Beleidigung gründlich aus dem Felde zu schlagen[89].

89) Über das Motiv des Altersbeweises s. *c. Apion.* II, 15. — Bekanntlich legen auch die christlichen Apologeten großen Wert darauf. S. *Tatian.* c. 31, 36—41. *Theophilus ad Autol.* III, 20ff. *Clemens Alexandrinus Strom.* I, 21, 101—147. *Tertullian. Apolog.* 19. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec.* c. 9. *Eusebius Praep. evang.* X, 9ff. Noch mehr bei Semisch, Justin I, 134.

2) Während die Griechen sich im allgemeinen damit begnügten, das hohe Alter des jüdischen Volkes zu leugnen, haben die Alexandriner auch über den Ursprung der Juden sehr unschöne Dinge erzählt. Die Quintessenz ihrer Fabeleien ist die, daß die Juden aussätzige Ägypter seien, welche auf sehr wenig ehrenvolle Weise dazu gekommen seien, ein eigenes Volk zu bilden, Ägypten zu verlassen und sich in Palästina anzusiedeln [90]. Gegenüber diesen Märchen fühlt sich Josephus auf der Höhe der Situation. Mit souveräner Überlegenheit weist er den Alexandrinern das Lächerliche und die inneren Widersprüche ihrer Behauptungen nach (I, 24—35; II, 1—3).

3) Mit der Behauptung späten Ursprungs hängt auch die andere zusammen, das die Juden nichts für die Kultur geleistet hätten. Apollonius Molon sagte, sie seien die unfähigsten der Barbaren und hätten darum keine nützliche Erfindung zu der allgemeinen Kultur beigesteuert (*c. Apion.* II, 14: *ἀφυεστάτους εἶναι τῶν βαρβάρων καὶ διὰ τοῦτο μηδὲν εἰς τὸν βίον εὕρημα συμβεβλῆσθαι μόνους*). Apion sagte, sie hätten keine bedeutenden Männer, wie etwa Erfinder von Künsten oder durch Weisheit sich auszeichnende, hervorgebracht (*c. Apion.* II, 12: *θαυμαστοὺς ἄνδρας οὐ παρεσχήκαμεν, οἷον τεχνῶν τινῶν εὑρετὰς ἢ σοφίᾳ διαφέροντας*). Diesen Vorwürfen ist nun schon die ältere jüdische Legende mit der Behauptung zuvorgekommen, daß vielmehr umgekehrt die Juden die Urheber aller Kultur seien. Nach Eupolemus war Moses der erste Weise, der Erfinder der Buchstabenschrift (s. oben S. 475), nach Artapanus hat Abraham die Ägypter in der Astrologie unterwiesen, Joseph für bessere Bebauung des Landes gesorgt, Moses überhaupt alle Kultur gebracht (S. 477f.). Der Philosoph Aristobulus erklärt bereits den Moses für den Vater der griechischen Philosophie; aus ihm haben Pythagoras, Sokrates, Plato und die anderen das Ihrige geschöpft (S. 514). Dieselbe Behauptung wird von Philo wiederholt. Und eben diese nimmt auch Josephus auf (*c. Apion.* II, 16 [*ed. Niese* § 168]; 36; 39), während er von den Legenden des Eupolemus und Artapanus in seiner Apologie keinen Gebrauch macht. Er legt hier das Hauptgewicht darauf, neben dem hohen Alter zugleich auch die Weisheit und Vortrefflichkeit der mosaischen Gesetzgebung darzutun.

4) Die speziellen Anklagen gegen das Judentum betrafen vor allem seine Gottesverehrung, die überall mit der Weigerung

---

90) So mit mannigfachen Variationen im einzelnen: Manetho (*contra Apion.* I, 26), Lysimachus (I, 34), Chäremon (I, 32), Apion (II, 2). Ferner: Justin XXXVI, 2 und Tacitus *Hist.* V, 3. Vgl. auch oben S. 151f.

verbunden war, irgendeinen anderen Kultus als berechtigt anzuerkennen. Dies letztere war im Zeitalter des Hellenismus etwas Unerhörtes. „Leben und leben lassen“ war hier auf religiösem | Gebiete die Losung. Man war gerne bereit, die mannigfachsten Arten der Gottesverehrung zu dulden, wenn nur die Anhänger des einen Kultus auch die anderen gelten ließen. Namentlich von den Bürgern einer Stadt wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, daß sie neben ihrem etwaigen Privatkultus auch an dem Kultus der städtischen Götter sich beteiligten. Wie mußte es da als eine Abnormität empfunden werden, daß die Juden jede andere Art der Gottesverehrung als die ihrige schlechthin verwarfen und jede Beteiligung an anderen Kulten unbedingt ablehnten. Für den Standpunkt des Hellenismus war dies gleichbedeutend mit Gottlosigkeit. Wenn sie Bürger sind, warum verehren sie nicht die städtischen Götter? Diese Anklage der *ἀθεότης*, der Verachtung der Götter, kehrt fast bei allen Gegnern des Judentums von Apollonios Molon und Posidonius bis auf Plinius und Tacitus wieder[91]; und aus ihr sind sicherlich zu einem großen Teile die Konflikte der städtischen Kommunen mit den Juden namentlich in den Städten, wo sie das Bürgerrecht hatten, entstanden[92]. Die Apologetik hatte gegenüber diesen Anklagen in der Theorie einen leichten, in der Praxis einen schweren Stand. Einem gebildeten Leser gegenüber war es nicht allzu schwer, die Vorzüge der monotheistischen und geistigen Auffassung des Wesens Gottes darzutun, zumal die griechische Philosophie ein reiches Material von Gedanken darbot, welches hier dem jüdischen Apologeten zu Hilfe kam. In diesem Sinne verfährt denn auch Josephus, indem er einfach den jüdischen Gottesbegriff in seiner Vorzüglichkeit darstellt (*c. Apion.* II, 22). In der Praxis aber, bei der Masse des Volkes, drang man mit solchen Betrachtungen nicht durch. Es blieb doch immer der Vorwurf haften, daß die Juden alles das, was die anderen unter Gottesverehrung verstanden, schlechthin verwarfen. Die Haupt-

91) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6: *quomodo ergo, inquit, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandrini, non colunt?* — Posidonius und Apollonius Molon *ibid.* II, 7: *accusant quidem nos, quare nos eosdem deos cum aliis non colimus.* — Apollonius Molon *ibid.* II, 14: *ὡς ἀθέους . . . λοιδορεῖ.* — *Plinius H. N.* XIII, 4, 46: *gens contumelia numinum insignis.* — *Tacitus Hist.* V, 5: *contemnere deos.* — Derselbe Vorwurf ist auch den Christen gemacht worden, s. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten (Texte und Untersuchungen N. F. XIII, 4) 1905.

92) *Jos. Antt.* XII, 3, 2: Die jonischen Städte Kleinasiens verlangten von M. Agrippa: *εἰ συγγενεῖς εἰσιν αὐτοῖς Ἰουδαῖοι, σέβεσθαι τοὺς αὐτῶν θεούς.*

waffe der jüdischen Apologetik war daher auf diesem Punkte ein kräftiger Angriff. Warf man den Juden vor, daß sie die Götter verachteten, so zeigten diese nun ihrerseits, was das für Götter seien, welche die anderen verehrten: schwache, hölzerne, steinerne, silberne und goldene Gebilde von Menschenhand, oder Tiere allerlei | Art, oder im besten Falle Wesen, die mit mannigfachen menschlichen Schwachheiten behaftet waren. Gegenüber den Verehrern solcher Götter konnten die Juden in der Tat sich als die überlegenen fühlen (vgl. z. B. *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 134—139. *Sapientia Salomonis c.* 13—15, Brief Jeremiae, Philo häufig, *Joseph. c. Apion.* II, 33—35, und besonders die Sibyllinen, s. *Orac. Sibyll.* III, 29 ff. und die dort in Geffckens Ausgabe genannten Parallelen) [93].

Von geringerer praktischer Bedeutung als der Vorwurf der *ἀθεότης* waren einzelne lächerliche Märchen, die man vom jüdischen Kultus erzählte: daß sie einem Eselskopf göttliche Ehre erwiesen und daß sie alljährlich einen Griechen opferten und dessen Eingeweide verspeisten (s. oben S. 152 ff. Anm. 8, 9, 19). Diese Märchen sind wohl immer nur in kleineren Kreisen geglaubt worden, und Josephus kann mit Leichtigkeit ihre Absurdität nachweisen (*contra Apion.* II, 7—9).

5) Von größerem Belang war dagegen ein anderer Punkt, der mit der *ἀθεότης* der Juden zusammenhing: die Verweigerung des Kaiserkultus. Seit Augustus wetteiferten alle Provinzen mit einander in der Pflege dieses Kultus (s. oben Bd. II, S. 33 f.). Der Eifer für denselben war ein Gradmesser loyaler römerfreundlicher Gesinnung; die gänzliche Verweigerung gleichbedeutend mit Nichterweisung der der Obrigkeit schuldigen Ehrerbietung. Dies war wenigstens die Auffassung der hellenistischen Bevölkerung, welche nach den Gewohnheiten der hellenistischen Zeit aus freiem Antrieb den Kaisern diesen Kultus entgegengebracht hatte. Die Juden waren dem gegen-

---

93) Auch die unter Philos Namen gehende Schrift *De vita contemplativa* beginnt (§ 1) mit einer Diatribe über die Torheit des Götzendienstes. In den Erläuterungen hierzu haben Conybeare (*Philo about the Contemplative Life* 1895) und Wendland (Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 707) ein reiches Material von Parallelstellen aus Philo (Wendland auch aus den Sibyllinen und anderen Schriften) zusammengestellt. Wendland weist auch (S. 708 f.) darauf hin, daß „die jüdische und christliche Apologetik hier nur die Kritik fortsetzt, die schon die heidnische Philosophie, namentlich die akademische Skepsis, geübt hatte". Vgl. hierüber bes. *Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque, Paris* 1904 (518 S.), angez. von Wendland, Theol. Litztg. 1905, 199. Geffcken, Zwei griechische Apologeten 1907, S. XVI ff. Andererseits haben bekanntlich auch schon die Propheten des A. T. vorgearbeitet.

über insofern in einer günstigen Lage, als die Kaiser des ersten Jahrhunderts, mit alleiniger Ausnahme Caligulas, diesen Kultus nicht direkt forderten. Und er ist von den Juden, abgesehen von der kurzen Episode unter Caligula, überhaupt niemals gefordert worden, da mit der staatsrechtlichen Anerkennung ihrer Gemeinden seit Cäsar auch die Art ihrer Gottesverehrung staatsrechtlich geschützt war (s. oben S. 116). Für die Gegner der Juden war es aber doch stets ein willkommener Angriffspunkt, daß sie durch ihre Verweigerung des Kaiserkultus sich als schlechte Staatsbürger | erwiesen [94]. — Die jüdischen Apologeten können sich gegenüber diesem Vorwurf auf die Tatsache berufen, daß im Tempel zu Jerusalem täglich ein Opfer für den Kaiser dargebracht werde (*Joseph. c. Apion.* II, 6 *fin.* *Bell. Jud.* II, 10, 4; vgl. oben Bd. II, S. 361f.), und daß bei besonderen Veranlassungen sogar Hekatomben für den römischen Kaiser geopfert würden (*Philo, Leg. ad Caj.* § 45, *Mang.* II, 598). Damit war in der Tat ein gewisses Äquivalent gegeben für den den Juden unmöglichen Kultus des Kaisers. Außerdem versäumt Josephus auch nicht, bei jeder Gelegenheit darauf hinzuweisen, welcher Gunst sich die Juden sowohl von Seite der Ptolemäer als von Seite der Cäsaren zu erfreuen hatten (*c. Apion.* II, 4—5; *Antt.* XIV, 10. XVI, 6). Das wäre doch nicht möglich, wenn sie nicht loyale Staatsbürger wären!

6) Mit der religiösen Absperrung hing auch eine gewisse soziale Absperrung zusammen. Das echte Judentum verwirft ausdrücklich den im Zeitalter des Hellenismus sich mehr und mehr Bahn brechenden Gedanken, daß alle Menschen unter sich Brüder und darum vor Gott gleich sind. Es sieht in dem Ungläubigen nur den Sünder, der dem Strafgericht Gottes verfallen ist, und bezieht die Vaterliebe Gottes nur auf den Samen Abrahams, weshalb auch nur Abrahams Kinder unter sich Brüder sind. Wenn dieser Partikularismus von dem philosophischen und überhaupt hellenistischen Judentum auch nicht in seiner vollen Schärfe festgehalten wurde, so hat er andererseits doch wieder eine Stütze erhalten durch die Anschauung, daß der Heide als solcher unrein ist; daß also im Interesse der levitischen Reinheit der Verkehr mit ihm möglichst zu meiden ist; und ferner durch die Ängstlichkeit, mit welcher man die Berührung mit allem, was in irgendeiner Beziehung zum Götzendienst stand, verabscheute (vgl. oben Bd. II, S. 89—94). War also der Jude schon durch die Theorie dazu an-

---

94) Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 6 *med.*: *derogare nobis Apion voluit, quia imperatorum non statuamus imagines.* — Tacitus, *Hist.* V, 5: *non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.*

gewiesen, den Nichtjuden nur als „Fremden“ zu betrachten, so war es ihm auch in der Praxis, wenn anders er das Gesetz beobachten wollte, unmöglich, in irgendeiner näheren sozialen Gemeinschaft mit dem Heiden zu leben. Diese theoretische und praktische *ἀμιξία*, die der ganzen Tendenz der hellenistischen Zeit widersprach, ist den Juden stets und ganz besonders zum Vorwurf gemacht worden. Den Griechen und Römern, welche die tieferen Motive nicht kannten, erschien sie nur als Mangel an Humanität, an wahrer Menschenliebe, ja als frevelhafter Menschenhaß. Und sie mag sich wohl nicht selten auch wirklich in solchen Formen geäußert haben[95]. — Die Apologetik verfährt hier teils und hauptsächlich so, daß sie auf die humanen Bestimmungen des Gesetzes besonders auch den Fremden gegenüber hinweist (*Jos. c. Apion.* II, 28—29, *Philo De caritate* § 12—15 *Mang.* II, 392—395), teils auch so, daß sie zeigt, wie die antiken Staatsgesetze in der Ausschließung der Fremden noch viel weiter gehen als das mosaische (*c. Apion.* II, 36—37).

7) Die bisher erwähnten Eigentümlichkeiten der Juden, ihre *ἀθεότης* und ihre *ἀμιξία*, sind die im öffentlichen Leben am stärksten hervortretenden. Eben um ihretwillen mußten die Juden als Feinde der öffentlichen Ordnungen und Einrichtungen, wie sie sich nun einmal gebildet hatten, ja als Gegner der ganzen

---

95) Schon Hecataeus (der echte, um 300 vor Chr.) hebt in seiner im allgemeinen sympathischen Schilderung der Juden hervor, daß Moses *ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο* (*Diodor.* XL, 3, § 4, auch bei *Müller, Fragm. hist. graec.* II, 392, *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains p.* 17). — Die Ratgeber des Antiochus Sidetes wiesen auf die *ἀμιξία* der Juden hin (*Jos. Antt.* XIII, 8, 3 u. *Diodor.* XXXIV, 1, wahrscheinlich nach Posidonius). — *Justinus* XXXVI, 2, 15: *caverunt, ne cum peregrinis conviverent.* — Apollonius Molon bei *Joseph. c. Apion.* II, 14: *ὡς . . . μισανθρώπους λοιδορεῖ. Ibid.* II, 36: *ὁ Μόλων Ἀπολλώνιος ἡμῶν κατηγόρησεν ὅτι μὴ παραδεχόμεθα τοὺς ἄλλαις προκατειλημμένους δόξαις περὶ θεοῦ, μηδὲ κοινωνεῖν ἐθέλομεν τοῖς καθ' ἑτέραν συνήθειαν βίον ζῆν προαιρουμένοις.* — Lysimachus behauptete (*Jos. c. Apion.* I, 34), Moses habe die Juden angewiesen, *μήτε ἀνθρώπων τινὶ εὐνοήσειν etc.* — Nach Apion (*Jos. c. Apion.* II, 8) pflegten die Juden bei der alljährlichen Opferung eines Griechen zu schwören, *ut inimicitias contra Graecos haberent*, oder, wie es II, 10 heißt: *μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν.* — *Tacit. Hist.* V, 5: *adversus omnes alios hostile odium: separati epulis, discreti cubilibus . . . alienarum concubitu abstinent.* — *Juvenal. Sat.* XIV, 103—104 (s. oben S. 154). — Auch den Christen wurde der schroffe Gegensatz, in welchen sie sich zur Welt stellten, als *μισανθρωπία* ausgelegt, s. *Tacit. Annal.* XV, 44 und dazu Zeller, Das *odium generis humani* der Christen (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1891, S. 356—367).

übrigen menschlichen Gesellschaft erscheinen. Auf diese Punkte sind daher auch die Angriffe am ernsthaftesten gerichtet. Andere Eigentümlichkeiten gaben mehr zu Spott und Hohn, als zu eigentlichen Anklagen Veranlassung. Dahin gehören: a) die Beschneidung, b) die Enthaltung von Schweinefleisch und c) die Sabbathfeier[96]. Den Vorwurf besonderer Unsittlichkeit, zu dem Tacitus sich versteigt[97], haben sonst doch auch die gehässigsten Gegner nicht zu erheben gewagt. — Die Apologetik stellt dem Spott über jene einzelnen Eigentümlichkeiten ein ideales Gesamtbild der mosaischen Gesetzgebung gegenüber. So sucht namentlich Josephus durch eine zusammenhängende positive Darstellung zu zeigen, wie die Vorschriften des mosaischen Gesetzes überall die reinsten und idealsten seien (*c. Apion.* II, 22—30; vgl. auch *Antt.* IV, 8). Auf jene anstößigen Punkte geht er dabei nicht ein. Er begnügt sich, seinen Gegner, den Ägypter Apion, darauf zu verweisen, daß ja auch die ägyptischen Priester sich beschneiden lassen und kein Schweinefleisch essen (*Ap.* II, 13). Im allgemeinen verweist er, um den Wert und die Vortrefflichkeit des Gesetzes darzutun, auch auf das hohe Alter desselben (II, 15) und auf den tadellosen Charakter des Gesetzgebers Moses (II, 16), ferner darauf, daß dieses Gesetz seinen Zweck wirklich erfülle, indem es von allen gekannt und von allen befolgt werde, welcher staunenswerte Erfolg daher komme, daß es nicht nur gelehrt, sondern auch eingeübt werde (II, 16—19). Endlich hebt Josephus noch hervor, daß kein Jude je seinem Gesetze untreu werde, was ja auch wieder ein Beweis für die Vortrefflichkeit desselben sei (II, 31—32; 38). Was hier fehlt — ein näheres Eingehen auf jene den Heiden anstößigen Punkte — das hatte Josephus schon früher in einem besonderen Werke darbieten wollen, welches handeln sollte *κατὰ τὰς ἡμετέρας δόξας τῶν Ἰουδαίων ἐν τέσσαρσι βίβλοις περὶ θεοῦ καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν νόμων, διὰ τί κατ᾽ αὐτοὺς τὰ μὲν ἔξεστιν ἡμῖν ποιεῖν, τὰ δὲ κεκώλυται* (*Antt.* XX *fin.*). Unter anderem wollte er hier die Gründe für die Beschneidung angeben (*Antt.* I, 10, 5: *τὴν αἰτίαν δὲ τῆς περιτομῆς ἡμῶν ἐν ἄλλοις δηλώσω*), und die Gründe, weshalb Moses die einen Tiere zu essen erlaubt habe, die anderen aber nicht (*Antt.* III, 11, 2: *τὰς αἰτίας, ἀφ᾽ ὧν κινηθεὶς τὰ μὲν αὐτῶν βρωτὰ* [*al.*

96) Beschneidung: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init.* *Horatius Sat.* 1, 9, 69*sq.* — Schweinefleisch: Apion bei *Jos. c. Apion.* II, 13 *init.* *Juvenal. Sat.* VI, 160. XIV, 98. — Sabbathfeier: *Juvenal. Sat.* XIV, 105—106. *Tacit. Hist.* V, 4.

97) *Tac. Hist.* V, 5: *projectissima ad libidinem gens . . . . inter se nihil illicitum.*

βρώματα] ἡμῖν ἐκέλευσεν εἶναι, τῶν δὲ προσέταξεν ἀπέχεσθαι). Dieses beabsichtigte Werk, auf welches Josephus auch sonst öfters hinweist (*Antt. prooem.* § 4 *s. fin.* [*Niese* 25]; I, 1, 1; III, 5, 6; 6, 6; 8, 10. IV, 8, 4; 8, 44), ist nicht zustande gekommen. Es finden sich aber auch in seinen erhaltenen Schriften manche Andeutungen über den tieferen Sinn der Kultusgesetze [98]. — Philo geht ebenfalls in erster Linie darauf aus, die Vortrefflichkeit, Humanität und sittliche Strenge der mosaischen Gesetze im allgemeinen darzutun (so nicht nur in den *Hypothetica* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 1—9 *ed. Gaisford*, sondern auch in dem großen systematischen Werke über die mosaische Gesetzgebung, s. oben S. 493f.) [99]. Er ist aber zugleich bemüht, auch diejenigen speziellen Gebräuche, welche den Heiden als seltsam erschienen, wie Beschneidung, Verbot der unreinen Tiere, Sabbathfeier, als vernünftig und zweckmäßig zu erweisen. Die ältere Apologetik eines Aristeas und Aristobul ist ihm darin bereits vorangegangen [100].

VII. Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske.

Am Schlusse unserer Übersicht ist noch eine Klasse literarischer Erzeugnisse zu besprechen, die für das hellenistische Judentum höchst charakteristisch sind: jüdische Schriften unter heidnischer Maske. Die Schriften dieser Kategorie sind ihrer literarischen Form nach sehr verschieden, haben aber alle das gemeinsam, daß sie unter dem Namen irgend einer heidnischen

98) Poznanski, Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887, S. 35—37.

99) Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 709ff. hat darauf aufmerksam gemacht, daß auch die moralischen Vorschriften des Pseudo-Phokylides sich in manchen Einzelheiten nahe mit Philo und Josephus berühren. Die Tendenz des Phokylides ist aber keine apologetische.

100) Über die Beschneidung s. *Philo, De circumcisione, opp. ed. Mang.* II, 210—212. — Verbot unreiner Tiere: *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 128f. 142—169. *Philo, De concupiscentia* § 4—9 *Mang.* II, 352—355. Vgl. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten, 1895, S. 298ff. (kasuistisch), 430ff. (historisch). — Sabbathfeier: *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 9—16. *Philo, De septenario* § 6—7 *Mang.* II, 281—284. *Hypothetica* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 10—20 *ed. Gaisford.* Vgl. Treitel, Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift *De Septenario* (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1903, S. 214—231, 317—321, 399—417, 490—514). — Überhaupt auch: P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums 1906, S. 54f.

Autorität auftreten, sei es nun einer mythologischen Autorität wie der Sibylle, oder unter dem Namen angesehener Männer der Geschichte, wie des Hekatäus und Aristeas. Eben die Wahl dieser pseudonymen Form beweist, daß alle diese Schriften für heidnische Leser berechnet sind und unter den Heiden für das Judentum Propaganda machen wollen. Denn nur für heidnische Leser waren ja jene Namen eine maßgebende Autorität; nur um ihretwillen kann also jene Form von einem jüdischen Verfasser gewählt sein. Es kommt demnach hier in signifikanter Weise die Tendenz zum Ausdruck, die überhaupt einem großen Teil der hellenistisch-jüdischen Literatur eigentümlich ist: die Tendenz, auf nichtjüdische Leser zu wirken. In irgend einer Hinsicht soll damit unter den Heiden für das Judentum Propaganda gemacht wer|den. Die spezielle Absicht ist aber allerdings eine verschiedene. Die Sibyllinen wollen Propaganda im eigentlichen Sinne machen. Sie halten dem Heidentum direkt die Torheit des Götzendienstes und die Verworfenheit seines sittlichen Wandels vor, sie drohen für den Fall der Unbußfertigkeit mit Strafe und Verderben und verheißen für den Fall der Bekehrung Lohn und ewige Seligkeit; und sie wollen eben damit inmitten der Heidenwelt Anhänger für den jüdischen Glauben gewinnen. Bei anderen Schriften unserer Kategorie ist es aber auf eine Wirkung ganz anderer Art abgesehen; sie wollen nicht sowohl für den Glauben, als für die Ehre und das Ansehen des jüdischen Namens Propaganda machen. So will z. B. Pseudo-Aristeas mit seiner ganzen Erzählung von der Übertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische zeigen, welche hohe Meinung der gelehrte Ptolemäus II. Philadelphus von dem jüdischen Gesetz und der jüdischen Weisheit überhaupt hatte, und mit wie hohen Ehren er die jüdischen Gelehrten behandelte. Eine direkt missionierende Absicht tritt bei dem Verfasser nicht hervor; es ist ihm mehr nur darum zu tun, für das Judentum und das jüdische Gesetz Stimmung zu machen. Und so tritt nun überhaupt bei den Schriften dieser Kategorie bald mehr die eine bald mehr die andere Absicht hervor: bald die Absicht Gläubige zu gewinnen, bald die Absicht Stimmung zu machen. In irgendeiner Weise aber und im weiteren Sinne dienen sie alle der Propaganda für das Judentum. Und da sie dies alle durch die Wahl der heidnischen Maske tun, so gehören sie alle unter eine Kategorie, so verschiedenartig sie auch sonst nach Form und Inhalt sind [101].

---

101) Vgl. über „die Stellung der hellenistischen Juden zu den Fremden"

Wir beginnen die Besprechung mit den sibyllinischen Orakeln, nicht weil sie die ältesten Schriften dieser Klasse sind, sondern weil sie nach Umfang und geschichtlicher Wirkung die bedeutendsten sind.

1. Die Sibyllinen.

Die Sibyllen gehören zu den halb mythischen, halb historischen Gestalten der griechischen Religionsgeschichte[102]. Die Ety- | mologie des Wortes ist dunkel[103]. Jedenfalls ist es nicht Eigenname, sondern Appellativum; denn die einzelnen Sibyllen werden durch besondere Namen von einander unterschieden: Herophile, Demo, Sabbe, Sambethe. Ihrem Wesen nach sind sie weissagende Frauen, deren Orakel nicht auf irgendwelcher Kunst, sondern auf göttlicher Begeisterung (Raserei, *μανία*) beruhen[104]. Sie wohnen in Grotten, durchwandern aber auch die Welt[105]. In Verbin-

---

auch Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 257—302.

102) Das wichtigste Material über die Sibyllen hat schon Opsopöus zusammengestellt in seiner Ausgabe der *Orac. Sibyll. p.* 56—143. — Aus neuerer Zeit vgl. Klausen, Aeneas und die Penaten (1839) S. 203—312. — Lücke, Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl.) S. 81ff. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe Bd. II (1856) S. 1—101 (reichhaltigste Sammlung des Materiales). — Scheiffele, Art. „Sibyllae" in Paulys Real-Enc. VI, 1147—1153. — Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Σίβυλλα.* — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336ff. — *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité t.* II, *Paris* 1880, *p.* 133—198. — *Maass, De Sibyllarum indicibus*, Greifswald, Dissert. 1879. — Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube, 1894, S. 351—357; 2. Aufl. 1898, II, 63—69. — Geffcken, Die Sibylle (Preußische Jahrbücher Bd. 106, 1901, S. 193—214). — Stützle, Die Sibyllen und Sibyllinen, 1. Tl. Progr. Ellwangen 1904.

103) Varro (bei *Lactantius Inst. div.* I, 6) leitet es von äolisch *σιός* = *θεός* und *βούλλα* = *βουλή* ab, also *θεοβούλη*. Neuere Sprachforscher erklären es für altitalisch (so Diez, Max Müller, Cuno, mitgeteilt von Em. Hoffmann, Rhein. Museum Bd. 50, 1895, S. 110f.). Aber daß die Sibylle italischen Ursprungs sein soll, ist doch sehr unwahrscheinlich. — *Postgate* (*American Journal of Philology* III, 1882, *p.* 333*sq.*) erklärt „weise Frau" oder „kleine weise Frau", indem er für *σιβ* oder *ιβ* auf *Hesych. ιβηνοι· νοεροι* und *sap-io σοφ-ος* verweist, für *υλλα* auf die Namen *Ἥρ-υλλα Θράσ-υλλος Δέρκ-υλλα.* Vgl. auch Nestle, Berliner philol. Wochenschrift 1904, Nr. 24, Sp. 764—766, der auf die Arbeit von Postgate aufmerksam gemacht hat.

104) Diesen ekstatischen Charakter der Sibyllen-Weissagung betont mit Recht Rohde, Psyche a. a. O.

105) *Pausan. Descr. Graeciae* X, 12, 6. Dazu die unten Anm. 123 mitgeteilte Inschrift von Erythrae, *vers.* 10.

dung mit dem Priestertum finden wir die Sibylle in Delphi[106]. In der Regel aber stellen sie ein freies, nicht-priesterliches Prophetentum dar. Als halbgöttliche Wesen erweisen sie sich teils durch ihre Herkunft (die Herophile von Erythraea ist die Tochter eines Hirten und einer Nymphe), teils durch ihr langes Leben: sie erreichen ein Alter von nahe an tausend Jahren[107]. Obwohl sie aber so in der Vorstellung einer späteren Zeit über das menschliche Maß hinausragen, wird doch das Auftreten von weissagenden Frauen, welche Sibyllen genannt wurden, als eine historische Tatsache anzusehen sein[108]. Ihre Nachwirkung in der Geschichte bestand teils in schriftlichen Orakeln, welche man auf sie zurückführte, teils in Orakelstätten, an welchen unter ihrem Namen noch Weissagungen erteilt wurden. Sehr anschaulich beschreibt uns der Verf. der unter Justins Namen gehenden *Cohortatio ad Graecos* (jünger als Julius Africanus, also 3. oder 4. Jahrh. nach Chr., s. oben S. 542f.) *c.* 37 die Sibyllen-Grotte zu Cumä[109]. Es war eine aus einem natürlichen Felsen gehauene Basilika. In der Mitte derselben befanden sich drei Wasserbehälter, in welchen die Sibylle zu baden pflegte. Nach dem Bad ging sie in den hinteren Raum der Basilika, wo auf einem erhöhten Platze ein Stuhl stand. Auf diesem sitzend erteilte sie ihre Orakel. So erzählten dem Ver-

---

106) *Pausan.* X, 12, 1.

107) *Phlegon. Macrob. cap.* 4 (bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 610, und *Rerum naturalium scriptores gr. minores vol.* I *ed. Keller* 1877 *p.* 90): *Σίβυλλα ἡ Ἐρυθραία ἐβίωσεν ἔτη ὀλίγον ἀποδέοντα τῶν χιλίων.* Auf der unten Anm 123 mitgeteilten Inschrift von Erythrae sagt die dortige Sibylle *vers.* 9, sie habe neunhundert Jahre lang gelebt. In Petronius' *Cena Trimalchionis* (mit deutscher Übersetzung herausg. von Friedländer 1891) *c.* 48 *fin.* wird erzählt, daß die Sibylle zu Cumae in einer Flasche hänge (*in ampulla pendere*), und wenn die Kinder fragten: Sibylle, was willst du? zu antworten pflege *ἀποθανεῖν θέλω.* Sie ist also durch hohes Alter zu fabelhafter Winzigkeit zusammengeschrumpft, kann aber doch nicht sterben (die Schilderung des Petronius bezieht sich etwa auf die Mitte des ersten Jahrh. nach Chr.). Vgl. Friedländers Erläuterung S. 254, und über das hohe Alter der Sibyllen überhaupt: Rohde 1. Aufl. S. 355; 2. Aufl. II, 67. Lewy, Philologus LVII, 1898, S. 350.

108) Rohde 1. Aufl. S. 355; 2. Aufl. II, 68: „Wir dürfen in dem, was uns von der Art dieser Propheten berichtet wird, Schattenbilder einer einst sehr lebendigen Wirklichkeit erkennen, Erinnerungen an sehr auffallende und eben darum nie ganz dem Gedächtnis entschwundene Erscheinungen des Religionslebens der Griechen."

109) Vgl. hierzu: *Chiappelli, L'antro della Sibilla di Cuma descritto nel* IV *secolo d. Cr.* (*Atti della R. Accademia di scienze morali e pol. di Napoli vol.* XXXI, 1900, abgedr. in: *Chiappelli, Nuove pagine sul cristianesimo antico* 1902, *p.* 315 *sqq.*)

fasser der *Cohortatio* die dortigen Fremdenführer. Die Sibylle selbst war längst tot. Man zeigte nur noch eine eherne Flasche mit ihren Überresten[110]. Aber es ist durchaus wahrscheinlich, daß die Dinge sich einst so abgespielt haben, wie die Fremdenführer erzählten.

Der älteste Schriftsteller, welcher eine Sibylle erwähnt, ist Heraklit (bei *Plutarch. de Pythiae oraculis c.* 6 und *Clemens Alex. Strom.* I, 15, 70); es folgen: Euripides, Aristophanes, Plato[111]. Sie sprechen nur von einer Sibylle, sei es nun, daß sie nur eine kennen oder daß sie das Wort als Gattungsbegriff gebrauchen[112]. Mehrere nennt zuerst Heraklides Ponticus[113]. Die späteren | Zählungen schwanken zwischen zwei und zehn[114]. Am bekanntesten ist der Katalog Varros, welcher zehn Sibyllen zählt[115]; eigenartig und bemerkenswert die Erörterung des Pausanias, welcher vier Sibyllen unterscheidet: 1) die libysche, 2) die Herophile von Marpessos oder Erythrae, d. h. die kleinasiatische, welche auch in Delphi geweissagt habe, 3) die Demo in Cumae, 4) die Sabbe der Hebräer in Palästina, welche auch die babylonische oder ägyp-

---

110) *φακόν τινα ἐκ χαλκοῦ κατεσκευασμένον, ἐν ᾧ τὰ λείψανα αὐτῆς σώζεσθαι ἔλεγον.* — *φακός* (bei den LXX = Öl- oder Wasserflasche) ist offenbar die *ampulla* des Petronius. Aber eine Stimme ertönte jetzt nicht mehr daraus. Vgl. auch *Pausanias* X, 12, 8 (*Κυμαῖοι*) *λίθου δὲ ὑδρίαν ἐν Ἀπόλλωνος ἱερῷ δεικνύουσιν οὐ μεγάλην, τῆς Σιβύλλης ἐνταῦθα κεῖσθαι φάμενοι τὰ ὀστᾶ.* Diels, Sibyllinische Blätter 1890, S. 57f.

111) *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 1.

112) Rohde, Psyche 1. Aufl. S. 352; 2. Aufl. II, 64: Es ist keineswegs gewiß, daß Heraklit usw., wenn sie von *ἡ Σίβυλλα* reden, der Meinung waren, es habe nur Eine Sib. gegeben.

113) *Heraclides Ponticus* bei *Clemens Alex. Strom.* I, 21, 108, dazu Varro bei *Lactantius Inst.* I, 6, 12. Durch Kombination beider Stellen ergeben sich drei von Heraklides erwähnte Sibyllen: die phrygische namens Artemis, welche auch in Delphi geweissagt habe, die *Ἐρυθραία Ἡροφίλη καλουμένη* und die *Hellespontia in agro Troiano nata vico Marmesso circa oppidum Gergithium;* vgl. *Maass p.* 1. (Heraklides lebte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. vor Chr.; die Fragmente seiner historischen Schriften s. bei *Müller, Fragm. hist. gr.* II, 197 *sqq.*)

114) S. die Kataloge bei Alexandre, *Orac. Sibyll.*, erste Ausgabe II, 92 —101 u. 421—433. *Maass, De Sibyllarum indicibus*, 1879. — Einiges Nähere über die einzelnen Gestalten s. bei Stützle a. a. O. S. 1—14.

115) *Varro* bei *Lactantius Div. instit.* I, 6: *primam fuisse de Persis . . secundam Libyssam . . tertiam Delphida . . quartam Cimmeriam in Italia . . quintam Erythraeam . . sextam Samiam . . septimam Cumanam nomine Amaltheam, quae ab aliis Herophile vel Demophile nominetur . . octavam Hellespontiam in agro Troiano natam vico Marmesso circa oppidum Gergithium . . nonam Phrygiam . . decimam Tiburtem nomine Albuneam.*

tische heiße, d. h. also die orientalische[116]. Offenbar sind hier einzelne Individualitäten nach geographischen Gesichtspunkten unter vier Kategorien gebracht.

Am berühmtesten war die Sibylle von Erythrae. Darum behauptet auch in unserem ältesten jüdischen Sibyllen-Orakel die Seherin, daß sie, die aus Babylon stamme, mit der angeblichen Erythräerin identisch sei[117]. Auf diese beiden, die erythräische und babylonisch-jüdische, ist hier noch näher einzugehen.

Die Sibylle von Erythrae (an der jonischen Küste gegenüber der Insel Chios) wird schon von Heraklides Ponticus wie von den meisten Späteren *Ἡροφίλη* genannt[118]. Ihr Vater war ein Hirte Theodorus, ihre Mutter eine Nymphe[119]. Während aber die Erythräer eine Höhle in der Nähe der Stadt als ihre Geburtsstätte zeigten, behaupteten die Einwohner von Troas, daß sie aus Marpessos in Troas stamme und ihren Namen *Ἐρυθραία* von der roten Erde bei Marpessos habe. Zum Beweise dafür beriefen sie sich auf vier Verse der Sibylle, welche mit den Worten schlossen *πατρὶς δέ μοί ἐστιν ἐρυθρὴ Μάρπησσος, μητρὸς ἱερή, ποταμός τ' Ἀϊδωνεύς*. Die Erythräer erkannten den Schluß dieser Verse (von *Μάρπησσος* an) nicht als echt an[120]. Sie werden damit wohl Recht gehabt haben: die Verlegung der Geburtsstätte der Erythräerin von Erythrae nach Marpessos ist die Tat eines lokalpatriotischen Schriftstellers aus Troas[121]. — Die Angaben des Pausanias haben eine merkwürdige Bestätigung gefunden durch die im J. 1891 erfolgte Aufdeckung der Sibyllengrotte bei Erythrae[122]. Außer einigen

---

116) *Pausanias Descript. Graeciae* X, 12.

117) *Orac. Sibyll.* III, 808 *sqq.*

118) *Heraclides Ponticus* s. oben Anm. 113. *Nicolaus Damascenus* bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 406 *fr.* 67 (Cyrus *μετεπέμψατο Σίβυλλαν ἐξ Ἐφέσου τὴν Ἡροφίλαν καλουμένην χρησμῳδόν*, vgl. S. 408. 409). *Bocchus* bei *Solinus* II, 18 *ed. Mommsen* 1895, *p.* 36 (wo *Herophile Erythraea* zu lesen ist, nicht *Herophilen*, wie die Handschriften haben; Bocchus schrieb zur Zeit des Claudius). *Pausan.* X, 12, 1—7. *Plutarch. de Pythiae oraculis c.* 14. *Isidor. Hisp. Etymolog.* VIII, 8 *opp. ed. Arevalo* III, 368. *Suidas Lex. s. v. Ἡροφίλα.* — *Tibull.* II, 5, 68. *Martianus Capella* II, 159 (beide nennen die trojanische Sibylle von Marpessos *Herophile*; vgl. hierzu die ausführlichen Mitteilungen des Pausanias a. a. O.). — *Varro* bei *Lactantius Inst.* I, 6, 10 (s. oben Anm. 115). — *Eusebius Chron. ed. Schoene* II, 84. 85 (nach Hieronymus und Syncellus) *Σιβύλλη Σαμία χρησμῳδὸς ἡ καὶ Ἡροφίλα.*

119) *Pausanias* X, 12, 7.

120) Dies alles nach *Pausanias* X, 12.

121) Vgl. Maass, Hermes XVIII, 1883, S. 327—339. Robert, Hermes XXII, 1887, S. 454—459.

122) Vgl. hierüber, und über die daselbst gefundenen Inschriften: Buresch, Die Grabschrift der Erythräischen Sibylle (Wochenschr. für klass. Philologie

kleineren Inschriften ist daselbst auch eine umfangreiche gut erhaltene Inschrift aus der Zeit der Antonine (2. Jahrh. nach Chr.) zutage gekommen, auf welcher die Sibylle sich selbst bezeichnet als die uralte Tochter einer Najadennymphe; ihre Vaterstadt sei allein Erythrae, keine andere, und Theodorus ihr sterblicher Vater. Der Kissotas (wohl der Gebirgsbach bei Erythrae) habe ihre Geburt erlebt (eigentlich getragen). Hier habe sie alsbald nach der Geburt den Menschen Orakel erteilt. Auf diesem Felsen (nämlich wo die Statue mit der Inschrift sich befindet) sitzend, habe sie den Sterblichen Prophezeiungen künftiger Leiden gesungen. Neunhundert Jahre lang lebend sei sie als unberührte Jungfrau über die ganze Erde gewandert. Nun aber sitze sie hier usw.[123]. Der Nach|druck, mit welchem hier betont wird, daß Erythrae ihr Geburtsort sei, soll offenbar die unbegründeten Ansprüche der Troer abwehren. Aus derselben Grotte stammt auch eine andere spätere Inschrift, auf welcher ein gewisser Eutychianos sagt, daß er mit seinem Sohne Eutychianos zusammen die Grotte mit Bildwerken (γραφαῖς) geschmückt habe[124].

Die Notizen der Schriftsteller über die **hebräische Sibylle** sind wohl, soweit es sich dabei wirklich um die **jüdische** handelt, erst ein Niederschlag der jüdischen Sibyllendichtung[125]. Pausa-

---

1891, *col.* 1040—1047 u. 1245f.). Ders., Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae (Mitteilungen des deutschen archäol. Instituts, Athenische Abteilung, XVII, 1892, S. 16—36). *S. Reinach*, *La sanctuaire de la Sibylle d'Erythrée* (*Revue des études grecques t.* IV, 1891, *p.* 276—286).

123) Mitteilungen des archäol. Instituts in Athen 1892, S. 21:

Ἡ Φοίβο[υ π]ρόπολος χρησμηγόρος εἰμὶ Σίβυλλα,
νύμφης Ναϊάδος πρεσβυγενὴς θυγάτηρ·
πατρὶς δ' οὐκ ἄλλη, μούνη δέ μοί ἐστιν Ἐρυθραὶ
καὶ Θεόδωρος ἔφυ θνητὸς ἐμοὶ γενέτης·
Κισσώτας δ' ἤνεγκεν ἐμὸν γόνον. ᾧ ἐνὶ χρησμοὺς
ἔκπε[σ]ον ὠδείνων εὐθὺ λαλοῦσα βροτοῖς.
Τῇιδε δ' ἐφεζομένη πέτρηι θνητοῖσιν ἄεισα
μαντοσύνας παθέων αὖθις ἐπεσσομένων·
τρὶς δὲ τριηκοσίοισιν ἐγὼ ζώουσ' ἐνιαυτοῖς
παρθένος οὖσ' ἀδμὴς πᾶσαν ἐπὶ χθόν' ἔβην usw.

Reinach liest Vers 6:

ἐκπε[ρ]ονῶ, δεινῶν εὐθυλαλοῦσα βροτοῖς.

124) *Le Bas*, *Inscriptions*, *Asie mineure n.* 58 = Curtius, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858/59, hist.-phil. Classe S. 161f. = Kaibel, *Epigrammata gr. n.* 1075 = Buresch, Mittheilungen des archäol. Inst. in Athen 1892, S. 33ff.

125) Vgl. über die hebräisch-chaldäische Sibylle: Alexandre, *Orac. Sibyll.*, erste Ausgabe II, 82—87. *Bouché-Leclercq*, *Histoire de la divination dans l'antiquité* II, 192*sqq.*

nias nennt sie an letzter Stelle, als jüngste, und es gibt keine Notiz über sie, welche weiter als ins erste Jahrh. vor Chr. zurückreichte, während das älteste jüdische Sibyllenorakel bereits im zweiten Jahrh. vor Chr. verfaßt ist[126]. Es scheint aber, daß in den Mitteilungen der Schriftsteller die jüdische Sibylle mit einer nicht- oder halbjüdischen chaldäischen verschmolzen ist. Der Bericht des Pausanias lautet (X, 12, 9): *Ἐπετράφη δὲ καὶ ὕστερον τῆς Δημοῦς* [es lebte aber später als die Demo] *παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνὴ χρησμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη. Βηρώσσου δὲ εἶναι πατρὸς καὶ Ἐρυμάνθης μητρός φασι Σάββην· οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν.* Nicht nur die Kombination mit der babylonischen und ägyptischen Sibylle, sondern vor allem die Bezeichnung der Sabbe als einer Tochter des Berosus und der Erymanthe zeigt uns, daß hier keine rein jüdische Überlieferung vorliegt[127]. Es ist eine Mischung von | Verschiedenartigem, wie sie dem Geschmack des hellenistischen Zeitalters entspricht[128]. — Statt des Namens Sabbe begegnet in späteren Katalogen der Name Sambethe[129]. Diese Kataloge gehen alle auf Varro zurück, welcher über die persische Sibylle sagt (*Lactantius* I, 6, 8): *primam fuisse de Persis, cujus mentionem fecerit Nicanor, qui res gestas Alexandri Macedonis scripsit.* In dem Prologe, welchen der unbekannte Sammler der uns erhaltenen sibyllinischen Orakel der Sammlung vorangestellt hat, ist dies nun

126) *Pausan.* X, 12, 9. Erwähnt wird die jüdische Sibylle (*ἡ Ἰουδαία*) auch von *Aelian. Varia hist.* XII, 35, ebenfalls an letzter Stelle. Der älteste Autor, welcher die jüdische Sibylle kennt, ist *Alexander Polyhistor*, 1. Jahrh. vor Chr. (bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23). Er schöpft aber offenbar aus Buch III unserer Orakel, denn seine Sibylle ist die, welche vom babylonischen Turmbau und der Sprachverwirrung geweissagt hat. Vgl. dazu unten S. 584f. Auch wo *Clemens Alex.* von der *προφῆτις Ἑβραίων* spricht (*Protrept.* VI, 70—71), meint er unsere jüdischen Orakel.

127) Eine Tochter des Berosus ist die Sibylle auch nach der pseudojustinischen *Cohort. ad Graecos c.* 37: *ταύτην δὲ ἐκ μὲν Βαβυλῶνος ὡρμῆσθαί φασι, Βηρώσσου τοῦ τὴν Χαλδαϊκὴν ἱστορίαν γράψαντος θυγατέρα οὖσαν.* Man ist auf diese Idee wohl deshalb gekommen, weil Berosus, als Astrologe, auch durch seine Weissagungen berühmt war (*Plin. Hist. Nat.* VII, 37, 123: *Variarum artium scientia innummerabiles enituere . . . . astrologia Berosus, cui ob divinas praedictiones Athenienses publice in gymnasio statuam inaurata lingua statuere*). — Vgl. über Berosus als Vater der Sibylle auch Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 605ff. Anm. 411 und 424.

128) *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 12—22 nimmt an, daß Alexander Polyhistor die Quelle des Pausanias gewesen ist. Das ist möglich, aber nicht erweislich.

129) Vgl. zum Folgenden das Material bei Alexandre, *Orac. Sib.* 1. Ausg. II, 421—433, und *Maass, De Sibyllarum indicibus p.* 37*sqq.* 51*sqq.*

folgendermaßen erweitert (*Oracula Sibyllina ed. Rzach p.* 4, *ed. Geffcken p.* 2): *πρώτη οὖν ἡ Χαλδαία ἤγουν ἡ Περσὶς ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη, ἐκ τοῦ γένους οὖσα τοῦ μακαριωτάτου Νῶε, ἡ τὰ κατὰ Ἀλέξανδρον τὸν Μακεδόνα λεγομένη προειρηκέναι, ἧς μνημονεύει Νικάνωρ ὁ τὸν Ἀλεξάνδρου βίον ἱστορήσας.* Mit der persischen Sibylle Varros ist hier kombiniert die chaldäische Sibylle Namens Sambethe, welche für eine Tochter Noas ausgegeben wird. Als eine Tochter Noas bezeichnet sich in der Tat die Sibylle in dem ältesten uns erhaltenen jüdischen Stück[130]. Dieselbe sagt auch, daß sie aus Babylon gekommen sei und nur fälschlich von den Griechen für eine Erythräerin gehalten werde (III, 809 ff.). Insoweit sind also die Angaben des Anonymus durch den Text unserer jüdischen Sibyllinen gedeckt. Nicht nachweisbar ist aber die Quelle für den Namen Sambethe. Daß er aus alter Überlieferung stammt, beweist schon die verwandte Notiz des Pausanias. — Der Schreiber des Prologes hat seine Weisheit höchst wahrscheinlich aus einem etwas älteren Werke entnommen. Sein ganzes Sibyllenverzeichnis und alles, was darauf folgt, findet sich nämlich so gut wie wörtlich auch in einer zur Zeit des Kaisers Zeno (474—491 n. Chr.) verfaßten „Theosophie", über welche unten Näheres mitzuteilen ist (s. S. 567 f.)[131]. Nach dem Inhalt des Stückes, welcher im Zusammenhang der „Theosophie" viel besser motiviert ist als im Prolog, kann es kaum zweifelhaft sein, daß der Schreiber des Prologes aus der „Theosophie" geschöpft hat, nicht umgekehrt. — Auf eine dieser beiden Quellen gehen | alle späteren Listen zurück, welche die Sambethe erwähnen[132]. Sie haben also keinen selbständigen Wert. Bemerkens-

---

130) *Orac. Sib.* III, 827: *τοῦ μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην.*

131) In der Stelle über die Sambethe finden sich nach Mras, Wiener Studien Bd. 28, 1906, S. 44 nur folgende Abweichungen der Theosophie vom Prolog. *Prol.* *ἤγουν ἡ Περσίς*, *Theos.* *εἶτ' οὖν ἡ Περσίς.* *Prol.* *οὖσα*, *Theos. omittit.* *Prol.* *κατὰ Ἀλέξανδρον*, *Theos.* *κατ' Ἀλέξανδρον.*

132) S. die Texte bei Alexandre und Maass a. a. O. Es sind: 1) Der Scholiast zu Platos Phädrus (*Platonis Dialogi ex rec. Caroli Frid. Hermanni vol.* VI *p.* 269). Ihn kopiert wieder Photius, *Amphiloch. quaest.* 150 (*al.* 160), *Migne*, *Patrol. gr.* 101, *col.* 811 *sq.* 2) Ein Anonymus in: *Cramer*, *Anecdota Graeca e codd. Bibl. Parisiensis* 1, 332 *sq.* Cramer und Maass S. 46 vermuten, daß das Stück aus Johannes Lydus, 6. Jahrh. n. Chr., genommen ist. 3) Suidas gibt in seinem Lexikon s. v. *Σίβυλλα* verschiedene Materialien, unter anderem a) eine Liste, welche direkt auf die Theosophie oder auf den Prolog zurückgeht, und b) den Anfang der eben erwähnten Liste in Cramers *Anecdota.*

wert ist nur, daß sie zu der Benennung „chaldäische“ auch noch die Benennung „hebräische“ hinzufügen[133].

Der Name der Sambethe ist wohl auch zu finden in dem *Σαμβαθεῖον,* welches auf einer Grabschrift von Thyatira aus der Zeit Trajans vorkommt (*Corp. Inscr. Graec. n.* 3509)[134]. Der Anfang derselben lautet: *Φάβιος Ζώσιμος κατασκευάσας σορὸν ἔθετο ἐπὶ τόπου καθαροῦ, ὄντος πρὸ τῆς πόλεως πρὸς τῷ Σαμβαθείῳ ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ.* Der Ausdruck *σαμβαθεῖον* könnte an sich wohl eine jüdische Synagoge, *σαββατεῖον* (*Jos. Antt.* XVI, 6, 2) bezeichnen, da *μβ* aus *ββ* entstanden ist, wie noch gezeigt werden wird. Aber eine Begräbnisstätte in unmittelbarer Nähe einer Synagoge ist bei der jüdischen Anschauung von der Unreinheit der Gräber eine Unmöglichkeit; auch liegen keinerlei jüdische Beziehungen in der Inschrift vor, während der Zusatz *ἐν τῷ Χαλδαίου περιβόλῳ* dafür spricht, daß es sich um ein Heiligtum der Sambathe handelt, nicht nur weil diese als die chaldäische Sibylle bezeichnet wird, sondern auch, und hauptsächlich, weil *Chaldaeus* im Sprachgebrauch der Kaiserzeit soviel ist wie „Astrologe und Wahrsager“[135]. Es scheint, daß ein solcher seine Orakel aus dem Mund einer Sibylle entgegennahm oder sie durch ihre Vermittelung verkündigen ließ. Eine jüdische Synagoge würde einfach als *σαμβαθεῖον τῶν Ἰουδαίων* bezeichnet worden sein[136]. |

---

133) In der „Theosophie“ und im Prolog ist dies noch nicht der Fall. — Die übrigen Texte sind: Scholiast zu Phädrus: *ὧν πρώτῃ ὄνομα Σαμβήθη· Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν.* — *Cramer Anecd. Paris.* I, 332: *πρώτη ἡ καὶ Χαλδαία ἡ καὶ Περσίς, ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἧς τὸ κύριον ὄνομα Σαμβήθη.* — *Suidas: Σίβυλλα Χαλδαία ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη, ἡ καὶ Περσίς, ἡ κυρίῳ ὀνόματι καλουμένη Σαμβήθη.*

134) Vgl. zum Folgenden meine Bemerkungen in: Theologische Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstage 1892, S. 48 ff.

135) S. z. B. *Tacitus Annal.* II, 27. III, 22. XII, 22. 52. 68. XIV, 9. XVI, 14. *Sueton. Vitell.* 14. *Domitian.* 14. Mehr Material in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 2059 (im Art. *Chaldaioi*), und bei Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen *s. v. Χαλδαῖοι.*

136) Will man das *σαμβαθεῖον* zu Thyatira doch als „Sabbathhaus“ nehmen, was möglich ist, so kann es nur das eines halb-jüdischen halb-heidnischen Kultvereines gewesen sein. Wenn schon hier mit dieser Möglichkeit zu rechnen ist, so scheint mir noch größere Vorsicht geboten gegenüber zwei anderen Inschriften, auf welchen man Spuren der Sambethe gefunden hat: 1) *Gardner, Naukratis Part* II (= *Sixth Memoir of the Egypt Exploration Fund*) *London* 1888, Tafel XXII *n.* 15, vgl. S. 68 (Naukratis in Unterägypten): *[Α]μμωνίου συν[. . . . σ]υνοδω Σαμβαθικη [. . . . καισ]αρος Φαμενωθ ζ.* Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896, S. 61, findet hier einen Beleg für den Kultus

Die Sabbe des Pausanias und die Sambethe der übrigen Zeugen sind sicher nur zwei verschiedene Formen desselben Namens. Ursprüngliches ββ geht häufig in μβ über[137]. Insonderheit ist dieser Übergang auch nachweisbar bei dem jüdischen Namen שַׁבְּתַי (*Esra* 10, 15. *Nehem.* 8, 7. 11, 16), der sich z. B. in der Liste der 72 Bibelübersetzer zweimal in der Form Σαββαταῖος, sonst in der Form Σαββάτιος, aber ebenso auch in verschiedenen Formen mit | μβ und νβ findet[138]. Während also Σαμβήθη ursprünglich

---

der Sambethe. Könnte es nicht auch „Sabbathversammlung" heißen? 2) *Journal of Hellenic Studies vol.* XII, 1891, *p.* 233*sq.* = *Dittenberger, Orientis graeci inscr. sel. n.* 573 (Umgegend von Elaeusa im westlichen Cilicien): Dekret eines Vereins der Σαββατισταί, deren Gott nur als ὁ θεὸς ὁ Σαββατιστής (ohne Namen) bezeichnet wird. Auf einem kleinen Fragment einer anderen Inschrift heißt derselbe Verein: ἡ ἑταιρέα τῶν Σαμβατιστῶν (*ib. p.* 236, dazu Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien [Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Cl. Bd. 44, 1896] S. 67). Ziebarth S. 55 denkt auch hier an die Sambethe. Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß die Σαββατισταί eine Genossenschaft solcher sind, welche den Sabbath feiern (vgl. oben S. 167). — Belege für die Verbreitung des Sambethe-Kultus findet Wilh. Schulze (Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung XXXIII, 378ff.) auch in den Eigennamen Σαμβατίς, Σαμβατεἱς, Σαμβαθοῦς (weibl.) und Σαμβατίων, Σαμβαθίων (männlich), welche von dem jüdisch-christlichen Männernamen Σαμβάτιος zu unterscheiden seien. Die angeführten Namen finden sich an folgenden Orten: Σαμβατίς, Larissa, Zeit Trajans (*Duchesne et Bayet, Mémoire sur une mission au mont Athos n.* 156, 31). Σανβατίδα, Larissa (Mitteilungen des archäol. Institutes in Athen VIII, 124). Σαμβατεἱς Βρομίου Ἀγκυρανή, Athen (*Corp. Inscr. Attic.* III *n.* 2225). Σαμβατεἱς, Argolis (*Corp. Inscr. Graec. n.* 1211 *col.* I, 17). Σαραπιὰς ἡ καὶ Σαμβαθοῦς, Ägypten, Zeit des Gordianus 242/243 nach Chr. (Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griech. Urkunden Bd. I, 1895, *n.* 141, II, 6). Σαμβατίων, Σαμβατίωνος, Σαμβατίωνα, Tanais an der Nordspitze der *palus Maeotis*, 3. Jahrh. nach Chr. (*Latyschev Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini* II *n.* 434, 13f. 446, 16. 24. 447, 15. 448, 28. 451, 19; hier ist jüdischer Einfluß nachweisbar, s. Sitzungsber. der Berliner Akad. 1897, S. 200—225). Σαμβαθίωνος, Ägypten, 157 nach Chr. (Ägyptische Urkunden *etc.* 166, 3). Σαμβαθίων, Celetrum in Macedonien (*Duchesne et Bayet l. c. n.* 134, 13). Σανβαθιε Ερμη, Kreta (*Revue archéol. Nouv. Série t.* XIV, 1866, *p.* 401). Die Trennung dieser Namen von dem jüdischen Σαββάτιος oder Σαββαταῖος läßt sich aber nicht durchführen, denn μβ ist = ββ, die Endung ις ist teils *femin.*, teils *masc.* statt ιος (eine im vulgären Gebrauch häufige Kontraktion), ους ist Feminin-Endung, ιων Diminutiv-Form. Alle Bildungen weisen also auf jenen jüdischen Namen zurück, dessen Häufigkeit bei der weiten Verbreitung des Judentums in der Kaiserzeit nicht auffallend ist. So auch Dittenberger, *Orientis graeci inscr. sel.*, Anm. zu *n.* 573.

137) S. die reichen Belege bei Wilh. Schulze, Samstag (Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung Bd. XXXIII, 1895, S. 366—386); auch Winer-Schmiedel, Grammatik des neutest. Sprachidioms S. 64.

138) Σαββαταῖος zweimal bei *Pseudo-Aristeas ed. Wendland* § 48. 49. In

Σαββήθη oder *Σαββάθη* gelautet hat, ist *Σάββη* wohl als Abkürzung davon anzusehen[139]. Ist aber dieser Sibyllenname jüdischen Ursprungs? Man wird die Frage zu bejahen oder zu verneinen haben, je nachdem man sie versteht. Zu bejahen, insofern es allerdings sehr wahrscheinlich ist, daß die Sambethe mit dem jüdischen Sabbath zusammenhängt. Es ist die Sibylle, welche den Sabbath predigt, oder die Sibylle derjenigen, welche den Sabbath halten[140]. Aber die Inschrift von Elaeusa (s. Anm. 136) zeigt uns, daß es *Σαββατισταί* gegeben hat, welche den Kultus des *θεὸς Σαββατιστής* in sehr unjüdischen Formen pflegten. Solchen synkretistischen Kultvereinen mag die Sambethe ihren Ursprung verdanken. Man leitete sie aus Babylon ab und nannte sie die chaldäische. Ist dies richtig, dann verstehen wir auch, daß in Thyatira ein *Σαμβαθεῖον* vorkommt, das jedenfalls keine richtige jüdische Synagoge war, mag der Ausdruck nun ein Heiligtum der Sambethe oder ein „Sabbathhaus" bezeichnen. So trägt die Sambethe halb-heidnische Züge und ist erst nachträglich mit der

---

dem von Lagarde nach dem Syrischen hergestellten Text des Epiphanius steht dafür *Σαμβαταῖος* (Lagarde, Symmicta II, 1880, S. 161). — Belege sowohl für *Σαββάτιος* als für *Σαμβάτιος, Σανβάτιος* u. ähnl. bei Schulze a. a. O. 378—384 (der, wie schon bemerkt, eine heidnische und eine jüdische Quelle dieser Namensformen unterscheidet). Hinzuzufügen sind: *Μαχάων τοῦ Σαββαταίου* (Archiv f. Papyrusforschung II, 430 *n.* 6), *Σαββαθαῖος* in der Hauran-Gegend (*Dussaud et Macler, Voyage archéol.* 1901, *p.* 201), *Σαμβαταῖος* und *Σαμβαθαῖος* öfters auf griechischen Ostraka in Oberägypten, 2. Jahrh. vor Chr. (zusammengestellt von Wilcken, Griechische Ostraka I, 523 f.), *Σαμβαθαῖος* 2. Jahrh. vor Chr. auch bei *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus.* II, *p.* 10. — Als Frauenname kommt auf ägyptischen Papyrusurkunden *Σαββάθιον* vor (Theol. Litztg. 1896, 522, neben *Ἰακούβιος*, also jüdisch); daneben aber auch *Σαμβάθιον* (Ägyptische Urkunden aus den königl. Museen zu Berlin, Griechische Urkunden Bd. I, Nr. 185 *lin.* 8). — Der hebräische Name *Shabbethai* (שבתי) ist auch im späteren Judentum nicht selten. In *The Jewish Encyclopedia* XI, 1905, *p.* 216 ff. sind elf Träger dieses Namens verzeichnet. Er bezeichnet eigentlich den am Sabbath Geborenen wie Numenios den am Neumond Geborenen.

139) So Wellhausen bei Maass S. 17. Auf den griechischen Ostraka bei Wilcken I, 523 f. heißt ein und derselbe Mann bald *Σαμβαθαῖος*, bald *Σαμβᾶς*. — Auch Demo (*Pausan.* X, 12, 8) ist Abkürzung von Demophile (Varro bei *Lactantius* I, 6, 10), s. Diels, Sibyllinische Blätter 1890, S. 53.

140) So schon Ewald, Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858/59, hist.-phil. Cl. S. 84, Anm.: „Der Name . . . . . soll wohl die Sibylle des Sabbats bedeuten." — Lewy, Philologus LVII, 1898, S. 350 f., vergleicht aramäisch סַבְתָּא, סָבָא, Greis, Greisin, wobei aber die Verdoppelung des ב unerklärt bleibt.

echten Hebräerin, welche die jüdischen Orakel verfaßt hat, identifiziert worden.

Schriftliche Aufzeichnungen angeblicher Sibyllenorakel waren da und dort in Umlauf. Was uns aber davon durch gelegentliche Anführungen bei Schriftstellern wie Plutarch, Pausanias u. a. erhalten ist, ist kurz und dürftig und gewährt keine ausreichende Vorstellung[141]. In Kleinasien und Griechenland | haben sich diese Stücke nur im Privatbesitz umhergetrieben ohne staatliche Aufsicht und offizielle Benützung. Ihr Ansehen und ihren Einfluß wird man darum doch nicht gering anzuschlagen haben[142]. — Noch ganz andere Bedeutung haben sie bekanntlich in Rom erlangt, wohin sie von Kumä aus gekommen sind[143]. Aus Kumä soll der König Tarquinius Superbus eine Sammlung sibyllinischer Orakel erworben haben, welche im Tempel des kapitolinischen Jupiter aufbewahrt wurden[144]. Nachdem dieselben durch den Brand des Kapitols im J. 83 vor Chr. untergegangen waren, schickte der Senat im J. 76 vor Chr. auf Anregung des Konsuls *C. Curio* eine Gesandtschaft nach Kleinasien, welche in Erythrae und an anderen Orten wieder eine Sammlung von etwa tausend (?) Versen zusammenbrachte, die abermals auf dem Kapitol deponiert wurde[145]. Die Sammlung wurde später gelegentlich ver-

---

141) S. die Zusammenstellung in Alexandres erster Ausgabe der *Orac. Sibyll.* Bd. II, S. 118—129. Einiges schon bei Opsopöus in seiner Ausg. der *Orac. Sibyll. p.* 414*sqq.* — Ein *Χρησμὸς Σιβύλλης* auch in: *Ephemeris epigr.* III, 236 = Rhein. Museum Bd. 34, 1879, S. 211 = Buresch, Klaros, 1889, S. 78.

142) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Griechen: Alexandre a. a. O. II, 102—147.

143) S. über die sibyllinischen Orakel bei den Römern: Opsopöus in seiner Ausg. S. 462—496. — *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* I, 248—257. — Alexandre in seiner ersten Ausgabe II, 148—253 (reichhaltigste Sammlung des Materiales). — Marquardt, Römische Staatsverwaltung Bd. III (1878) S. 336ff. — *Huidekoper*, *Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 395—459. — *Bigonzo*, *Le Sibille e i libri sibillini di Roma*, *Genova* 1877, 2. *ed.* 1886. — *Bouché-Leclercq*, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, *t.* IV, 1882, *p.* 286—317. — Diels, Sibyllinische Blätter, 1890. — Emmanuel Hoffmann, Die tarquinischen Sibyllen-Bücher (Rhein. Museum Bd. 50, 1895, S. 90—113). — Schultess, Die sibyllinischen Bücher in Rom, 1895 (gute Übersicht). — Stützle, Die Sibyllen und Sibyllinen 1. Teil, Ellwangen, Progr. 1904, S. 15—51 (eingehender als Schultess).

144) *Dionys. Halicarn.* IV, 62.

145) *Lactant.* I, 6, 14 (vgl. I, 6, 11). *Tacit. Annal.* VI, 12. *Dionys. Halic.* IV, 62. — Die Zahl *circa mille* wird mit Vorsicht aufzunehmen sein; sie ist nur durch Lactantius bezeugt, der dabei an das 3. Buch unserer jüdisch-christlichen Sammlung denkt.

mehrt und gesichtet und existierte noch im vierten Jahrhundert nach Chr. Noch Julian ließ im J. 363 n. Chr. die sibyllinischen Bücher befragen[146]. Erst um 404—408 n. Chr. wurden sie durch Stilicho verbrannt[147]. Außer der offiziellen Sammlung kursierten auch im Privatbesitz sibyllinische Verse, die aber wegen des Mißbrauchs, der damit getrieben wurde, von der Behörde öfters konfisziert und vernichtet wurden. Die offizielle Sammlung wurde geheim gehalten und nur in wichtigen Angelegenheiten zu Rate gezogen, hauptsächlich um zu ermitteln, | welche Sühnungen beim Eintritt öffentlicher Unglücksfälle erforderlich seien. Die angebliche „Befragung“ war aber zuweilen nichts anderes als Anfertigung eines neuen Stückes nach den Erfordernissen der augenblicklichen Situation. Unter diesem Gesichtspunkt hat Diels es sehr wahrscheinlich gemacht, daß zwei durch Phlegon uns erhaltene Stücke aus den Jahren 207 und 200 vor Chr. herrühren[148].

Diese Sibyllistik war nun ihrem Wesen nach ganz dazu geeignet, im Interesse religiöser Propaganda ausgebeutet zu werden. Die Orakel, apokryphen Ursprungs und im Privatbesitz ohne Kontrolle kursierend, konnten nach Belieben ergänzt und vermehrt werden. Was in dieser Hinsicht von griechischen Händen geschah, konnte ebensogut auch von jüdischen unternommen werden. Dabei genossen die Orakel wie alles Geheimnisvolle bei religiös gestimmten Gemütern eines hohen Ansehens. Man durfte also hoffen, unter dieser Form in weiten Kreisen Eingang zu finden. So war es ein glücklicher Griff, daß die jüdische Propaganda sich dieser Form bemächtigte, um sie für ihre Zwecke zu verwerten. Soviel wir noch konstatieren können, ist zuerst im zweiten Jahrhundert vor Chr. von Alexandria aus ein größeres Sibyllenorakel jüdischen Ursprungs in Umlauf gesetzt worden. Der Erfolg scheint günstig gewesen zu sein; denn es fanden sich bald Nachahmer, zunächst unter den Juden, später auch unter den Christen. Denn die Christen waren auch in dieser Hinsicht die gelehrigen Schüler des hellenistischen Judentums. Sie haben nicht nur die jüdischen Sibyllenorakel gerne benützt und hochgeschätzt, sondern auch selbst das Vorhandene reichlich vermehrt. Bis in die spätere Kaiserzeit geht die Produktion auf diesem Gebiete fort;

146) *Ammian. Marcellin.* XXIII, 1, 7.

147) S. Alexandre, *Orac. Sib.* erste Ausg. II, 188ff. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III (1878) S. 341. Schultess, Die sibyll. Bücher in Rom S. 45.

148) Diels, Sibyllinische Blätter, 1890. *Phlegon, Mirab. c.* 10 (bei *Müller, Fragm. hist. gr.* III, 620 und: *Rerum naturalium scriptores gr. minores vol.* I *ed. Keller* 1877, *p.* 76—79). Schultess S. 11f.

und wir verdanken eben der Überlieferung der christlichen Kirche auch den Besitz der älteren jüdischen Sibyllenorakel.

Die Form dieser jüdisch-christlichen Sibyllenorakel ist dieselbe wie die der alten heidnischen. In griechischen Hexametern, in der Sprache Homers lassen die jüdischen, bzw. christlichen Verfasser die alte Sibylle zu den heidnischen Völkern reden. Der Inhalt dient durchweg den Zwecken der religiösen Propaganda. Die Sibylle weissagt die Geschicke der Welt von Anbeginn bis zur jeweiligen Zeit des Verfassers, um daran dann Drohungen und Verheißungen für die nächste Zukunft zu knüpfen; sie hält in strafenden Worten den heidnischen Völkern die Sünde ihres Götzendienstes und ihrer Lasterhaftigkeit vor und ermahnt sie, Buße zu tun, so lange es noch Zeit ist; denn über die Unbußfertigen werden furchtbare Strafgerichte hereinbrechen.

Die erste Ausgabe der uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllinen, welche Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift veranstaltete (Basel 1545) umfaßte acht Bücher. Denselben Bestand weisen auch die späteren Ausgaben auf bis einschließlich zu dem Druck in Gallandis *Bibliotheca patrum* (Bd. I, Venedig 1788). Erst Angelo Mai hat nach einer Mailänder Handschrift ein vierzehntes Buch herausgegeben (1817), und später nach zwei vatikanischen Handschriften Buch elf bis vierzehn (1828). In den neueren Ausgaben von Alexandre (erste | Ausg. in 2 Bänden 1841—1856, zweite Ausg. in 1 Bd. 1869), Friedlieb (1852), Rzach (1891) und Geffcken (1902) ist alles vereinigt.

Für die Überlieferungsgeschichte unserer Orakel ist, abgesehen von den Zitaten bei den Kirchenvätern (s. unten), besonders ein gegen Ende des 5. Jahrh. n. Chr. verfaßtes Werk von Bedeutung, welches *Θεοσοφία* betitelt war. Es war eine Zusammenstellung heidnischer Zeugnisse für die christliche Lehre. Das Original ist verloren; erhalten aber sind mehrere Auszüge und Bruchstücke. Den umfassendsten Auszug gibt eine Tübinger Handschrift (Abschrift einer im J. 1870 verbrannten Straßburger), welche Neumann aus der Vergessenheit hervorgezogen und Buresch herausgegeben hat[149]. Nach den einleitenden Bemerkungen des Auszuges (Buresch S. 95) hat der Verfasser des Originales zuerst *ἑπτὰ βιβλία περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* geschrieben und dann noch vier weitere Bücher folgen lassen. In diesen war zunächst (nämlich in Buch 1—3) gezeigt, daß „die Orakel der hellenischen

149) Buresch, Klaros, Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums, 1889, Anhang S. 87—126. Hier S. 89—94 über sonstige Reste.

Götter und die theologischen Lehren der hellenischen und ägyptischen Weisen, endlich die Orakel der Sibyllen" sich in Einklang befänden mit der heiligen Schrift. Das 4. (oder 11.) Buch enthielt die Weissagungen des Hystaspes und am Schlusse eine kurze Chronik von Adam bis auf Kaiser Zeno. Aus letzterer Notiz darf geschlossen werden, daß das Originalwerk noch unter Kaiser Zeno (474—491) verfaßt ist; höchstens kann es ein paar Jahre später geschrieben sein, denn der Verf. hat, wie ebenfalls noch bemerkt wird, für das J. 6000 der Welt das Ende aller Dinge erwartet, die Geburt Christi aber in das J. 5500 gesetzt. Der Tübinger Auszug erstreckt sich nicht über das ganze Werk. Es werden zwar 1) griechische Orakel, 2) Aussprüche griechischer Philosophen und 3) Sibyllenorakel angeführt. Es fehlt aber jede Spur des 4. Buches (Hystapses und Chronik)[150]. — Ein ansehnliches Bruchstück des Originalwerkes ist uns höchst wahrscheinlich erhalten in einem *cod. Ottobonianus*, aus welchem Mras Mitteilungen gemacht hat[151]. Das Stück beginnt mit dem Verzeichnis der zehn Sibyllen, das aus dem Prolog unserer Sibyllinen bekannt ist, und gibt dann eine reiche Sammlung von Stellen aus den sibyllinischen Orakeln, die zu einem großen Teil, aber nicht ausschließlich aus Lactantius entnommen sind, wie ja auch das Verzeichnis der zehn Sibyllen aus Lactantius stammt[152]. Der Text geht parallel mit dem auf die Sibyllen bezüglichen Abschnitt des Tübinger Auszuges (Buresch § 75—83), ist aber viel reichhaltiger, so daß der Tübinger Text nur als ein dürftiger Auszug aus dem des *Ottob.* erscheint. Es ist also höchst wahrscheinlich, daß uns hier ein Stück des Originalwerkes erhalten ist und zwar, nach dem oben über die Anlage desselben Bemerkten, aus dessen 3. (= 10.) Buche (vgl. Mras S. 77).

Dieses Material gibt uns nun einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters unserer Sammlung. Die Handschriften unserer Sibyllinen zerfallen in drei Klassen:

150) Als Verfasser des Originalwerkes hat Brinkmann (Rhein. Museum Bd. 51, 1896, S. 273—280) einen gewissen uns nicht näher bekannten Aristokritos zu erweisen gesucht. Aber die *Θεοσοφία*, welche dieser verfaßt hat, suchte zu zeigen, daß Judentum, Hellenismus, Christentum und Manichäismus *ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα*. Damit kann doch unmöglich unsere Theosophie gemeint sein.

151) Mras, Eine neuentdeckte Sibyllen-Theosophie (Wiener Studien Bd. 28, 1906, S. 43—83).

152) Von 35 Sibyllen-Zitaten der Theosophie stehen 18 genau in demselben Umfange bei Lactantius, bei 10 hat entweder Lactantius oder die Theosophie mehr, 7 finden sich überhaupt nicht bei Lactantius. Auch in den Lesarten ergeben sich manche Unterschiede (Mras S. 69f.).

Die erste Klasse, von Rzach und Geffcken mit *Ω* bezeichnet, hat eine ganz andere Anordnung der Bücher als die übrigen. Sie beginnt mit Buch IX und X. Was aber hier Buch IX heißt, ist in der zweiten Klasse (und in unsern Ausgaben) = VI. VII, 1. VIII, 218—428, und was hier als Buch X bezeichnet wird, ist sonst = IV. Die vollständigeren Vertreter der Klasse enthalten außerdem noch Buch XI—XIV, deren Erhaltung wir eben nur ihnen verdanken. Da die Handschriften dieser Klasse den früheren Herausgebern unbekannt waren, fehlen diese Bücher in den älteren Ausgaben. — Der zweiten Klasse (*Φ*) eigentümlich ist die Voranstellung eines Prologes, welchen nur diese Klasse hat. Die Handschriften dieser Klasse enthalten Buch I—VIII in der Anordnung unserer gedruckten Ausgaben, deren ältere eben aus ihnen stammen. — Die dritte Klasse (*Ψ*) hat dieselben Bücher, wie die zweite, aber so, daß Buch VIII voransteht, also in der Reihenfolge VIII, I—VII, ohne Prolog.

In der Zählung der Bücher IV bis VII stimmen die Handschriftenklassen *Φ* und *Ψ*, entsprechend unsern Ausgaben, überein. Buch I und II der Ausgaben bilden in den Handschriften nur ein Buch. Über die ursprüngliche Einteilung von Buch I—III unserer Ausgaben läßt sich nach den erhaltenen Auf- und Unterschriften Folgendes vermuten[153]. Vor Buch III, 1 hat die Klasse *Φ* die Notiz: *πάλιν ἐν τῷ τρίτῳ αὐτῆς τόμῳ τάδε φησὶν ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου*, ebenso *Ψ*, nur daß hier *ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου* am Rande steht. Sodann hat *Ψ* nach III, 92 die Bemerkung: *ἐνταῦθα ζήτει τὰ λείποντα ἀπὸ τοῦ δευτέρου λόγου καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ τρίτου.* Auch *Φ* bemerkt, daß etwas fehlt. Hiernach ist nach III, 92 eine größere Lücke in unserer Überlieferung, wie auch der Inhalt zeigt. Was vorhergeht, bildete zwei Bücher (*λόγοι*), die in drei *τόμοι* geteilt waren; was folgt ist = Buch III, aber mit fehlendem Anfang. Es wird unten gezeigt werden, daß uns dieser durch Theophilus erhalten ist. — Die Voranstellung von Buch VIII in Klasse *Ψ* und die starke Umstellung in Klasse *Ω* sind wahrscheinlich sekundär (so Geffcken und Lieger).

In Klasse *Φ*, die uns die ursprüngliche Anlage der Sammlung wohl am getreuesten erhalten hat, steht an der Spitze ein Prolog, in welchem der Sammler sagt, daß er die zerstreut sich findenden sibyllinischen Orakel gesammelt habe (*ἔδοξε τοίνυν διὰ*

153) Vgl. hierzu die Einleitung in Geffckens Ausgabe S. L—LII und bes. Lieger, *Quaestiones Sibyllinae* I. *De collectionibus oraculorum Sibyllinorum.* Wien, Gymnasialprogr. 1904. — Die Annahme Liegers, daß alles, was vor III, 96 steht, das erste Buch gebildet habe, kann ich angesichts der handschriftlichen Notizen nicht für zutreffend halten.

ταῦτα κἀμὲ τοὺς ἐπιλεγομένους Σιβυλλιακοὺς χρησμοὺς σποράδην εὑρισκομένους ..... εἰς μίαν συνάφειαν καὶ ἁρμονίαν ἐκθέσθαι τοῦ λόγου). Man wird hiernach annehmen dürfen, daß der Schreiber des Prologes auch der Urheber der uns erhaltenen Sammlung ist (sei es nun von 8 Büchern oder von mehr). Bis dahin waren die einzelnen Orakel (*λόγοι*) einzeln in Umlauf, wofür auch die Art spricht, wie Lactantius sich äußert (s. unten). Nun steht aber der größte Teil dessen, was wir im Prologe lesen, nicht nur das Verzeichnis der zehn Sibyllen, sondern auch noch alles, was darauf folgt, fast wörtlich auch in dem von Mras herausgegebenen Bruchstück der „Theosophie", und es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Theosophie die Priorität zukommt. Denn in dieser sind manche Ausführungen (bes. Zeile 75ff. in Geffckens Ausg.) sehr wohl motiviert, im Prolog aber nicht. Also hat der Verfasser des Prologes aus der Theosophie geschöpft (so auch Mras S. 81). Dann aber folgt, daß unsere Sammlung erst im sechsten Jahrh. n. Chr. veranstaltet ist[154]. |

Die Sammlung, wie sie uns vorliegt, ist ein wüstes Chaos, dessen Sichtung und Ordnung auch der scharfsinnigsten Kritik wohl niemals ganz gelingen wird. Denn es steht leider nicht so, daß jedes Buch ein ursprüngliches Ganze für sich bildete, sondern auch die einzelnen Bücher sind zum Teil willkürliche Aggregate einzelner Stücke. Der Fluch pseudonymer Schriftstellerei scheint über diesen Orakeln ganz besonders gewaltet zu haben. Jeder Leser und Schreiber erlaubte sich, nach eigenem Belieben das Vorhandene zu ergänzen, die zerstreuten Blätter so oder anders zu ordnen. Offenbar ist manches zunächst vereinzelt in Umlauf gewesen, und die Zusammenstellung, die es dann gefunden hat, ist eine sehr zufällige. Manche Stücke finden sich daher doppelt an verschiedenen Orten.

Bei dieser Beschaffenheit des Ganzen ist es nicht möglich, Jüdisches und Christliches überall mit Sicherheit zu scheiden. Die ältesten Stücke sind jedenfalls jüdisch, vielleicht mit Verarbeitung einzelner heidnischer Orakel. Die Hauptmasse der späteren Bücher ist sicher christlich. Aber weder das eine, noch das andere tritt in größeren, sicher zusammenhängenden Massen

154) So auch schon Alexandre (erste Ausg. II, 421—435, zweite Ausg. S. XXXVIff.). — Aus einer Notiz in der Theosophie geht hervor, daß sie die Einteilung des 1. Buches in *τόμοι* kannte (Mras S. 46, Z. 18ff. u. S. 80f.: *εἶτα τῶν ἐπῶν τοῦ β' αὐτῆς τόμου ἐπαΐωμεν*, es folgen fünf unbekannte Verse und dann *Sib.* I, 324—335 u. 336—359). Daraus ist aber nicht zu schließen, daß ihr unsere ganze Sammlung bereits vorgelegen hat.

auf. In der Regel sind es immer nur kleinere Stücke, die ganz lose, oft ohne jeden Zusammenhang aneinandergereiht sind. Man kann daher auch | nur in bezug auf einzelne, verhältnismäßig kleine Stücke ein sicheres Urteil fällen: ob sie jüdisch oder christlich sind. Vieles ist so neutralen Inhaltes, daß es ebensogut von der einen wie von der anderen Seite herrühren kann. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lassen sich etwa folgende Stücke als jüdisch ausscheiden.

1. Die ältesten, sicher jüdischen Stücke sind jedenfalls im dritten Buche enthalten. In diesem Urteile stimmen alle Kritiker seit Bleek überein. In der näheren Bestimmung sowohl der Abfassungszeit als des Umfangs der jüdischen Stücke gehen jedoch die Ansichten wieder mannigfaltig auseinander. Nach Bleek stammt Buch III, 97—808 [nach älterer Zählung III, 35—746] von einem alexandrinischen Juden zur Zeit der Makkabäer (170—160 vor Chr.), mit Verarbeitung älterer heidnischer Gedichte (97—161, 433—488 [= 35—99, 371—426]) und späteren christlichen Interpolationen (350—380 [= 289—318]). Die Mehrzahl der Nachfolger Bleeks hält das Ganze für jüdisch. Hinsichtlich der Abfassungszeit stimmen Gfrörer, Lücke, Friedlieb mit Bleek überein. Hilgenfeld setzte auf Grund einer scharfsinnigen Auslegung des schwierigen Abschnittes III, 388—400 das Ganze (III, 97—818) um 140 vor Chr. und fand darin bei Reuss, Badt, Wittichen Nachfolge, im wesentlichen auch bei Blaß, insofern dieser das „was im 3. Buche zusammengehört“ auf die Redaktion oder Autorschaft eines um 140 schreibenden Juden zurückführt. Auch Zündel akzeptierte Hilgenfelds Auslegung von III, 388—400, wollte aber für die Hauptmasse des dritten Buches bei der Bleekschen Annahme einer früheren Abfassungszeit stehen bleiben. Noch etwas weiter als Hilgenfeld ging Ewald herab, indem er Buch III, 97—829 um 124 vor Chr. verfaßt sein läßt. Während aber alle Bisherigen in der Annahme eines jüdischen Verfassers oder Redaktors übereinstimmen, will Alexandre nur die Stücke III, 97—294, 489—818 einem alexandrinischen Juden, und zwar um 168 vor Chr., zuschreiben, das dazwischenliegende Stück III, 295—488 hingegen einem christlichen Verfasser. Noch weiter geht in der Teilung Larocque, der im Anschluß an Alexandre die Hauptmasse von III, 97—294, 489—829 um 168 vor Chr. geschrieben sein läßt, aber mit Annahme späterer Einschaltungen in dem letzteren Abschnitte; und vollends die Abschnitte III, 1—96 und 295—488 sind nach ihm „ungeordnete Sammlungen verschiedenartiger Stücke“, von welchen nur einzelne dem Verfasser der beiden zuerst genannten großen Abschnitte angehören. Delaunay hält auch die Stücke

III, 97—294 und 489—818 nicht für einheitliche Produkte, sondern für Aggregate einzelner, unter sich nicht zusammenhängender Orakel aus verschiedenen Zeiten, etwa vom Anfang bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. Am weitesten in der Quellenscheidung geht Geffcken. Er hält die an der Spitze stehende Turmbau-Sibylle für heidnisch. Unter Aufnahme dieser Vorlage habe ein Jude um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. die älteren Stücke unseres Buches gedichtet, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen. Ebenfalls durch das ganze Buch hindurch gehe eine zweite Gruppe, welche zahlreiche heidnische Orakel enthalte, die von einem Juden bald nach dem mithridatischen Kriege (88—84 v. Chr.) bearbeitet und ergänzt seien. Geffcken wagt es, die bunt in einander gearbeiteten Stücke reinlich von einander zu scheiden. Mit seiner Auffassung verwandt ist diejenige von Bousset. Nach ihm ist die dritte Sibylle „ein Werk aus der Zeit der Alexandra, in welches ältere jüdische sibyllinische Fragmente aus der Zeit des Ptolemäus VII., ein Stück der alten babylonischen Sibylle, Stücke der erythräischen Sibylle und andere hellenisch-sibyllinische Orakel eingearbeitet sind“[155]. Zwei Schichten unterscheidet Lieger. Die ältere (III, 97—165, 213—294, 573—615, 652—724, 741—808, 819—829 umfassend) ist „im oder unmittelbar nach dem Jahre 170“ verfaßt, die jüngere (alles übrige umfassend) um das J. 140 v. Chr. |

Zur Gewinnung eines Urteiles geben wir zunächst eine Übersicht des Inhaltes[156], mit Weglassung des Abschnittes III, 1—92, der nach der handschriftlichen Überlieferung zum zweiten Buche gehört (s. oben S. 569). Das übrige scheidet sich durch die neuen Ansätze bei Vers 295 und 489 deutlich in drei Gruppen (97—294, 295—488, 489—829). Der Anfang der ersten Gruppe fehlt. Sie beginnt in abrupter Weise mit einer Erinnerung an den babylonischen Turmbau und die Verwirrung der Sprachen als Ursache der Verteilung der Menschen über alle Länder (97—109). Als die

155) Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVIII, 272. — In eine bedeutend spätere Zeit als alle Obengenannten geht Lagarde herab (Gött. gel. Anzeigen 1891, S. 512ff., in der Anzeige von *Havet*, *La modernité des prophètes*, 1891); aber nur im Interesse seiner Daniel-Hypothese, über welche oben S. 265 zu vergleichen.

156) Vgl. auch die Inhaltsübersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 226—236, und die deutsche Übersetzung von Blaß in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 187—201. — Lieger, Die jüdische Sibylle (Wien 1908, Gymnasialprogr.), gibt den griechischen Text des dritten Buches nebst deutscher Übersetzung derjenigen Stücke, welche er zum ursprünglichen Bestande des Buches rechnet.

ganze Erde bevölkert war, wurde die Herrschaft über sie dreifach geteilt: zwischen Kronos, Titan und Japetos. Alle drei herrschten zunächst friedlich neben einander; aber Kronos und Titan gerieten in Streit, der, durch eine Götterversammlung (oder, wie der jüdische Verfasser vielmehr sich ausdrückt, durch eine Versammlung der βασιλεῖς) nur auf eine Zeitlang geschlichtet, den Kampf der Kroniden und Titanen und den Untergang dieser beiden Geschlechter zur Folge hatte. Nach deren Vernichtung entstanden nach einander die Reiche der Ägypter, Perser, Meder, Äthiopier, Assyrer, Babylonier, Mazedonier, wiederum der Ägypter, und endlich der Römer (110—161). Nun erst beginnt die Sibylle zu weissagen; zunächst die Blüte des salomonischen Reiches, dann das hellenisch-makedonische Reich, und endlich das vielhauptige (176: πολύκρανος) der Römer. Nach dem siebenten Könige Ägyptens aus hellenischem Geschlecht gelangt das Volk Gottes wieder zur Herrschaft und wird allen Sterblichen ein Führer des Lebens sein (162—195). Über alle Reiche der Welt, von dem der Titanen und Kroniden an, wird das Strafgericht Gottes kommen. Auch die frommen Männer vom Reiche Salomos werden vom Unglück heimgesucht werden. Bei dieser Gelegenheit gibt der Verfasser eine Charakteristik des jüdischen Volkes, seiner Gottesverehrung und seiner Hauptschicksale vom Auszug aus Ägypten bis auf Cyrus (196—294). — Die zweite Gruppe enthält fast lauter Straf- und Unheilsverkündigungen: gegen Babylon (295—313), gegen Ägypten (314—318), gegen Gog und Magog (319—322), gegen Libyen 323—333). Nachdem kurz die Zeichen, welche das Unheil vorausverkündigen, angegeben (334—340), folgen Weherufe über einzelne Städte und Länder, schließend mit der Verheißung eines allgemeinen Zustandes messianischen Glückes und Friedens in Asien und Europa (341—380). Hieran schließen sich Orakel über Antiochus Epiphanes und seine Nachfolger (381—400), über Phrygien, Troja (mit eingestreuter Polemik gegen Homer), Lycien, Cypern, Italien, und andere Länder und Städte und Inseln (401—488). — Die dritte Gruppe beginnt mit Orakeln über Phönicien, Kreta, Thracien, Gog und Magog, die Hellenen (489—572); sie weist dann auf das Volk Israel hin, welches sich an Gottes Gesetz hält und nicht, wie die andern, sich dem Götzendienst und widernatürlichen Lastern ergibt (573—600). Hierauf folgt eine abermalige Strafweissagung über die sündige Welt, ausgehend in Verheißung (601—623), und eine Ermahnung zur Umkehr nebst Beschreibung des Verderbens, das über die gottlose Welt kommen wird, besonders über Hellas (624—651). Den Schluß bildet die Verheißung des messianischen Königs, die Weissagung des Gerichts, und eine

ausführliche Beschreibung des messianischen Heiles, nebst eingeschalteten Ermahnungen an Hellas, vom Übermute abzulassen, und Hinweisung auf die Vorzeichen des Endgerichtes (652—808). Im Epilog sagt die Sibylle, daß sie aus Babylon gekommen sei, von den Griechen aber fälschlich für eine Erythräerin gehalten werde (809—818), und daß sie die Tochter Noas sei und mit ihm bereits in der Arche gewesen sei zur Zeit der Flut (819—829)[157].

Diese Inhaltsübersicht zeigt, daß wir es jedenfalls nicht mit einer einheitlichen Komposition zu tun haben. Namentlich in der zweiten Gruppe stehen die Stücke oft in gar keinem Zusammenhang untereinander. Es ist also auf alle Fälle eine Sammlung einzelner Orakel. Trotzdem ist es wenigstens möglich, daß alles oder doch die Hauptmasse von einem Verfasser herrührt. Denn so wenig einheitlich das Ganze ist, so wenig sicher sind doch auch die Spuren verschiedener Hände, die man hat finden wollen. Für die wesentliche Zusammengehörigkeit des Ganzen spricht namentlich der Umstand, daß in allen drei Gruppen auf die Zeit des siebenten Ptolemäers hingewiesen wird (V. 191—193, 316—318, 608—610). Auch unter dieser Voraussetzung muß aber mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der Verfasser ältere heidnische Orakel seiner eigenen Arbeit einverleibt hat und daß andererseits spätere Hände den ursprünglichen Bestand durch größere oder kleinere Einschübe erweitert haben. Die etwa aufgenommenen heidnischen Orakel sind schwerlich so zahlreich und umfangreich, wie Geffcken und Bousset angenommen haben, denn in diesem Falle würde man doch deutlichere Spuren heidnischer Anschauungsweise erwarten. Auch das mythologische Stück im Anfang, welches in euhemeristischer Weise die heidnischen Götter zu unschuldigen menschlichen Königen der Urzeit macht, kann recht wohl von einem Juden geschrieben sein; ja es entspricht gerade diese Art der Vermengung griechischer und jüdischer Sage dem Charakter des hellenistischen Judentums. Zur Annahme christlicher Bestandteile liegt kein Grund vor, da in Vers 775 statt *υἱὸν θεοῖο* wahrscheinlich zu lesen ist *νηὸν θεοῖο* (s. oben Bd. II, S. 594). |

Für die Bestimmung der Abfassungszeit liegen folgende Anhaltspunkte vor. Der Verfasser kennt bereits das Buch Daniel (V. 388—400) und die Kriegszüge des Antiochus Epiphanes nach

157) Bleek spricht den ganzen Epilog dem Verfasser des übrigen ab. In bezug auf die erste Hälfte (809—818) liegt dafür kein stichhaltiger Grund vor. Eher kann man an der Zugehörigkeit der zweiten Hälfte (819—829) zum übrigen zweifeln. S. Hilgenfeld, Apokal. S. 78—80.

Ägypten (V. 611—615). Andererseits ist Rom noch Republik (V. 176: *πολύκρανος*). Den genauesten Anhaltspunkt bietet aber die dreimal wiederkehrende Versicherung, daß unter dem siebenten Könige Ägyptens aus hellenischem Geschlechte das Ende eintreten werde (V. 191—193, 316—318, 608—610). Der Verfasser schrieb also unter Ptolemäus VII. Physkon, der zuerst mit seinem Bruder Ptolemäus VI. Philometor gemeinsam regierte (170—164 vor Chr.), dann aus Ägypten verdrängt wurde, aber nach seines Bruders Tode wiederum, und zwar jetzt allein, zur Herrschaft in Ägypten gelangte (145—117 vor Chr.). Wenn Zündel meint, daß wegen der Bezeichnung des Königs als *βασιλεὺς νέος* (V. 608) nur an die Jahre 170—164 gedacht werden könne, da vom Jahre 145 an Ptolemäus Physkon keineswegs mehr als jung habe bezeichnet werden können, so ist zu erwiedern, daß *νέος* nicht nur „jung", sondern ebensogut auch „neu" heißt. Die eigentliche Herrschaft des Ptolemäus Physkon begann aber doch erst mit dem Jahre 145. Und daß der Verfasser eben diese Zeit der Alleinherrschaft meint, ist schon an und für sich wahrscheinlich; denn die gemeinsame Regierung der beiden Brüder würde er doch als das sechste Königtum bezeichnet haben. Bestätigt aber wird dies durch die Anspielungen auf die Zerstörung Karthagos und Korinths (V. 484 f. 487 f.)[158], welche beiden Städte bekanntlich im Jahre 146 vor Chr. zerstört wurden. In dieselbe Zeit führt auch der Abschnitt V. 388—400 nach der scharfsinnigen, freilich nicht ganz sicheren Deutung Hilgenfelds (Apokalyptik S. 69 f. Zeitschr. 1860, S. 314 ff. 1871, S. 35). Es wird hier zunächst auf Antiochus Epiphanes hingewiesen, und dann auch diesem der Untergang geweissagt. „Deren Geschlecht er selbst vernichten will, durch deren Geschlecht wird auch sein Geschlecht vernichtet werden. Eine einzige Wurzel hat er, die auch der Männermordende (Ares) von zehn Hörnern ausrotten wird. Einen anderen Sproß aber wird er daneben pflanzen. Er wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger. Und er selbst wird von den Söhnen ver|tilgt. Und dann wird ein nebengepflanztes Horn herrschen"[159]. Das Geschlecht, welches Antiochus Epiphanes ver-

---

158) Als solche darf man doch wohl die freilich dunkeln Worte der Sibylle ansehen. Die von Blaß aufgenommene Konjektur Meinekes: *Χαλκηδών* statt *Καρχηδών* ist nicht ausreichend motiviert.

159) V. 394—400: *Ὧν δή περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι,*
Ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολεῖται·
Ῥίζαν ἴαν γε διδοὺς, ἣν καὶ κόψει βροτολοιγὸς
Ἐκ δέκα δὴ κεράτων, παρὰ δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει.

nichten will, ist das seines Bruders Seleucus IV. Durch des letzteren Sohn Demetrius I. wird die einzige Wurzel, welche Antiochus Epiphanes hat, d. h. sein Sohn Antiochus V. Eupator, ermordet, oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, er wird aus zehn Hörnern, d. h. als der letzte von zehn Königen, ausgerottet. Der Sproß, welchen der Kriegsgott daneben pflanzt, ist Alexander Balas. Dieser wird ausrotten eines königlichen Geschlechtes kriegerischen Erzeuger, nämlich den Demetrius I. Er selbst aber wird von dessen Söhnen Demetrius II. und Antiochus VII. Sidetes vertilgt. Und dann wird herrschen der Emporkömmling Trypho (146—139 vor Chr.). Nach dieser Deutung Hilgenfelds würde unser Verfasser um 140 vor Chr. geschrieben haben[160]. Deutliche Spuren einer späteren Zeit finden sich kaum. Denn die Abendländer, welche nach V. 324, 328f. an der Zerstörung des Tempels sich beteiligen werden, sind nicht die Römer, sondern nach *Ezech.* 38, 5 die Libyer (so Lücke, Hilgenfeld). Nur etwa V. 464—470 scheint auf die spätere römische Zeit zu gehen und Einschiebsel zu sein (Hilgenfeld, Apokal. S. 72, ZS. 1871, S. 35 f.).

Das gewonnene Resultat wird auch durch die äußeren Zeugnisse bestätigt. Denn die Erzählung unserer Sibylle vom babylonischen Turmbau und von dem darauf folgenden Kampf der Kroniden und Titanen wird bereits von Alexander Polyhistor, also in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr., in seinen *Χαλδαϊκά* ausdrücklich unter dem Namen der Sibylle (*Σίβυλλα δέ φησιν* etc.) zitiert (nach der Mitteilung bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed.*

Κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητὴν,
Καὐτὸς ἀφ' υἱῶν, ὢν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης,
Φθεῖται· καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει.

Die Worte *ὢν ἐς ὁμόφρονα αἴσιον ἄρρης* sind sicher verderbt.

160) Bedenklich ist dabei nur zweierlei: 1) Das Subjekt von *κόψει* V. 398 scheint nicht *φυτὸν ἄλλο,* sondern der Kriegsgott zu sein, und *αὐτός* V. 399 wiederum nicht auf *φυτὸν ἄλλο,* sondern auf den *γενετήρ* zu gehen. Rzach liest nach der Parallele in Buch XI, 250: *κόψει πορφύρεος γενέτης γενετῆρα μαχητήν,* wodurch aber die Schwierigkeit nicht gehoben wird. 2) Alexander Balas wurde nicht von Demetrius II. und Antiochus VII., sondern von dem ersteren und dessen Schwiegervater Ptolemäus VI. Philometor gestürzt (I *Makk.* 11, 1—19. *Joseph. Antt.* XIII, 4, 5—8). — Eine andere Deutung hat Geffcken vorgeschlagen (Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina S. 9—11). Darnach würde sich das Stück auf die Kämpfe der letzten Seleuciden, von Antiochus VIII. und IX. bis Antiochus X. und XI. und Philippus (um 83 v. Chr.) beziehen. Sie beruht aber auf mehrfacher Textänderung und hat schon darum nicht den Vorzug vor der Hilgenfeldschen.

Spanh. p. 9)[161]. Auch unter den ältesten patristischen Zitaten finden sich namentlich solche aus dem dritten Buche[162].

2. Zu dem ursprünglichen Bestande unseres dritten Buches gehören auch die beiden umfangreichen Fragmente (zusammen 84 Verse), welche Theophilus *ad Autol.* II, 36 mitteilt. Einzelne Verse daraus werden auch von anderen Kirchenvätern zitiert[163]. In unseren Handschriften sind die Stücke infolge der Lücke zwischen Buch II und III (s. oben S. 569) verloren gegangen. In manchen Ausgaben sind sie an die Spitze der ganzen Sammlung gestellt, weil Theophilus sagt, daß die Verse im Anfang der Weissagung der Sibylle (*ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς*) stünden. Da aber unser jetziges erstes und zweites Buch sehr jung und ganz zufällig an den Anfang unserer jetzigen Sammlung gekommen sind, das dritte Buch aber sicher der älteste Bestandteil derselben ist, so ist von vornherein zu vermuten, daß jene Stücke den Eingang zu unserem dritten Buche gebildet haben. Diese Vermutung wird dadurch zur Gewißheit, daß Lactantius unter seinen zahlreichen Zitaten nur solche Stücke, welche sich in den Theophilusfragmenten, und solche, welche sich in unserem dritten Buche finden, als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet, ja beide deutlich als zu einem Buche gehörig zitiert[164].

---

161) Daß dem Alexander Polyhistor nicht eine babylonische, sondern wirklich unsere jüdische Sibylle vorgelegen hat, ist unten S. 584 f. nachgewiesen. Aus Alexander Polyhistor ist ohne Nennung von dessen Namen das Zitat bei Josephus entnommen (*Antt.* I, 4, 3 = *Eus. Pr. ev.* IX, 15 und *Onomast. ed. Klostermann* 1904, *p.* 40). S. Bleek I, 148—152. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 25 Anm. — Ebenfalls aus Alexander Polyhistor stammen die Angaben über den babylonischen Turmbau bei Abydenus (*Euseb. Chron.* I, 34 und *Praep. evang.* IX, 14. *Syncell.* I, 81 *sq. Cyrill. p.* 9).

162) *Athenagoras Suppl. c.* 30. *Theophilus ad Autol.* II, 31. *Tertullian. ad nationes* II, 12. *Clemens Alex. Protrept.* VI, 70. VII, 74. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16.

163) Gnostiker bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. *Clemens Alex. Protrept.* II, 27; *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108; *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115; *Strom.* III, 3, 14. *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 16. *Lactantius* I, 6, 15—16. 7, 13. 8, 3. II, 11, 18 (?). 12, 19. IV, 6, 5. *Id. de ira dei c.* 22, 7.

164) Vgl. Bleek I, 160—166. — Lactantius unterscheidet die verschiedenen Bücher als verschiedene Sibyllen. Wenn er nach Zitierung des einen Buches ein Zitat aus einem anderen Buche bringt, sagt er: *alia Sibylla dicit.* Unter den etwa 50 Zitaten, die er gibt, und die sich über Buch III bis VIII unserer Sammlung erstrecken, werden aber nur solche aus dem bei Theophilus erhaltenen Proömium und aus dem dritten Buche als Weissagungen der erythräischen Sibylle bezeichnet. Aus dem Proömium: *Lact.* I, 6, 13—16. 8, 3. II, 12, 19. IV, 6, 5. Aus dem dritten Buche: *Lact.* II, 16, 1 (= *Sib.*

— Den Inhalt dieser Verse kann man | als das eigentliche Programm aller jüdischen Sibyllistik bezeichnen: sie enthalten eine energische Hinweisung auf den allein wahren Gott und eine ebenso energische Polemik gegen den Götzendienst. Aus keinem Stücke ist die Tendenz der jüdischen Sibyllistik besser zu erkennen, als aus diesem Proömium[165]. |

3. Was wir in unsern Ausgaben am Anfang des dritten Buches lesen (nach der in den neueren Ausgaben üblichen Zählung als III, 1—92) gehört nach dem Zeugnisse der Handschriften zum zweiten Buche (s. oben S. 569). Es sind Fragmente aus letzterem, dessen Schluß in dem Archetypus unserer Handschriften ebenso defekt war wie der Anfang des dritten. Auch der Inhalt bestätigt, daß sie nicht zum dritten Buche gehören. Über ihre Entstehungsverhältnisse ist schwer zu urteilen. Es scheint, daß mindestens zwei nicht zusammenhängende Stücke (III, 1—62 und III, 63—92) zu unterscheiden sind. Vermutlich ist auch III, 1—45 und III, 46—62 zu trennen. III, 1—45 ist ganz allgemeinen Inhalts. In III, 46—62 heißt es, daß „wenn Rom auch über Ägypten herrschen wird, das große Reich des unsterblichen Königs bei den Menschen erscheinen wird; kommen wird ein heiliger König, welcher das Szepter über die ganze Erde innehaben wird auf ewige Zeiten. Dann wird unerbittlicher Zorn lateinischer Männer sein; drei werden Rom mit jämmerlichem Geschicke verderben“ (III, 46—52). Die meisten Kritiker seit Bleek haben

---

III, 228—229 *ed. Friedlieb*). IV, 6, 5 (= *Sib.* III, 774). IV, 15, 29 (= *Sib.* III, 814—817). VII, 19, 9 (= *Sib.* III, 618). VII, 20, 1—2 (= *Sib.* III, 741—742). VII, 24, 12 (= *Sib.* III, 787—793). Am instruktivsten ist jedoch die Stelle *Lact.* IV, 6, 5: *Sibylla Erythraea in carminis sui principio, quod a summo Deo exorsa est, filium Dei ducem et imperatorem omnium his versibus praedicat: παντοτρόφον κτίστην ὅστις γλυκὺ πνεῦμα ἅπασιν κάτθετο, χ' ἡγητῆρα θεὸν πάντων ἐποίησεν* (= *prooem. vers.* 5—6). *Et rursus in fine: ἄλλον ἔδωκε θεὸς πιστοῖς ἄνδρεσσι γεραίρειν* (= *Sib.* III, 774 *ed. Friedlieb*). *Et alia Sibylla praecipit hunc oportere cognosci: αὐτόν σου γίνωσκε θεόν, θεοῦ υἱὸν ἐόντα* (= *Sib.* VIII, 329). Hier wird also geradezu gesagt, daß das Proömium zu unserem dritten Buche gehört.

165) Eine Verkennung dieses Sachverhaltes ist es, wenn Geffcken (Komposition und Entstehungszeit S. 69—75) gerade dieses Stück für „unecht“ hält, d. h. für ein solches, das nie in einer Sibyllenhandschrift gestanden habe, sondern *ad hoc* fabriziert sei. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß das Stück, das wir in unseren jetzigen Ausgaben III, 1—45 lesen, das ursprüngliche Proömium zu Buch III sei (vgl. auch Geffcken S. 15f.). Aber dieses Stück gehört nach den Handschriften überhaupt nicht zu Buch III (s. oben S. 569), kommt also für unsere Frage gar nicht in Betracht. Auch die anderen Gründe Geffckens können den oben dargelegten Sachverhalt nicht entkräften.

dies dahin verstanden, daß der Verfasser für die Zeit des letzten Triumvirates (40—30 vor Chr.) die Ankunft des Messias erwartet (so auch ich selbst früher). Aber dann wäre es sehr auffallend, daß das Triumvirat erst nach dem Messias erwähnt wird. Vielleicht ist daher mit Bousset[166] anzunehmen, daß das Stück christlich ist und auf die Geburt Jesu Christi zur Zeit des Augustus geht. Wer die „drei" sind, bleibt dabei freilich rätselhaft. — Das folgende Stück (III, 63—92), ist wohl nicht, wie ich früher mit Bleek angenommen habe, mit dem vorhergehenden zu verbinden. Es beginnt damit, daß „von den Sebastenern her" (*ἐκ Σεβαστηνῶν*) Beliar kommen wird, der mit wunderbarer Macht die Natur in Aufruhr bringen, Tote erwecken und viele Zeichen tun wird. Auserwählte Hebräer und Gesetzlose, die noch nicht das Wort Gottes gehört haben, wird er betören. Aber Gott wird ihn und seine Anhänger durch Feuer vernichten. Dann wird ein Weib, eine Witwe die ganze Welt beherrschen. Gold, Silber, Erz und Eisen wird sie ins Meer versenken. Gott aber wird Erde, Meer und Himmel durch Feuer zerstören. — „Beliar" ist selbstverständlich der Antichrist. Da er „von Sebaste (Samaria) her" kommt, hat dem Verfasser vielleicht das Bild des Simon Magus vorgeschwebt[167]. Dann würde auch dieses Stück christlich sein. Das „Weib" auf Kleopatra zu deuten, liegt nur dann nahe, wenn man das Stück mit dem Vorhergehenden verbindet und in die Zeit des Triumvirates setzt. Aber auch Zenobia ist schwerlich gemeint (wie Bousset a. a. O. S. 275 vermutet). Vielmehr scheint auch das Weib eine mythologische Figur der Endzeit zu sein. Für christlichen Ursprung des Stückes spricht auch seine Zugehörigkeit zu Buch II, namentlich seine Verwandtschaft mit II, 167 ff. (vgl. Bousset a. a. O.). |

4. Hinsichtlich des vierten Buches[168] hat sich jetzt ein weitgehender Konsensus der Forscher herausgebildet. Die Mehrzahl der älteren Kritiker hat es für christlich gehalten. Aber fast alle Neueren: Friedlieb, Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr.

---

166) Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVIII, 273 (im Art. „Sibyllen").

167) So zuerst Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1896, 379 (in der Anzeige von Boussets Antichrist); ferner Preuschen, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. II, 1901, S. 174 ff. Geffcken S. 15. Schmiedel, *Encyclopaedia Biblica* IV, *col.* 4546 f. (im Art. „Simon Magus"). — Zur Auslegung des ganzen Stückes vgl. auch Geffcken in Henneckes Handbuch zu den neutestamentl. Apokryphen 1904, S. 342 f.

168) Vgl. hierüber auch die Inhaltsübersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 236—239, und die deutsche Übersetzung von Blaß in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 201—205.

1871, S. 44—50), Badt (1878), Bouché-Leclercq (1880), Zahn (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. 1886), Blaß, Geffcken, Bousset nehmen einen jüdischen Verfasser an und setzen seine Abfassung um 80 nach Chr.[169]. Diese Ansicht dürfte sich als die richtige bewähren. Spezifisch Christliches findet sich in dem Buche nirgends. Die Sibylle, die sich im Eingang als die Prophetin des wahren Gottes bezeichnet, verkündigt in dessen Auftrag den Städten, Ländern und Völkern Asiens und Europas mannigfaltiges Unheil durch Krieg und Erdbeben und andere Naturereignisse. Wenn sie nicht Buße tun, wird Gott die ganze Welt durch Feuer vernichten und wird dann die Menschen wieder auferwecken und Gericht halten und die Gottlosen in den Tartarus verstoßen, den Frommen aber neues Leben verleihen auf Erden. — In diesen Ausführungen erinnert nichts an den Gedankenkreis des Christentums, obwohl | doch die Erwähnung Christi in der Eschatologie bei einem christlichen Verfasser kaum zu vermeiden war. Man hat aber auch keinen Grund, den Verfasser für einen Essener zu halten (so Ewald, Hilgenfeld). Denn die Polemik gegen die Tieropfer V. 29 richtet sich nur gegen die heidnischen Opfer, und die Taufe, zu welcher V. 164 die Heiden aufgefordert werden, ist einfach die jüdische Proselytentaufe (vgl. oben S. 184). Wie bei Buch III so nehmen auch hier manche Kritiker, namentlich Geffcken an, daß in weitem Umfange heidnische Orakel vom Verfasser aufgenommen seien. Das dürfte aus denselben Gründen wie dort in solchem Maße nicht wahrscheinlich sein. Die Tatsache an sich, daß heidnische Orakel benützt sind, ist allerdings gerade hier zweifellos. Zwei Verse unseres Buches (97—98) werden schon von *Strabo* zweimal (*p.* 53 und 536) als Orakelspruch erwähnt. — Für die Bestimmung der Abfassungszeit ist entscheidend, daß die Zerstörung Jerusalems (Vers 115—127) und der Ausbruch des Vesuves vom J. 79 n. Chr. (Vers 130—136) vorausgesetzt werden[170].

169) Ebenso auch *Lightfoot* (*St. Paul's epistles to the Collossians and to Philemon* 2. *ed.* 1876, *p.* 96 *sq.*) und Freudenthal (Alex. Polyhistor S. 129, 195). Vgl. auch meine Anzeige der Schrift von Badt in der Theol. Litztg. 1878, 358. Für christlichen Ursprung entscheidet sich wieder Dechent, Zeitschr. für Kirchengesch. II, 491—496.

170) Über den Vesuvausbruch s. bes. Herrlich, Die antike Überlieferung über den Vesuvausbruch im Jahre 79 (Klio, Beiträge zur alten Geschichte herausg. von Lehmann und Kornemann IV, 1904, S. 209—226). Hauptquelle ist: *Plin. epist.* VI, 16 u. 20. Beginn des Ausbruchs: 24. Aug. Das Jahr steht fest durch *Dio Cass.* 66, 20 f. *Zonaras ed. Bonnens.* II, 496: *ἐν δὲ τῷ πρώτῳ τῆς ἡγεμονίας τοῦ Τίτου ἔτει. Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 158 f. (Abr. 2095). — Auch Plutarch weiß davon zu berichten, daß der Vesuvausbruch, wie viele

Auch glaubt der Verfasser mit vielen seiner Zeitgenossen an die Flucht Neros über den Euphrat und dessen bevorstehende Wiederkehr (117—124, 137—139). Hiernach wird das Orakel um 80 nach Chr. oder nicht viel später verfaßt sein, wohl eher in Kleinasien (so z. B Lightfoot und Badt) als in Palästina (so Freudenthal). — Die patristischen Zitate aus unserem Buche beginnen bereits mit Justin[171].

5. Sehr divergierend sind die Urteile der Kritiker über das fünfte Buch[172]. Bleek hat daraus folgende Stücke als jüdisch ausgeschieden: a) V, 260—285, 484—531, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. von einem alexandrinischen Juden geschrieben; b) V, 286—332, von einem Juden in Kleinasien, bald nach 20 nach Chr.; c) vielleicht auch V, 342—433 von einem jüdischen Verfasser gegen 70 nach Chr. Während Lücke sich ganz an Bleek anschließt (Gfrörer wenigstens teilweise), schreibt Friedlieb das ganze fünfte Buch einem Juden aus dem Anfang der Regierung Hadrians zu; ähnlich Badt einem Juden um 130 nach Chr. Ewald, Hilgenfeld (Zeitschr. 1871, S. 37—44), Hildebrandt und Geffcken (Göttinger Nachrichten 1899 S. 447—455, Komposition und Entstehungszeit S. 22 ff.) lassen wenigstens Buch V, 52—531 von einem Juden um 80 nach Chr. (Ewald) oder ein paar Jahre früher (Hilgenfeld, Hildebrandt) geschrieben sein. Zahn glaubt in dem Buch die Hände zweier jüdischer Verfasser unterscheiden zu können, von welchen der eine um 71 n. Chr., der andere um 120 n. Chr. geschrieben habe, während das Ganze von einem Christen um 150 redigiert sei. Auch Bousset unterscheidet in ähnlicher Weise zwei Schichten. Endlich Alexandre, Reuss und Dechent (Zeitschr. | f. KG. II, 497 ff.) schreiben das Buch einem judenchristlichen Verfasser zu. — Es scheint mir ein vergebliches Bemühen, die Herkunft und Abfassungszeit der in diesem Buche vereinigten Stücke im Detail feststellen zu wollen. Denn es liegt auf der Hand, daß uns hier nicht ein einheitliches Ganze,

---

ähnliche Unglücksfälle, von der Sibylle vorher verkündigt worden sei (*De sera numinis vindicta p.* 566 *E, De Pythiae oraculis p.* 398 *E*). Ein Zusammenhang zwischen diesen heidnischen Orakeln und unserer jüdischen Sibylle läßt sich aber nicht erweisen.

171) *Justin. Apol.* I, 20 (bezieht sich auf *Sib.* IV, 172—177). *Clemens Alex. Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. *Constit. apostol.* V, 7. *Pseudo-Justin. Cohort. c.* 16. *Lactant.* VII, 23, 4. *Id. de ira dei c.* 23 (drei Stellen).

172) Vgl. auch die Inhaltsübersicht von Gutschmid, Kleine Schriften IV, 239—246, und die deutsche Übersetzung von Blaß in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 205—217.

sondern ein loses Konglomerat verschiedenartiger Stücke vorliegt. Das meiste ist wohl jüdischen Ursprungs; denn die Abschnitte, in welchen jüdische Interessen und Anschauungen mehr oder weniger deutlich hervortreten, ziehen sich durch das ganze Buch hindurch (vgl. bes. V. 260—285, 328—332, 344—360, 397—413, 414—433). Sicher christlich ist dagegen die merkwürdige Stelle V. 256—259, in welcher „der vom Himmel kommende treffliche Mann, der seine Hände ausbreitet am fruchtbringenden Holze" (Jesus) identifiziert wird mit Josua (Jesus Sohn Naves)[173]. Es sind also jedenfalls jüdische und christliche Stücke in unserem Buche vereinigt. Die Subsumierung der disparaten Elemente unter den gemeinsamen Begriff des „judenchristlichen" ist hier wohl ebensowenig glücklich wie z. B. bei den Testamenten der zwölf Patriarchen. Ist aber einmal die Mischung jüdischer und christlicher Stücke in unserem Buche anerkannt, dann wird sich bei manchen nicht entscheiden lassen, ob sie dieser oder jener Seite angehören, da sie religiös indifferent sind. Nur so viel ist wohl sicher, daß das Jüdische überwiegt. — Bei dem angegebenen Charakter ist es auch nicht möglich, die Abfassungszeit für alles Einzelne zu bestimmen. In den jüdischen Stücken wird geklagt über die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem (V. 397—413). Die Hauptmasse dürfte also noch im ersten Jahrhundert n. Chr. geschrieben sein. Das chronologische Orakel im Anfang (V. 1—51) führt dagegen sicher bis in die Zeit Hadrians[174]. — Zitate finden sich zuerst bei Clemens Alexandrinus[175].

---

173) *Sib.* V, 256—259:

Εἷς δέ τις ἔσσεται αὖτις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνὴρ,
Οὗ [ὃς Geffck.] *παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλον πολύκαρπον*
Ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὃς ἠέλιόν ποτε στῆσεν,
Φωνήσας ῥήσει τε καλῇ καὶ χείλεσιν ἁγνοῖς.

Statt des überlieferten *στῆσεν* liest Geffcken *στήσει* und bezieht den Satz auf die Zeit der Wiederkunft Christi (vgl. Komposition und Entstehungszeit S. 29). In der Tat mutet uns die Identifizierung Jesu Christi mit Josua seltsam an; sie ist aber nach damaliger Exegese nicht unmöglich, und die Anspielung auf Josua scheint doch deutlich zu sein.

174) Die meisten Ausleger (auch ich selbst früher) haben in V. 492—511 eine Anspielung auf die Erbauung und Zerstörung des Onias-Tempels gesehen. Es scheint aber, wie Geffcken S. 26 wohl mit Recht bemerkt, hier lediglich ein Idealgemälde vorzuliegen: ein Tempel des höchsten Gottes, der von einstigen Serapispriestern erbaut und von den Äthiopen (nicht den Römern) wieder zerstört wird. — Für die Textkritik des Stückes ist von Wert ein kleines von Vitelli herausgegebenes Fragment aus dem vierten Jahrh. (unsere Handschriften sind aus dem 15. Jahrh.!). S. *Atene e Roma Nr.* 71/72, 1904, *col.* 354—356. Das kleine Pergamentblatt enthält *Orac. Sib.* V, 498—505

6. Von den übrigen Büchern werden Buch VI, VII und VIII allgemein und mit Recht für christlich gehalten[176]. Streitig ist | dagegen noch der Ursprung von Buch I—II und XI—XIV. In Buch I—II hat Dechent versucht, jüdische Stücke von größerem Umfange nachzuweisen, die von einem Christen ergänzt seien. Ähnlich urteilen Geffcken und Bousset. Die von Dechent ausgeschiedenen Stücke können in der Tat jüdisch sein; sie können aber ebensogut christlich sein; und die gänzlich mangelnde Bezeugung derselben bei den Kirchenvätern der drei ersten Jahrhunderte spricht eher für späten und darum christlichen Ursprung[177]. — Die Bücher XI—XIV unterscheiden sich dadurch von den übrigen, daß sie nicht religiösen, sondern politischen Inhalts sind. Buch XI bringt historische Reminiszenzen in bunter Reihe, namentlich aus der Geschichte Ägyptens bis zur Zeit der Kleopatra. Es kann ebensogut jüdisch wie christlich sein. Die einen sind für diese, die anderen für jene Annahme (für jüdisch: Lücke, Friedlieb, Dechent, Bousset; für christlich z. B. Lücke in einem späteren Abschnitt seines Werkes, Einl. in die Offenb. des Joh. S. 269 ff. Bleek, Theol. Stud. und Krit. 1854, S. 976). Buch XII geht bis in die Zeit des Alexander Severus[178],

---

u. 517—523, beides fragmentarisch. Da Vitellis Publikation nicht leicht zugänglich ist, setze ich das auf den Tempelbau bezügliche Stück hierher:

498 *αυτον τον γ[*
τον πρυτανιν παντων τ[
ψυχοτροφον στεροπηα θν[
501 *και τοτ εν Αιγυπτω ναος μεγ[*
502 *κεισε δε τας θυσιας οισει λαος μ[*
502a *εισσοποσην γενεην τεμενει[*
503 *τοσσας ανθρωποις δωσει γενε[ας*
αλλ οταν εκπρολιποντες αναι[
Αιθιοπες μεινωσιν εφ Αιγυπ[

175) *Clem. Al. Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99.

176) Das achte Buch enthält (VIII, 217—250) das berühmte Akrostichon auf *Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός*, welches auch in Konstantins *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18 mitgeteilt wird.

177) Die älteste Bezeugung, welche Dechent (Dissert. S. 37 f.) nachweisen kann, findet sich in Konstantins *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18: *ἡ τοίνυν Ἐρυθραία Σίβυλλα φάσκουσα ἑαυτὴν ἕκτῃ γενεᾷ, μετὰ τὸν κατακλυσμὸν, γενέσθαι.* Vgl. *Sib.* I, 283 ff. — Über die Echtheit, resp. Entstehungszeit von Konstantins *Oratio ad sanct. coet.* s. bes. Pfättisch, Die Rede Konstantins des Gr. an die Versammlung der Heiligen, 1908, und dazu die Anz. von Krüger, Theol. Litztg. 1909, Nr. 2.

178) S. über Buch XII bes. Geffcken, Römische Kaiser im Volksmunde (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. 1901, S. 183—195). Ders., Komposition und Entstehungszeit S. 56—58. Bousset in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVIII, 278.

Buch XIII behandelt nur einen kurzen Zeitraum, etwa die Jahre 241—265 n. Chr. (Geffcken). Geffcken und Bousset halten jenes für jüdisch, dieses für christlich. Buch XIV ist ziemlich wertlos. Der Verfasser „kennt nichts als Namen der Völker, Länder und Städte, und wirft diese beliebig durcheinander" (Geffcken). Ein näheres Eingehen auf diese späten Nachtriebe der Sibyllistik gehört nicht mehr zu unserer Aufgabe.

Der älteste Autor, der ein jüdisch-sibyllinisches Buch zitiert (und zwar die Geschichte vom babylonischen Turmbau *Sib.* III, 97ff.), ist Alexander Polyhistor um 80—40 vor Chr. S. die Stelle aus seinen *Χαλδαϊκά* bei *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 23 = *Syncell. ed. Dindorf* I, 81 = *Cyrill. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 9. — Das beinahe gleichlautende Zitat bei Josephus *Antt.* I, 4, 3 (= *Euseb. Praep. evang.* IX, 15 und *Onomast. ed. Klostermann p.* 40) ist aus Alexander Polyhistor ohne Nennung von dessen Namen abgeschrieben. Vgl. oben S. 577. — Die schon von Gruppe (Die griechischen Culte und Mythen Bd. I, 1887, S. 677—683) aufgestellte Meinung, daß Alexander dieses Zitat nicht aus unserer jüdischen Sibylle, sondern aus einer babylonisch-griechischen Sibyllendichtung geschöpft habe, ist neuerdings von Geffcken (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Cl. 1900, S. 88—102) und Bousset (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. III, 1902, S. 26—29) aufgenommen und weiter ausgeführt worden. Sie erweist sich bei näherer Prüfung nicht als haltbar. Denn: 1) von einer babylonischen Turmbaulegende ist sonst nichts bekannt (Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients 1904, S. 178), jedenfalls hat bei Berosus keine solche gestanden, da Alexander Polyhistor in den umfangreichen Stücken, in welchen er den Berosus reproduziert (mitgeteilt von *Euseb. Chron. ed. Schoene* I, 7ff.), keine Turmbaulegende aus ihm zu geben vermag, vielmehr in den Bericht des Berosus die Turmbaulegende lediglich nach der Sibylle einschaltet (der Versuch Boussets, dieses Sibyllenzitat schon dem Berosus zu vindizieren, scheitert an dem vorliegenden Tatbestand). Auch Abydenus ist kein selbständiger Zeuge für eine babylonische Turmbaugeschichte, da er, wie sonst, so auch an der betreffenden Stelle (*Euseb. Chron. ed. Schoene* I, *col.* 33—34 = *Euseb. Praep. evang.* IX, 14, 2) nach fast allgemeiner und gewiß richtiger Ansicht lediglich aus Alexander Polyhistor schöpft. 2) Alexander Polyhistor gibt in seinem Sibyllenzitat alle charakteristischen Züge von *Orac. Sibyll.* III, 97ff. wieder (*Euseb.* *δμοφώνων ὄντων . . . ὅπως εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβῶσι* . . . Einreißen des Turmes durch Winde [dies ist jüdische Tradition, s. Buch der Jubiläen 10, 26] . . Benennung der Stadt Babylon). Entscheidend für die Abhängigkeit des Alex. Polyh. von unserer jüdischen Sibylle ist aber namentlich, daß bei beiden (Alex. Polyh. bei Eusebius nach dem Armenischen) auf die Geschichte vom Turmbau die Geschichte des Kampfes der Titanen und Kroniden folgt. Geffcken und Bousset sind daher genötigt, auch diesen Zusammenhang der chaldäischen Sibylle zu vindizieren. Dadurch wird die eine Sibylle zur reinen Doppelgängerin der anderen, und man muß annehmen, daß der jüdische Sibyllist die ältere heidnische Vorlage abgeschrieben hat, das heißt aber, daß der jüdische Autor die ihm aus Bibel und jüdischer Tradition wohlbekannte Turmbaugeschichte nach einer heidnischen Vorlage reproduziert hat. 3) Der einzige schwache Faden, an welchem die genannte Hypothese hängt, ist der, daß es in Alexander Poly-

histors Zitat (nach dem hier wahrscheinlich besseren Text des Josephus, der durch Abydenus bestätigt wird) heißt, die Götter hätten die Winde geschickt (*οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον*). Das weise auf eine heidnische Quelle. Dieses Argument übersieht aber, daß Alexander Polyhistor nur in freier Weise den Inhalt der Sibyllenweissagung reproduziert. Wie er aus dem unsterblichen Gott der Sibylle die Götter gemacht hat, so macht umgekehrt Eusebius, indem er den Text des Alexander wiedergibt, aus den Göttern wieder den einen Gott (denn daß Eusebius *τοῦ θεοῦ . . . ἐμφυσήσαντος* geschrieben hat, beweist die Übereinstimmung der Überlieferung bei Syncellus und dem Armenier; es ist nicht berechtigt, daß Schöne *τοὺς θεούς* als Text des Eusebius gibt). Wenn Eusebius, der den Wortlaut des Alexander wiedergeben will, sich eine solche Freiheit erlaubt, so ist das analoge Verfahren bei Alexander Polyhistor, der nur den Inhalt reproduzieren will, um so weniger auffallend. — Dieselbe Auffassung wie hier (daß dem Alexander Polyhistor kein heidnisches, sondern nur unser jüdisches Sibyllengedicht vorgelegen hat) ist auch vertreten von Mras, „Babylonische" und „erythräische" Sibylle (Wiener Studien 29, 1907, S. 25—49), dessen Arbeit erst erschien, als obiges schon niedergeschrieben war. Leider hat er seine Ausführungen durch die unglückliche Hypothese geschädigt, daß *ἐξ Ἐρυθρῆς Sib.* III, 814 nicht heiße „aus Erythrä", sondern „vom rothen Meere her".

Die Frage, ob Vergil in seiner vierten Ekloge durch die jüdische Sibylle beeinflußt sei, ist wenigstens der Erwägung wert. Das Gedicht ist | (nach Vers 11—12) unter dem Konsulat des C. Asinius Pollio, also im J. 40 vor Chr. geschrieben, augenscheinlich nachdem eben der Friede zu Brundisium zwischen Antonius und Octavianus geschlossen worden war. Der Dichter sieht darin nach den Wirren der Bürgerkriege den Anbruch einer Friedensära, ja des goldenen Zeitalters. „Schon ist das letzte Zeitalter des kumäischen Liedes gekommen" (v. 4: *ultima Cumaei venit jam carminis aetas*). „Sei nur du, keusche Lucina, hold dem Knaben, wenn er geboren wird (= verleihe ihm eine glückliche Geburt), unter dem zuerst das eiserne Zeitalter aufhört und auf der ganzen Welt das goldene anbricht" (v. 8—10: *tu modo nascenti puero, quo ferrea primum* ‖ *desinet ac toto surget gens aurea mundo,* ‖ *casta fave Lucina*). „Noch unter deinem Konsulat, o Pollio, wird dieser Glanz der Zeit beginnen" (v. 11—12). „Unter deiner Führung werden die etwa noch vorhandenen Spuren unseres Frevels schwinden" (v. 13—14). „Jener aber (also der Knabe, der bald geboren wird) wird ein Leben der Götter empfangen" (v. 15: *ille deum vitam accipiet*) „und wird den besänftigten Erdkreis mit väterlichen Tugenden regieren" (v. 17). Hierauf folgt nun die Schilderung des goldenen Zeitalters, in welchem namentlich auch die Natur auf wunderbare Weise ihre Gaben spendet. Die christliche Theologie hat seit alter Zeit den „Knaben" auf Christus gedeutet und darum den Vergil als Theologen hochgeschätzt (*Euseb. Vit. Const.* V, 19. Dazu Pfättisch, Die Rede Konstantins d. Gr. usw. 1908. *Lactant. Inst. div.* VII, 24. *Augustin. Civ. Dei* X, 27; überhaupt: Piper, Evangelisches Jahrbuch für 1862, S. 56—80, Creizenach, Die Aeneis, die vierte Ecloge und die Pharsalia im Mittelalter, Frankfurt a. M. 1864, Progr.). In Wahrheit ist der Knabe wahrscheinlich ein Kind des Pollio, dessen Geburt eben erwartet wurde. Ihm verheißt der Dichter den Genuß jener seligen Zeit, zu deren voller Verwirklichung der Vater noch mitzuwirken hat. Ja Vergil geht in der Huldigung für seinen Gönner so weit, daß er dem Sohne eine leitende Stellung im neuen Zeitalter anweist. Mit dieser zeitgeschichtlichen Deutung

ist aber die Frage nicht erledigt, ob Vergils Schilderung des goldenen Zeitalters ausschließlich auf heidnischen Quellen ruht. Er selbst sagt, daß dieses Zeitalter von einem sibyllischen Liede (denn ein solches ist ohne Zweifel das *Cumaeum carmen*) verheißen sei. Es liegt also nahe, an die jüdische Sibylle zu denken. Andererseits ist anzuerkennen, daß Vergils Schilderung aus heidnischen Prämissen sich erklären läßt und daß man bei Abhängigkeit von der jüdischen Sibylle stärkere Anklänge an *Sib.* III, 787—794 (= *Jesaja* 11) erwarten würde. Von Wichtigkeit ist namentlich, daß dem zu erwartenden Kinde nicht die Herbeiführung des goldenen Zeitalters, sondern nur eine leitende Stellung in demselben zugeschrieben wird. Gegen die Abhängigkeit von der jüdischen Sibylle s. z. B. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen Bd. I, 1887, S. 687 ff. Sudhaus, Jahrhundertfeier in Rom und messianische Weissagungen (Rhein. Museum N. F. Bd. 56, 1901, S. 37—54). Für dieselbe: Ewald, Nachrichten von der Göttinger Ges. der Wissensch. 1858, S. 172 ff. *A. Sabatier, Note sur un vers de Virgile (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses vol.* VII, 1896, *p.* 139—168). Marx, Virgils vierte Ekloge (Neue Jahrbb. für das klass. Altertum I, 1898, S. 105—128). Kampers, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 1908, S. 251 ff. *Mayor, Expositor* 1907, *April*, abgedr. in: *Virgil's Messianic Eclogue, three studies by Mayor, Fowler, Conway* 1907. *Ramsay, Expositor* 1907, *June, Aug.* (Mayor und Ramsay betrachten Jesaja als die Quelle Virgils). Die gewöhnliche, z. B. auch noch von Sudhaus vertretene zeitgeschichtliche Deutung des *puer* auf ein Kind des Pollio, dessen Geburt bevorstand, stützt sich auf Angaben dieses Sohnes selbst, des Asinius Gallus (*Servii in Virgilii carmina commentarii rec. Thilo et Hagen* III, 1, 1887, *p.* 46, zu *eclog.* IV, 11: *Asconius Pedianus a Gallo audisse se refert, hanc eclogam in honorem eius factam*). Andere denken an ein Kind des Octavianus und der Scribonia, dessen Geburt damals erwartet wurde, so z. B. *Fowler, Harvard Studies in classical philology* XIV, 1903, abgedr. in dem oben genannten Sammelwerke. Abgelehnt wird die zeitgeschichtliche Deutung überhaupt von Crusius (Rhein. Museum N. F. Bd. 51, 1896, S. 551—559), der an einen von der heidnischen Sibylle verheißenen „unbekannten Liebling des Schicksals" denkt. Sowohl jüdische als orphische Einflüsse nimmt an: *Reinach, L'orphisme dans la IVe églogue de Virgile (Revue de l'histoire des religions t.* 42, 1900, *p.* 365—383, abgedr. in: *Cultes, mythes et religions t.* II, 1906, *p.* 66—84). — Der altkirchlichen Auffassung kommt nahe: Freymüller, Die messianische Weissagung in Virgils *Ecloga* IV, Progr. des Gymn. zu Metten 1852. — Sonstige Literatur zur 4. Ekloge s. bei Teuffel, Gesch. der röm. Lit. § 226. |

Über den Gebrauch der Sibyllinen bei den Kirchenvätern s. *Vervorst, De carminibus Sibyllinis apud sanctos Patres disceptatio, Paris* 1844. *Besançon, De l'emploi que les Pères de l'église ont fait des oracles sibyllins, Montauban* 1851. Alexandres erste Ausgabe Bd. II (1856) S. 254—311[179].

---

179) Zur Ergänzung des von Alexandre gesammelten Materiales vgl. noch: Vetter, Das Sibyllenzitat bei Moses von Choren (Theol. Quartalschr. 1892, S. 465—474). — Gennadius Scholarius in: *Anecdota graeca theologica ed. Alb. Jahn* 1893 *p.* 34 *sq.* (Gennadius bedauert, daß er bei der Eroberung Konstantinopels durch die Türken im J. 1453 verloren habe *τὰς τῶν σιβυλλῶν καὶ τῶν ἐν δελφοῖς καὶ δάφνῃ μαντείων προαγορεύσεις περὶ χριστοῦ . . . . ἐν ἑνὶ βιβλίῳ συντεθειμένας, παλαιοτάτων ἐκγραφείσας βιβλίων*). — Das von Gen-

Eine Zusammenstellung der ältesten Zitate auch in Harnacks *Patres apostol.*, Anm. zu *Hermas Vis.* II, 4. Eine gründliche Behandlung der zahlreichen Zitate bei Lactantius gibt: *Struve*, *Fragmenta librorum Sibyllinorum quae apud Lactantium reperiuntur*, *Regiom.* 1817. Eine handschriftliche Zusammenstellung der Lactantius-Zitate durch den Schotten Sedulius (*saec.* IX) ist abgedruckt in Montfaucons *Palaeogr. gr. lib.* III *cap.* 7 *p.* 243—247, und hiernach in Gallandis *Biblioth. patr.* I, 400—406, vgl. dessen *proleg. p.* LXXXI.

Ob *Clemens Romanus* die Sibyllinen zitiert hat, ist zweifelhaft. In den pseudo-justinschen *Quaestt. et responss. ad orthodoxos, quaest.* 74 (*Corp. apolog. ed. Otto, ed.* 3 *vol.* V *p.* 108) heißt es nämlich: *εἰ τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ τοῦ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ.* Da in dem erhaltenen Text der Clemensbriefe die Sibylle nicht erwähnt wird, so ist wahrscheinlich das *καθώς* dem *καθά* parallel zu nehmen, so daß die Worte *ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης* nicht Worte des Clemens, sondern des Pseudo-Justin sind. Vgl. Harnacks zweite Ausg. der Clemensbriefe *proleg. p.* XL; *Lightfoot*, *The apostolic Fathers Part* I: *S. Clement of Rome vol.* 1, 1890, *p.* 178—180 (vermutet, daß vor *καθώς* ein *καὶ* ausgefallen sei); anders Otto in seiner Anm. zu der Stelle. — *Hermas Vis.* II, 4 erwähnt nur die Sibylle, nicht die sibyllinischen Bücher. — Zitate aus letzteren geben dagegen: das *Apocryphum Pauli* bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43 (über die von Clemens hier zitierte Schrift s. unten die Bemerkungen bei Hystaspes). — Gnostiker bei *Hippolyt. Philosophum.* V, 16. — *Justin. apol.* I, 20. — *Athenagoras Suppl. c.* 30. — *Theophilus ad Autol.* II, 3. 31. 36. — *Tertullian. ad nationes* II, 12. — *Pseudo-Melito apol. c.* 4 (bei *Otto*, *Corp. apolog. t.* IX, *p.* 425, 463 *sq.*). — *Pseudo-Justin. Cohortat. ad Graec. c.* 16; 37—38. — *Const. apost.* V, 7. — *Constantini oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18—19; zitiert u. a. das Akrostichon auf Jesus Christus, *Sib.* VIII, 217—250 (über die Echtheit von Konstantins *Oratio ad sanct. coet.* s. bes. die oben Anm. 177 genannte Schrift von Pfättisch 1908, und dazu Krüger, Theol. Litztg. 1909, Nr. 2). — Am häufigsten sind die Zitate bei Clemens Alex. und Lactantius.

Clemens Alexandrinus zitiert: 1) Das *prooemium: Protrept.* II, 27. *Protr.* VI, 71 = *Strom.* V, 14, 108. *Protr.* VIII, 77 = *Strom.* V, 14, 115. | *Strom.* III, 3, 14. — 2) Das dritte Buch: *Protr.* VI, 70. VII, 74. — 3) Das vierte Buch: *Protrept.* IV, 50 u. 62. *Paedag.* II, 10, 99. III, 3, 15. — 4) Das fünfte Buch: *Protrept.* IV, 50. *Paedag.* II, 10, 99. — Vgl. auch *Strom.* I, 21, 108. 132. — Man sieht aus dieser Statistik, daß dem Clemens eben die drei Bücher, und nur sie, bekannt waren, die wir aus inneren Gründen (wenigstens der Hauptmasse nach) für jüdisch halten. Auch die übrigen patristischen Zitate bis Clemens beziehen sich nur auf diese Bücher. Sie bildeten also offenbar das älteste jüdische Corpus sibyllinischer Orakel.

Lactantius zitiert etwa 50 Stellen aus unseren Sibyllinen; am häufigsten

---

nadius schmerzlich vermißte Büchlein wird von ähnlicher Art gewesen sein, wie der von Buresch herausgegebene *Theosophus*, 5. Jahrh. n. Chr., s. oben S. 567 f.

B. VIII, demnächst B. III, nur zuweilen B. IV, V, VI u. VII; die übrigen gar nicht. S. das Material bei Struve und Alexandre. Es scheint also, daß er Buch III bis VIII unseres jetzigen Corpus gekannt hat. Er muß jedoch auch einiges gehabt haben, was in unseren Handschriften fehlt; denn abgesehen von den Stellen aus dem *prooemium*, das uns ja auch nur durch Theophilus bekannt ist, finden sich auch sonst einige Zitate bei Lactantius, die in unseren Texten nicht nachweisbar sind, *Lact.* VII, 19, 2. VII, 24, 2. Auch die von *Lact.* II, 11, 18 zitierten, höchst wahrscheinlich zum Proömium gehörenden Verse sind bei Theophilus nicht erhalten. — Im allgemeinen äußert sich Lactantius über die ihm bekannten Bücher folgendermaßen, *Inst.* I, 6, 13 *ed. Brandt* (nach Aufzählung der zehn Sibyllen): *Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur praeterquam Cymaeae, cujus libri a Romanis occultantur nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspici fas habent. Et sunt singularum singuli libri, quos quia Sibyllae nomine inscribuntur, unius esse credunt; suntque confusi, nec discerni ac suum cuique adsignari potest, nisi Erythraeae, quae et nomen suum verum carmini inseruit, et Erythraeam se nominatuiri praelocuta est, cum esset orta Babylone.*

Das Ansehen der Sibyllinen bei den Christen bezeugt auch Celsus (*Orig. c. Cels.* V, 61. VII, 53. 56). Wie aber schon Celsus die Christen beschuldigt, die Orakel gefälscht zu haben, so sind diese Anklagen auch später nicht verstummt. Vgl. darüber die Andeutungen in Konstantins *Oratio ad sanct. coet.* (= *Euseb. Vita Const.* V) *c.* 19, 1. *Lactant. Inst.* IV, 15, 26. *Augustin. de civ. dei* XVIII, 46.

Über die sibyllinischen Weissagungen im Mittelalter s. Alexandres erste Ausg. II, 287—311. — Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum in der christlichen Zeit (Raumers Histor. Taschenbuch 1871, S. 257—370) [Über mittelalterliche Propheten überhaupt]. — Lücken, Die sibyllinischen Weissagungen, ihr Ursprung und ihr Zusammenhang mit den afterprophetischen Darstellungen christlicher Zeit (Katholische Studien, V. Heft), Würzb. 1875. — Vogt, Ueber Sibyllenweissagung (Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur, herausg. von Paul und Braune, Bd. IV, 1877, S. 48—100). — Bang, Voluspá und die sibyllinischen Orakel. Aus dem Dän. übersetzt. Wien 1880. (Gegen Bang: Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde 5. Bd. 1. Abth. 1883, S. 3—38). — Bousset, Der Antichrist 1895, S. 27 ff. — Kampers, Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter, 1895, Exkurs S. 197—235: Die tiburtinische Sibylle des Mittelalters. — Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle, 1898. — Krauß, Zur Erklärung der tiburtinischen Sibylle (Byzantin. Zeitschr. X, 1901, S. 200—203). — *Basset*, *Les apocryphes éthiopiens.* X: *La sagesse de Sibylle*, *Paris* 1900. — Schleifer, Die Erzählung der Sibylle, nach den karschun., arab. und aethiop. Handschriften veröffentlicht (Denkschriften der Wiener Akad. phil.-hist. Kl. Bd. 53) 1908. — Kampers, Die Sibylla von Tibur und Vergil (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXIX, 1908, S. 1—29, 241—263).

Über die Darstellungen der Sibyllen in der christlichen Kunst (namentlich des späteren Mittelalters) s. Piper, Mythologie der christlichen Kunst I, 1, 1847, S. 472—507. — *Crosnier*, *Iconographie chrétienne*, *Paris* 1848, *p.* 194—213. — *Barbier de Montault*, *Iconographie des Sibylles* (*Revue de l'Art chrétien* XIII, 1869, *p.* 244—257, 321—356, 465—507, 575—582, XIV, 1870, *p.* 290—317, 326—341, 385—406). — *Oracula Sibyllina* (Weissagungen der

zwölf Sibyllen). Nach dem einzigen in der Stiftsbibliothek von St. Gallen aufbewahrten Exemplare herausg. von Heitz. Mit einer Einleitung von Schreiber. 24 Tafeln, Straßburg 1903 [Holzschnitte aus dem Ende des 15. Jahrh., 1468—1470].

Über die Handschriften s. *Friedlieb*, *De codicibus Sibyllinorum manuscriptis in usum criticum nondum adhibitis commentatio*, *Vratislav.* 1847. — Friedliebs Ausgabe Einl. S. LXXIIff. und Anhang S. IX—XII. — Alexandres erste Ausg. Bd. I S. XLIIIff.; dessen zweite Ausg. S. XXXVIII—XLII. — *Volkmann*, *Lectiones Sibyllinae*, *Pyritz* 1861. — Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 452f. — Rzachs Ausgabe S. III—XVI. — Geffckens Ausgabe S. XXI—LIII. — Papageorgiu, Handschriftliches zu den *Oracula Sibyllina* (Byzantinische Zeitschr. XIII, 1904, S. 51—52) [sollte heißen: zu dem Akrostichon, *Constantini oratio ad sanct. coet.* (*Euseb. Vita Const.* V) *c.* 18 = *Sib.* VIII, 217—250]. — *Vitelli*, *Frammenti degli Oracula Sibyllina* (*Atene e Roma Nr.* 71/72, 1904, *col.* 354—356) [Pergament-Bruchstück aus dem 4. Jahrh. n. Chr. mit dem Text von Buch V, 498—505 und 517—523]. |

Über die Ausgaben s. *Gallandi*, *Biblioth. patr.* I *p.* LXXXI. *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* I, 257—261. Bleek I, 123f. Alexandres erste Ausgabe Bd. I S. XXX—XLIII. Geffckens Ausgabe S. X—XVIII. — Die erste Ausgabe, besorgt von Xystus Betulejus nach einer Augsburger, jetzt Münchener Handschrift, erschien bei Oporinus in Basel 1545. — Einen mit Hilfe des *cod. Vindob.* verbesserten Text samt einer (zuerst 1546 separat erschienenen) lateinischen Übersetzung gab Seb. Castalio Basel 1555. — Am geschätztesten ist unter den älteren Ausgaben die von Opsopöus, Paris 1599 (wiederholt 1607; die Notiz der Bibliographen über eine angebliche Ausg. von 1589 beruht auf einem Irrtum). — Geringeres Ansehen genießt die Ausgabe von Galläus, Amsterdam 1689. — Außerdem erschienen die Sibyllinen auch in verschiedenen Sammelwerken, z. B. in Gallandis *Bibliotheca veterum patrum t.* I (*Venetiis* 1788) *p.* 333—410, vgl. *proleg. p.* LXXVI—LXXXII. — Alle diese Ausgaben enthalten nur die ersten acht Bücher. Das 14. Buch wurde zuerst nach einer Mailänder Handschrift herausgegeben von Angelo Mai (*Sibyllae liber* XIV *editore et interprete Angelo Maio*, *Mediolan.* 1817); später Buch XI bis XIV nach zwei vatikanischen Handschriften von demselben (*Scriptorum veterum nova collectio ed. ab Angelo Maio*, *t.* III, 3, 1828, *p.* 202—215). — Vereinigt ist alles bisher Bekannte in folgenden neueren Ausgaben: 1) Alexandre (*Oracula Sibyllina, curante C. Alexandre*, 2 Bde. *Paris* 1841—1856. *Editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque locis retractata, Paris* 1869 [in dieser zweiten Ausgabe fehlen die Exkurse der ersten Ausgabe, welche das gesamte Material zur Geschichte der Sibyllistik in einer sonst nirgends erreichten Vollständigkeit darbieten]). — 2) Friedlieb (Die sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt, nach neuer Handschriften-Vergleichung, mit kritischem Commentare und metrischer deutscher Übersetzung, Leipzig 1852). — 3) Rzach (*Oracula Sibyllina recensuit*, Wien 1891; Rzach hat durch Vergleichung der Handschriften sich ein großes Verdienst erworben, macht aber einen viel zu starken Gebrauch von der Konjektur). — 4) Geffcken (Die *Oracula Sibyllina*, bearbeitet im Auftrage der Kirchenväter-Commission der preuß. Akad. der Wissensch. 1902; jetzt zweifellos die beste Ausgabe, wertvoll auch durch die reichen Nachweise sachlicher Parallelen).

Den älteren Ausgaben ist eine lateinische Übersetzung beigegeben, derjenigen von Friedlieb eine deutsche. — Eine französische Übersetzung von Buch I—III gibt *Bouché-Leclercq* (*Revue de l'histoire des religions t.* VII, 1883, *p.* 236—248, *t.* VIII, 1883, *p.* 619—634, *t.* IX, 1884, *p.* 220—233; die beabsichtigte Fortsetzung ist nicht erschienen). — Eine deutsche Übersetzung von Buch III, IV und V gibt Blaß in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 177—217. Eine deutsche Übersetzung von Buch VI, VII, VIII und Stücke von I—II: Geffcken in Henneckes Neutestamentl. Apokryphen 1904, S. 318—345; dazu die Erläuterungen von Geffcken in: Henneckes Handbuch zu den neutest. Apokryphen 1904, S. 339—350.

Beiträge zur Textkritik und Metrik: *Volkmann, De oraculis Sibyllinis dissertatio, supplementum editionis a Friedliebio exhibitae, Lips.* 1853. Ders., *Specimen novae Sibyllinorum editionis, Lips.* 1854 (enth. das erste Buch). Ders., Besprechung von Alexandres Ausgabe im „Philologus" Bd. XV, 1860, S. 317 ff. Ders., *Lectiones Sibyllinae, Pyritz* 1861. — X., Zur Textkritik der sibyllin. Bücher (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861, S. 437—439). — Meineke, Zu den sibyllinischen Büchern (Philologus Bd. XXVIII, 1869, S. 577—598). — Ludwich, Zu den sibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. 1878, S. 240—245). — Nauck, Kritische Bemerkungen (*Mélanges gréco-romains tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* Bd. II, 1859—1866, S. 484 f. III, 1869—1874, S. 278—282. IV, 1875—1880, S. 155—157, 630—642). — Rzach, Zur Kritik der Sibyllinischen Weissagungen (Wiener Studien Bd. IV, 1882, S. 121—129). — Mendelssohn, Zu den *oracula Sibyllina* (Philologus 49, 1890, S. 240—270). — Rzach, Kritische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln (Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe Bd. 38, 1890. 134 S. 4°). — Rzach, Sibyllinische Analecta (Wiener Studien XII, 1890, S. 190—205). — *van Herwerden, Ad oracula Sibyllina* (*Mnemosyne* XIX, 1891, *p.* 346—372). — Buresch, Die pseudo-sibyllinischen Orakel und ihre letzte Bearbeitung (Jahrbb. für class. Philol. 1891, S. 529—555). — Buresch, Kritischer Brief über die falschen Sibyllinen (Philologus 51, 1892, S. 84—112, 422—464). — Buresch, Zu den pseudosibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 273—308). — Buresch, Pseudosibyllinisches (Rhein. Museum 47, 1892, S. 329—358). — Ludwich, Rec. von Rzachs Ausg. in: Berliner philol. Wochenschr. 1892, *col.* 166—172, 200—204. — Rzach, Metrische Studien zu den Sibyllinischen Orakeln (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Classe Bd. 126, 1892, Nr. IX. 80 S.). — Rzach, Die pseudosibyllinischen Orakel und ihre neueste Beurteilung (Jahrbb. für class. Philol. 1892, S. 433—464). — Rzach, Zur Verstechnik der Sibyllisten (Wiener Studien XIV, 1892, S. 18—34). — Wirth, Das vierzehnte Buch der Sibyllinen (Wiener Studien XIV, 1892, S. 35—50). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Wiener Studien XIV, 1892, S. 145—146). — Rzach, Zur Metrik der Oracula Sibyllina (Wiener Studien XV, 1893, S. 77—115). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Philologus 52, 1893, S. 318—324). — Rzach, Zu den Sibyllinischen Orakeln (Jahrbb. für class. Philol. 1893, S. 851—853). — Nestle, Etwas Antikritisches zu dem kritischen Briefe über die falschen Sibyllinen, Zur Septuaginta von Deut. 32, 11 (Philologus 53, 1894, S. 199 f.). — Rzach, Zur Kritik der Sibyllinischen Orakel (Philologus 53, 1894, S. 280—322). — Rzach, Zu den sibyllinischen Orakeln (Wiener Studien XVII, 1895, S 310—314). — Thiel, Textkritisches zum 3. Buche der *oracula Sibyllina* (Philologus 56, 1897, S. 182—184). — *Oldenburger, De oraculorum Sibyllinorum elocu-*

tione. Diss. Rostock 1903 (54 S.). — Rzach, Rec. von Geffckens Ausg. in: Göttinger gelehrte Anzeigen 1904, S. 197—243. — Rzach in: *Mélanges Nicole*, Genf 1905, S. 489—501 (teilt Emendationen Gutschmids aus dessen Nachlaß mit). — Rzach, Analekta zur Kritik und Exegese der sibyllinischen Orakel (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-philol. Cl. Bd. 156, 1907, Nr. III, 58 S.).

Die Literatur über die Sibyllinen überh. verzeichnen: *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* I, 227—290. Bleek I, 129—141. Reuss, Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments § 274. Alexandres erste Ausgabe II, 2, 71—82, dazu zweite Ausg. S. 418f. *Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum* (8. Aufl. bearb. von Preuss) Abth. I, 1880, S. 528f. — Der erste, der die Sammlung nach richtigen kritischen Grundsätzen untersucht hat, ist: Bleek, Ueber die Entstehung und Zusammensetzung der uns in 8 Büchern erhaltenen Sammlung Sibyllinischer Orakel (Theologische Zeitschrift, herausg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft I, 1819, S. 120—246; Heft II, 1820, S. 172—239). Vgl. auch dessen Anzeige von Lückes Einl. in den Stud. und Krit. 1854, S. 972—979. — Gfrörer, Philo Bd. II, 1831, S. 121—173. — Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes (2. Aufl. 1852) S. 66—89; 248—274. — Friedliebs Einleitung in seiner Ausgabe (1852). — Alexandres erste Ausgabe II, 312—439; zweite Ausg. S. XXIff. — Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung (1857) S. 51—90. Ders., Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Bd. III, 1860, S. 313—319. Bd. XIV, 1871, S. 30—50. — Ewald, Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllischen Bücher (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. Bd. VIII, 1858—1859, hist.-philol. Classe, S. 43—152; auch separat). — Frankel, Alexandrinische Messiashoffnungen (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1859, S. 241—261, 285—308, 321—330, 359—364). — Volkmann, im „Philologus" Bd. XV, 1860, S. 317—327. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (3. Bearb. 1867) S. 441—453. — Reuss, Art. „Sibyllen" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XIV, 1861, S. 315—329 (2. Aufl. XIV, 1884, S. 179—191). Ders., Gesch. der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 489, 490, 537. — Zündel, Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel (1861) S. 140—172. — Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (1866) S. 169—174. — Badt, *De oraculis Sibyllinis a Judaeis compositis, Bresl.* 1869. Ders., Ursprung, Inhalt und Text des vierten Buches der sibyllinischen Orakel, Breslau 1878. — *Larocque, Sur la date du troisième livre des Oracles sibyllins* (*Revue archéologique, Nouvelle Série, vol.* XX, 1869, *p.* 261—270). — Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 134—144, 160f. — Dechent, Ueber das erste, zweite und elfte Buch der sibyllinischen Weissagungen, Frankf. 1873. Ders., Charakter und Geschichte der altchristlichen Sibyllenschriften (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II, 1878, S. 481—509). — Hildebrandt, Das römische Antichristenthum zur Zeit der Offenbarung Johannis und des fünften sibyllinischen Buches (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, S. 57—95). — *Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité judéo-grecque, Paris* 1874. — *Renan, Journal des Savants* 1874, *p.* 796—809. — Delitzsch, Versuchte Lösung eines sibyllinischen Räthsels [über I, 137—146], Zeitschr. für luth. Theol. 1877, S. 216—218. — *The Edinburgh Review Nr.* 299, *July* 1877, *p.* 31—67. — *Drummond, The Jewish Messiah* (1877) *p.* 10—17. — Nicolai, Griechische Literaturgeschichte Bd. III, 1878, S. 335—338. — *Bouché-Le-*

clercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité t.* II, 1880, *p.* 199—214. — Zahn, Ueber Ursprung und religiösen Charakter der sibyllinischen Bücher IV. V. VIII, 1—216. XII. XIII (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1886, S. 32—45, 77—87). — Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen Bd. I, 1887, S. 675—701. — Gutschmid, Kleine Schriften II, 322—331 (über Ewald und Badt); IV, 222—278 (Inhaltsübersicht über sämtliche Bücher). — *Drummond*, *Philo Judaeus* (1888) I, 167—176. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 636—642. — Hirsch, *Jewish Quarterly Review* II, 1890, *p.* 406—429. — *Deane*, *Pseudepigrapha* 1891, *p.* 276—344. — *E. Fehr*, *Studia in oracula Sibyllina*, *Upsaliae* 1893 (s. Theol. Litztg. 1893, 422). — Dieterich, Nekyia, 1893, S. 183ff. (über Buch II). — *Friedländer*, *La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion* (*Revue des études juives t.* XXIX, 1894, *p.* 183—196). — Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur I, 762. 861—863. II, 1, 581—589. II, 2, 184—189. — Bousset, Der Antichrist, 1895, S. 59—63 und sonst. — Geffcken, Eine gnostische Vision [Schluß von *Orac. Sib.* V] (Sitzungsber. der Berliner Akademie 1899, S. 698—707) [zurückgenommen in: Komposition und Entstehungszeit S. 27f.]. — Geffcken, Studien zur älteren Nerosage (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1899, S. 441—462). — Geffcken, Die babylonische Sibylle (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss. 1900, S. 88—102). — Geffcken, Römische Kaiser im Volksmunde der Provinz [*Sib.* XII] (Nachrichten *etc.* 1901, S. 183—195). — Geffcken, Die Sibylle (Preuß. Jahrbb. Bd. 106, 1901, S. 193—214). — Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der *Oracula Sibyllina* 1902 (Texte und Unters. von Gebhardt und Harnack N. F. VIII, 1). — Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle usw. (Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1902, S. 23—49). — M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik 1903, S. 31—34. — *Lieger*, *Quaestiones Sibyllinae* I: *De collectionibus oraculorum Sibyllinorum* 1904. II. *Sibylla Hebraea sive de libri* III *aetate et origine* 1906, Wien, Gymnasialprogramme. — Lehmann, Geffckens *Oracula Sibyllina* (Klio, Beiträge zur alten Geschichte VI, 1906, S. 323—329). — Bousset, Art. „Sibyllen und sibyllinische Bücher" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVIII, 1906, S. 265—280. — Lieger, Die jüdische Sibylle, griechisch und deutsch mit erklärenden Anmerkungen. Wien 1908, Gymnasialprogr.

2. Hystaspes.

„Im Avesta, der Bibel der Perser, und zwar nicht eben in den jüngsten Teilen desselben, wird ein Fürst Vistâspa als der mächtige Beschützer des rechten Glaubens gepriesen. Er ist der Arm und der Helfer des Gesetzes, er hat der Reinheit einen weiten Weg gebahnt und den Glauben in die Welt gebracht. Er wird der Sraoscha genannt, der Engel des Gehorsams, der den Menschen die Wahrheit bringt. Dieser Vistâspa wurde schon im Avesta mit dem berühmten Vistâspa, den die Griechen Hystaspes nannten, dem Vater des Darius, identifiziert. Dies ist aber offenbar falsch, denn Hystaspes wurde erst durch seinen Sohn ein Mann von größerem

Einfluß, und die Lehre Zarathustras wird schon bestanden haben lange vor dem Auftreten des Darius. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, daß der Vistâspa des Avesta ein älteres Glied der achämenidischen Familie gewesen ist"[180]. — Von den Beziehungen eines Hystaspes zu Zoroaster wußten auch die Griechen[181]. Ammianus Marcellinus erzählt (XXIII, 6, 32—33), daß Hystaspes, der Vater des Königs Darius, während seines Aufenthaltes bei den indischen Brachmanen von diesen „die Gesetze der Bewegung der Welt und der Gestirne und reine religiöse Gebräuche" (*purosque sacrorum ritus*) gelernt und dann einiges davon den einheimischen Magiern mitgeteilt habe, welche es der Nachwelt überliefert hätten.

Unter dem Namen dieses Hystaspes, der also dem Altertum als eine Autorität in religiösen Dingen galt, war den Kirchenvätern eine griechische Schrift bekannt, über welche sie folgende Andeutungen geben. Nach Justin war darin der künftige Untergang der Welt durch Feuer geweissagt. In dem von Clemens Alex. zitierten *apocryphum Pauli* wird behauptet, daß Hystaspes deutlich auf den Sohn Gottes hinweise und auf den Kampf des Messias und der Seinen mit vielen Königen und auf seine Standhaftigkeit (*ὑπομονή*) und herrliche Erscheinung (*παρουσία*). Nach Lactantius war darin der Untergang des römischen Reiches geweissagt, und ferner, daß in der Drangsal der letzten Zeit die Frommen und Gläubigen zu Zeus um Hilfe flehen und daß Zeus sie erhören und die Gottlosen vernichten werde. Lactantius tadelt hier nur, daß dem Zeus zugeschrieben werde, was doch Gott tun werde, und bedauert zugleich, daß infolge Truges der Dämonen von der Sendung des Sohnes Gottes hier nicht die Rede sei. Ein unbekannter Autor des 5. Jahrh. n. Chr. sagt, daß die Offenbarungen des Hystaspes handelten *περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως*. — Aus diesen Andeutungen erhellt, daß die Schrift apokalyptisch-eschatologischen Inhaltes war. Da Lactantius ausdrücklich sagt, daß die Sendung des Sohnes Gottes zum Welt-

---

180) Obiges wörtlich nach Edv. Lehmann, in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 2. Aufl. Bd. II, 1897, S. 156.

181) *Joannes Lydus* (1. Hälfte des 6. Jahrh. n. Chr.) *De mensibus* II, 3 *ed. Bekker p.* 14 (im *Corpus script. hist. Byz.*): *ὅτι οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον.* — *Agathias* (2. Hälfte des 6. Jahrh. n. Chr.) sagt, daß nach persischer Überlieferung Zoroaster zur Zeit des Hystaspes gelebt habe. Da aber Hystaspes nicht näher bezeichnet werde, wisse man nicht, ob damit der Vater des Darius oder ein anderer Hystaspes gemeint sei (*Historici graeci minores ed. Dindorf* II, 220).

gericht in der Schrift **nicht** erwähnt sei, so wird man sie eher für jüdisch als für christlich zu halten haben. Dafür spricht auch ihr Alter (vorjustinisch) und die Wahl des Gottesnamens Zeus, welche den literarischen Gewohnheiten des hellenistischen Judentums mehr entspricht als | denen des Christentums. Schwer vereinbar sind freilich mit dem negativen Zeugnis des Lactantius die Angaben des Apokryphums Pauli und des Anonymus *saec.* V. Entweder hat diesen ein christlich überarbeiteter Text vorgelegen oder sie haben (was auch möglich ist) durch christliche Interpretation aus Hystaspes etwas herausgelesen, was nach Lactantius nicht darin gestanden hat. Die Grenzen der Abfassungszeit ergeben sich daraus, daß einerseits das römische Reich schon als die gottfeindliche Macht erscheint, andererseits bereits Justin unsere Schrift kennt.

Justin. apol. I, 20: *Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν.* — Vgl. auch *c.* 44.

Apocryphum Pauli bei *Clemens Alex. Strom.* VI, 5, 42—43: *Λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε, καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ.* — Da Clemens unmittelbar vorher (*Strom.* VI, 5, 39—41) das *κήρυγμα Πέτρου* zitiert, so ist vielfach angenommen worden, daß auch diese Stelle daraus entnommen sei (Lücke, Einl. in die Offenb. des Joh. S. 238, Hilgenfeld, *Nov. Test. extra canonem rec. fasc.* IV *ed.* 2, *p.* 57, 63 *sq.* Ders., Zeitschr. für wissensch. Theol. Jahrg. 1893, Bd. II, S. 525—531). Aber Clemens führt unsere Stelle mit den Worten ein: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος.* Er fügt also zu dem Zeugnisse des Kerygma Petri noch ein Wort des Paulus hinzu (so Zahn, Gesch. des Neutest. Kanons II, 827 f. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, in: Texte und Unters. von Gebhardt und Harnack XI, 1, 1893, S. 14 f. 123—126. Harnack, Gesch. der altchr. Litt. I, 26. 129. II, 1, 491—493. 589).

Lactantius Inst. VII, 15, 19 *ed. Brandt: Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus . . . , admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, **sublatu iri ex orbe imperium nomenque Romanum** multo ante praefatus est quam illa Troiana gens conderetur.* — *Ibid.* VII, 18, 2—3: *Hystaspes enim, quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum. Quae omnia vera sunt, praeter unum, quod Jovem dixit illa facturum, quae Deus faciet. Sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missu iri a patre tunc filium Dei, qui deletis omnibus malis pios liberet.*

In einer gegen Ende des 5. Jahrh. verfaßten *Θεοσοφία*, in welcher die heidnischen Zeugnisse für die christliche Lehre zusammengestellt waren, war das 4. Buch den Weissagungen des **Hystaspes** gewidmet (s. hierüber oben

S. 567 f.). In dem von **Buresch** nach einer Tübinger Handschrift herausgegebenen Auszuge aus diesem Werke wird in den einleitenden Bemerkungen der Inhalt des 4. Buches (es war unter Einrechnung von 7 vorhergehenden auch als 11. bezeichnet) folgendermaßen charakterisiert (**Buresch**, Klaros 1889, S. 95): | *ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ ἢ ἑνδεκάτῳ παράγει χρήσεις Ὑστάσπου τινὸς βασιλέως Περσῶν ἢ Χαλδαίων, εὐλαβεστάτου, φησί, γεγονότος καὶ διὰ τοῦτο θείων μυστηρίων ἀποκάλυψιν δεξαμένου περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως.* Leider erstreckt sich der erhaltene Auszug nicht auch über dieses 4. Buch.

Vgl. überhaupt: *Walch, De Hystaspe* (*Commentationes societatis scientt. Gotting. t.* II, 1780). — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 108 *sq.* — A. G. **Hoffmann** in Ersch und Grubers Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 13 (1836) S. 71 f. — **Lücke**, Einl. in die Offenbarung des Johannes, 2. Aufl. S. 237—240. — **Ottos** Anmerkung zu Justin a. a. O. (in seiner Ausg. des *Corpus apologet.*). — **Wagenmann** in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. VI, 413—415. — **Krüger** ebendas. 3. Aufl. VIII, 507—509.

3. Gefälschte Verse griechischer Dichter.

Jüdische und christliche Apologeten berufen sich wiederholt auch auf die angesehensten griechischen Dichter, um zu beweisen, daß die Einsichtsvolleren unter den Griechen die richtige Anschauung von dem Wesen Gottes, seiner Einheit, Geistigkeit und Überweltlichkeit gehabt haben. Viele dieser Zitate, namentlich bei Clemens Alexandrinus, stammen wirklich aus den echten Schriften jener Dichter und sind von den Apologeten in geschickter Weise ausgewählt und gedeutet[182]. Aber zwischen den echten Zitaten finden sich doch auch nicht wenige, bei welchen es mit Händen zu greifen ist, daß sie im Interesse der jüdischen oder christlichen Apologetik erst gefälscht worden sind. Die Fundorte dieser gefälschten Verse sind hauptsächlich folgende: 1) Aristobul bei *Eusebius Praeparatio evangelica* XIII, 12. 2) *Clemens Alexandrinus Strom.* V, 14, mitgeteilt auch bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13; vgl. auch *Protrept.* VII, 74. 3) Die pseudo-justinische *Cohortatio ad Graecos c.* 15 und 18. 4) Die pseudo-justinische Schrift *De monarchia c.* 2—4 (die beiden letzteren in Ottos *Corpus apologetarum christian. vol.* III). Die Dichter, welchen die Verse zugeschrieben werden, sind: die großen Tragiker Aeschylus, Sophokles, Euripides, die Komödiendichter Philemon, Menander,

182) So z. B. der berühmte Anfang der *Phaenomena* des **Aratus** (drittes Jahrh. vor Chr.): *Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶσιν ἄρρητον etc.*, woraus auch das in der Apostelgeschichte 17, 28 zitierte Wort stammt: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* Schon der jüdische Philosoph **Aristobul** (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 6 *ed. Gaisford*) zitiert jene Verse; ferner *Theophilus ad Autol.* II, 8. *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 101 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 26.

Diphilus; ein großes Stück wird dem Orpheus zugeschrieben; einige Verse über den Sabbath dem Hesiod, Homer und Linus (oder Kallimachus).

Für die Beurteilung des Ursprungs dieser Stücke ist folgendes von Belang. Fast sämtliche in Betracht kommenden Stücke finden sich sowohl bei *Clemens Al. Str.* V, 14, 113—133 (= *Eus. Pr.* XIII, 13, 40—62 *ed. Gaisford*), als in der pseudo-justinischen Schrift *de monarchia c.* 2—4. Aristobul und die *Cohortatio ad Graecos* haben nur einzelnes, und nur solches, was sich auch bei den anderen findet. Sowohl bei Clemens als in der Schrift *de monarchia* stehen aber die verdächtigen Stücke ziemlich dicht beisammen; in der Schrift *de monarchia* sogar wirklich fast ohne andere Zutaten. Es ist also klar, daß entweder einer den anderen benützt hat, oder daß beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen. Eine genauere Betrachtung zeigt aber, daß ersteres nicht angenommen werden kann. Denn obwohl die mitgeteilten Stücke fast sämtlich identisch sind, so werden sie doch bald von dem einen, bald von dem anderen vollständiger und genauer mitgeteilt[183]. Es ist also zweifellos, daß beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, in welcher vermutlich sämtliche verdächtige Stücke beisammen standen. Welches aber diese Quelle war, wird uns von Clemens geradezu gesagt: es war die Schrift des Pseudo-Hekatäus über Abraham. Denn Clemens führt das erste der verdächtigen Zitate, ein angebliches Stück des Sophokles, ein mit den Worten (*Strom.* V, 14, 113 = *Eus. Pr.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford*): *Ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ.* Diesen Sachverhalt hat im wesentlichen

---

183) Instruktiv ist z. B. *de monarchia c.* 3 vgl. mit *Clemens Strom.* V, 14, 121—122 (= *Euseb. Pr. ev.* XIII, 13, 47—48). In *de monarchia* wird hier zuerst ein Stück aus Sophokles mitgeteilt (*ἔσται γάρ, ἔσται etc.*). Dasselbe Stück hat auch Clemens, aber in zwei Hälften geteilt; und die zweite Hälfte wird mit der Formel eingeführt: *καὶ μετ' ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει.* Ohne Zweifel ist hier Clemens ursprünglicher. Der Verfasser von *de monarchia* hat die beiden nicht direkt zusammengehörigen Stücke zusammengerückt. Das umgekehrte Verhältnis findet statt in dem dann folgenden, bei Clemens vorangehenden Stück *οἴει σὺ τοὺς θανόντας*, welches Clemens ganz dem Diphilus zuschreibt. Der Verfasser von *de monarchia* schreibt die erste größere Hälfte dem Philemon zu, die zweite kleinere dem Euripides; letzteres mit Recht, denn es sind darin ein paar echte Verse des Euripides enthalten, welche durch unechte ergänzt sind (s. Dindorfs Anm. in seiner Ausgabe des Clemens). Hier hat also die Schrift *de monarchia* das Ursprüngliche erhalten. Clemens hat aus Versehen die zwei nicht zusammengehörigen Stücke einem Verfasser zugeschrieben.

schon Böckh richtig erkannt, indem er die sämtlichen | Zitate aus den szenischen Dichtern (Tragikern und Komikern) dem Pseudo-Hekatäus zuschreibt. Es war daher kein Fortschritt, wenn z. B. Nauck (in seiner Ausgabe der *Fragm. tragic.*) und Otto (in seinen Anmerkungen im *Corp. apologet.*) wieder von christlichen Fälschungen gesprochen haben; denn die Schrift des Pseudo-Hekatäus ist sicher jüdisch. Das Urteil Böckhs wird aber auch auf das große Stück aus Orpheus und auf die Verse des Hesiod, Homer und Linus über den Sabbath auszudehnen sein, welche schon von Aristobul (bei *Euseb.* XIII, 12) zitiert werden, und deren Fälschung daher von vielen, z. B. Valckenaer und auch Böckh, dem Aristobul zur Last gelegt wird. Das orphische Stück findet sich sowohl bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 123 *sqq.* (= *Euseb.* XIII, 13, 50 *sqq.*), als in der Schrift *de monarchia c.* 2 mitten zwischen den gefälschten Versen der Tragiker und Komiker. Und die Zeugnisse des Hesiod und Homer über den Sabbath stehen bei Clemens wenigstens in der Nähe (*Strom.* V, 14, 107 = *Euseb.* XIII, 13, 34), jedenfalls bei Aristobul mit dem orphischen Stück zusammen. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß auch diese Fälschungen dem Pseudo-Hekatäus angehören[184].

Wenn unsere Vermutung richtig ist, so sind die Fälschungen noch vor Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. entstanden; denn so alt ist Pseudo-Hekatäus (s. den nächsten Abschnitt). Es scheint, daß in dessen Schrift als Zeugnisse für den wahren Gottesglauben zahlreiche Stellen aus griechischen Dichtern gesammelt waren, darunter gewiß viele echte, die aber dem Verfasser doch noch nicht kräftig genug waren, weshalb er sie durch selbstgemachte Verse verstärkt und ergänzt. Daß er gerne eine Bekanntschaft der griechischen *ποιηταί* mit Moses nachgewiesen hätte oder eine solche nachweisen wollte, zeigt das Zitat bei Aristeas (s. unten S. 604). Er muß anerkennen, daß sie ihn nicht erwähnen. Um so eifriger sucht er ihre sachliche Übereinstimmung mit ihm nachzuweisen. — Die Schrift hat dem Clemens Alex. und dem Verfasser der Schrift *de monarchia* wohl noch im Originale vorgelegen. Doch scheint der Text, wie die starken Abweichungen zeigen, mit großer Freiheit und Willkür behandelt worden zu sein[185]. |

---

184) Für die Einheitlichkeit der Fälschungen auch Elter, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* VI (Bonn, Progr. 1894) *col.* 193—202, der sie sämtlich dem Verfasser von *de monarchia* zuschreibt (*ibid. col.* 202—206). Vgl. oben S. 517.

185) Zugunsten unserer Annahme von dem hohen Alter dieser Fälschungen darf auch noch auf eine verwandte Erscheinung verwiesen werden. Nachdem Clemens Alex. gegen Ende des 5. Buches der *Stromata* gezeigt hat, daß die

Vgl. überhaupt: *Valckenaer*, *Diatribe de Aristobulo Judaeo* (*Lugd. Bat.* 1806) *p.* 1—16, 73—125. — *Boeckh*, *Graecae tragoediae principum, Aeschyli Sophoclis Euripidis, num ea quae supersunt et genuina omnia sint et forma primitiva servata, an eorum familiis aliquid debeat ex iis tribui* (*Heidelb.* 1808) *p.* 146—164 (handelt speziell über die jüdischen Fälschungen). — Gfrörer, Philo II, 74 ff. (über die orphischen Verse). — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II, 89—94, 225—228. — *Meineke*, *Menandri et Philemonis reliquiae*, *Berol.* 1823. Ders., *Fragmenta comicorum Graecorum*, *vol.* IV, *Berol.* 1841 (u. a. die Fragmente des Philemon, Menander, Diphilus). — *Nauck*, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, *ed.* 2, *Lips.* 1889. — Cobet, in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866) S. 176, 454, 459—463, 524. — Dindorfs Anmerkungen in seiner Ausgabe des Clemens Alex. zu den betr. Stellen. — Ottos Anmerkungen in seiner Ausgabe des *Corpus apologet. christ. vol.* III zu den betr. Stellen. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 566—568 (über die von Aristobul angeführten Verse). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 166—169. — *Huidekoper*, *Judaism at Rome* (*New York* 1876) *p.* 336—342. — *Kock*, *Comicorum atticorum fragmenta vol.* II, 1884 (= *Novae comoediae fragmenta P.* 1), *vol.* III, 1888 (= *Nov. com. fr. P.* 2). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 632—635. — *Elter*, *De gnomologiorum graecorum historia atque origine Part.* V—VI (Bonn, Universitäts-Programme 1894) *col.* 149—206. — Christ, Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus

---

Griechen vieles aus den Schriften des Alten Testamentes geschöpft haben, geht er im Anfang des 6. Buches dazu über, auszuführen, daß sie vielfach auch sich selbst, einer den andern, „bestohlen" haben, womit eben jene Hauptthese bekräftigt werden soll. Daß er auch hier auf Vorarbeiten sich stützt, ist nach seiner ganzen Arbeitsweise an sich wahrscheinlich. Wie alt aber seine (direkte oder indirekte) Quelle ist, hat Kaibel auf Grund der neueren Papyrusfunde gezeigt (Hermes XXVIII, 1893, S. 62—64). Wie nämlich bei Clemens *Strom.* VI, 2, 8 Epicharmus und Euripides konfrontiert werden, so findet sich eine ganz analoge Nebeneinanderstellung von Versen des Epicharmus und Euripides nicht nur bereits bei Philo (*Quaest. in Genes.* IV § 203), sondern auch schon in einem Papyrusfragment aus dem dritten Jahrhundert vor Chr. (*The Flinders Petrie Papyri ed. by Mahaffy* [= *Royal Irish Academy*, *Cunningham Memoirs No.* VIII] *Dublin* 1891, Tafel III, 1). Über das Alter dieses Fragmentes urteilt Mahaffy *p.* [14]: *The handwriting is indeed rather that of the 2nd Ptolemaic reign, than that of the 3rd, so that the fragment is probably older than* 250 *B. C.* Da das Fragment nur aus einem Florilegium stammen kann, in welchem sinnverwandte Sprüche griechischer Dichter zusammengestellt waren, so ist hiermit die Existenz eines solchen Florilegiums für das dritte Jahrh. vor Chr. erwiesen. Nach Kaibels Urteil ist aber der in dem Papyrusfragment mitgeteilte Spruch des Epicharmus gefälscht (die Verse des Euripides sind echt = *Nauck*, *Tragicorum Gr. fragm. ed.* 2, *fr.* 198). Hierdurch wird es wahrscheinlich, daß das Papyrusfragment aus jener tendenziösen und von Fälschungen nicht freien Sammlung stammt, welche Clemens Alexandrinus im Anfang des 6. Buches benützt hat. Sollte auch sie noch zu Pseudo-Hekatäus gehören? Dann wäre durch das Papyrusfragment dessen Existenz im dritten Jahrh. vor Chr. erwiesen. Freilich müßte man mit der Ansetzung des Alters etwas weiter als Mahaffy herabgehen.

(Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Cl. Bd. 21, 1901, hier S. 484—493 über die gefälschten Verse, in engem Anschluß an Elter). — Giffords Anmerkungen zu seiner Ausg. von *Euseb. Praep. evang. vol.* IV, 1903. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 27f.

Die einzelnen Stücke sind in der Schrift *de monarchia* nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet (Gottes Wesen, künftige Vergeltung, Notwendigkeit des sittlichen Verhaltens). Da diese Anordnung die ursprüngliche zu sein scheint, legen wir sie bei der folgenden Übersicht zugrunde.

1) Zwölf Verse des Aeschylus (*Χώριζε θνητῶν τὸν θεὸν*) von der Erhabenheit Gottes über alle Kreatur, *de monarchia c.* 2 (Ottos *Corpus apologetarum ed.* 3, *vol.* III, *p.* 130), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 131 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 60 *ed. Gaisford.* — *Böckh p.* 150*sq.* *Nauck*, *Tragicorum Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 127*sq.* *Elter col.* 150.

2) Neun Verse des Sophokles (*Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν*) über die Einheit Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, und über die Torheit des Götzendienstes, *de monarchia c.* 2 (Ottos *Corpus apolog. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132), *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 40 *ed. Gaisford*, *Clem. Protrept.* VII, 74, *Pseudo-Justin. Cohort. ad Graec. c.* 18, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanh. p.* 32, *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* VII *s. fin.* (*opp. ed. Schulze* IV, 896), *Malalas ed. Bonnens. p.* 40*sq.* *Cedrenus ed. Bonnens.* I, 82. Die beiden ersten Verse auch bei *Athenagoras Suppl. c.* 5. — *Böckh p.* 148*sq.* *Nauck*, *Trag. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 358. *Müller*, *Fragm. hist. Graec.* II, 396. Dindorfs Anm. zu *Clem. Strom.* V, 14, 113. *Elter col.* 151.

3) Zwei Verse, welche *de monarchia c.* 2 dem Komödiendichter Philemon, bei *Clemens Al. Protrept.* VI, 68 aber dem Euripides zugeschrieben werden (*Θεὸν δὲ ποῖον*), handeln von Gott als dem, der alles sieht, aber selbst nicht gesehen wird. — Über ihre Unechtheit s. *Meineke*, *Fragmenta comicorum Graec.* IV, 67*sq.* *Nauck*, *Trag. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 713. Otto, *Corp. apologet. ed.* 3, *vol.* III *p.* 132 *not.* 21. Dindorfs Anm. zu *Clem. Protr. l. c.* *Kock*, *Com. att. fragm.* II, 539. *Elter col.* 152.

4) Ein großes, dem Orpheus zugeschriebenes Stück liegt in drei, wesentlich voneinander abweichenden Rezensionen vor. a) Die kürzeste ist die in den beiden pseudo-justinischen Schriften *de monarchia c.* 2 (Ottos *Corpus apologet. ed.* 3, vol. III *p.* 132*sq.*) und *cohortatio ad Graec. c.* 15. Der Text ist in beiden ganz identisch, nur daß in *de monarchia* die zwei Eingangsverse weggelassen sind. Den Text der *cohortatio* gibt auch, mit einer Kürzung in der Mitte, *Cyrill. Alex. adv. Julian. ed. Spanheim p.* 26. Der Inhalt des Stückes (in der *cohort. ad. Graec.* einundzwanzig Verse) bewegt sich um den Gedanken, daß es nur einen Gott gibt, der alles geschaffen hat und noch regiert, und der in überweltlicher Herrlichkeit im Himmel thront, unsichtbar und doch überall gegenwärtig. Wenn es noch eines Beweises für den jüdischen Ursprung der Verse bedarf, so liegt er klar vor in dem aus *Jesaja* 66, 1 entnommenen Gedanken, daß der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füße Schemel ist (vgl. Ev. Matth. 5, 34—35, Apgesch. 7, 49):

Οὗτος γὰρ χάλκειον ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίης δ' ἔπι ποσσὶ βέβηκε [186]. |

186) Dieselben Verse lauten nach *Clemens Al. Strom.* V, 14, 124 = *Euseb.*

Bemerkenswert ist, daß der Verfasser betont, daß auch das Übel von Gott gesendet sei:

Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
Καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

Die ganze Belehrung ist gerichtet an Musäus, den Sohn des Orpheus (letzteres nach *cohort. c.* 15). Nach *de monarchia c.* 2 ist sie enthalten in dem „Testament des Orpheus", in welchem dieser, seine frühere Lehre von 360 Göttern bereuend, den einen wahren Gott verkündigt habe (*μαρτυρήσει δέ μοι καὶ Ὀρφεύς, ὁ παρεισαγαγὼν τοὺς τριακοσίους ἑξήκοντα θεούς, ἐν τῷ Διαθῆκαι ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ, ὁπότε μετανοῶν ἐπὶ τούτῳ φαίνεται ἐξ ὧν γράφει*). Vgl. auch *Cohort. c.* 15 u. 36, und bes. *Theophilus ad Autol.* III, 2: *τί γὰρ ὠφέλησεν . . . Ὀρφέα οἱ τριακόσιοι ἑξήκοντα πέντε θεοί, οὓς αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ βίου ἀθετεῖ, ἐν ταῖς Διαθήκαις αὐτοῦ λέγων ἕνα εἶναι θεόν.*

b) Eine längere Rezension desselben orphischen Stückes wird mitgeteilt von *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 5. Sie stimmt im Anfang mit der vorhin genannten Rezension im wesentlichen überein, hat aber gegen Schluß erheblich mehr, namentlich eine Hinweisung auf den Chaldäer (Abraham), welcher allein die wahre Gotteserkenntnis erlangt habe. Die Stelle, wonach Gott auch das Übel verhängt, ist hier in das Gegenteil korrigiert:

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
Ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ,
Καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.

Als Quelle nennt Aristobul die Gedichte des Orpheus *κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον* (*Euseb. Praep.* XIII, 12, 4: *ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν Ἱερὸν Λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται*).

Mit dem Text des Aristobulus-Eusebius stimmt überwiegend derjenige, welchen der von Buresch herausgegebene Auszug aus einem theosophischen Schriftsteller des 5. Jahrh. n. Chr. darbietet (Buresch, Klaros, 1889, das orphische Stück S. 112—115; vgl. oben S. 567 f.). Doch berührt sich dieser Text in Einzelheiten auch mit den anderen Rezensionen und hat auch eigene Korruptionen und Interpolationen.

c) Eine dritte Rezension repräsentieren die Zitate bei *Clemens Alex. Protrept.* VII, 74; *Strom.* V, 12, 78 und bes. *Strom.* V, 14, 123—127 = *Euseb. Praep. evang.* XIII, 13, 50—54 *ed. Gaisford.* Aus Clemens schöpft hinwiederum *Theodoret. Graecarum affectionum curatio c.* II (*opp. ed. Schulze* IV, 735 *sq.*)[187].

Praep. ev. XIII, 13, 51 (und fast genau so auch nach Aristobul bei *Euseb.* XIII, 12, 5):

Αὐτὸς δ' αὖ μέγαν αὖτις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ, γαίη δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκεν.

Schon Clemens bemerkt die Übereinstimmung mit *Jesaja* 66, 1.

187) Da Theodoret auch sonst derartige Zitate nachweislich aus Clemens entnimmt, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß sein Text in der Hauptsache eine Verbindung von *Clem. Strom.* V, 12, 78 und V, 14, 124 ist. Nur die ersten drei Verse bei Theodoret stimmen teilweise mehr mit Aristobul überein als mit *Clem. Protr.* VII, 74. Vgl. auch *C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halis Sax.* 1883, *p.* 41 *sq.*

Clemens gibt den Text nur stückweise, in einzelne Zitate zerteilt. Nimmt man aber alles zusammen, so sieht man deutlich, daß ihm nicht nur das ganze Stück, welches Aristobul mitteilt, vorgelegen hat, sondern noch erheblich mehr. So sehr er jedoch in der Hauptsache mit Aristobul übereinstimmt (namentlich hat er auch die Stelle über den Chaldäer), so frappant sind andererseits in manchen Einzelheiten die Übereinstimmungen mit den pseudo-justinischen Schriften. Namentlich hat auch Clemens die Stelle von der Verhängung des Übels durch Gott noch in ihrer ursprünglichen Fassung wie die pseudo-justinischen Schriften (*Strom.* V, 14, 126 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 53). — Über die Schrift des Orpheus, aus welcher das Stück entnommen ist, sagt Clemens in Übereinstimmung mit den anderen, daß Orpheus „nach der Lehre von den Orgien und der Theologie der Götzen einen der Wahrheit gemäßen Widerruf bringe, indem er, wenn auch spät, die wahrhaft heilige Lehre singe" (*Protrept.* VII, 74: *Ὀρφεύς, μετὰ τὴν τῶν ὀργίων ἱεροφαντίαν καὶ τῶν εἰδώλων τὴν θεολογίαν, παλινῳδίαν ἀληθείας εἰσάγει, τὸν ἱερὸν ὄντως ὀψέ ποτε ὅμως δ' οὖν ᾄδων λόγον*).

Über das Verhältnis der drei Rezensionen zu einander hat Lobeck (*Aglaophamus* I, 438 *sqq.*) die Ansicht aufgestellt, daß die Rezension der justinischen Schriften die älteste, die des Clemens eine jüngere und die des Aristobul die jüngste sei, letztere erst aus der Zeit nach Clemens Alexandrinus (I, 448: *Clementis certe temporibus posteriorem*). Im wesentlichen ebenso, nur noch komplizierter, Elter (s. oben S. 517 f.). Das Richtige an dieser Aufstellung ist, daß der bei Aristobul vorliegende Text in einem Falle (s. oben S. 600) sekundär ist gegenüber den beiden andern. Aber selbst wenn dazu noch ein paar andere Fälle kämen, dürfte man daraus nicht den Schluß ziehen, daß Aristobul jünger ist als Clemens, da letzterer ja das Werk Aristobuls kennt und zitiert. Ein seltsamer Notbehelf ist Elters Unterscheidung zweier „Aristobule" (s. oben S. 518). Überhaupt aber wird jede genauere Untersuchung zu dem Resultate führen, daß das Verwandtschaftsverhältnis der drei Texte nicht das der einfachen genealogischen Aufeinanderfolge ist, daß vielmehr die Merkmale der Ursprünglichkeit bald da bald dort sich finden. Auch das kurze Stück der justinischen Schriften kann nicht der Archetypus sein, denn es ist augenscheinlich nur ein Bruckstück aus einer größeren Vorlage, möglicherweise mit Verkürzungen im Texte. Die drei Rezensionen müssen also auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die dann mannigfaltig variiert worden ist. Und diese Quelle kann recht wohl Pseudo-Hekatäus sein. Jedenfalls ist dieses orphische Stück eine der kühnsten Fälschungen, die je gewagt worden sind. Es ist ein angebliches Vermächtnis des Orpheus an seinen Sohn Musäus, in welchem er, am Schlusse seines Lebens angelangt, alle seine übrigen Gedichte, welche der polytheistischen Gotteslehre gewidmet sind, ausdrücklich widerruft und den allein wahren Gott verkündigt. Nach *Suidas* (*Lex. s. v.* Ὀρφεύς) hat es von Orpheus *ἱεροὺς λόγους ἐν ῥαψῳδίαις κδ'* gegeben. Dieses Vermächtnis sollte, um mit Clemens zu reden, sein wahrer *ἱερὸς λόγος* sein. — Vgl. über dieses jüdische Stück: Gottfr. Hermann, *Orphica, p.* 447—453 (die Texte). Valckenaer, *De Aristobulo p.* 11—16, 73—85. Lobeck, *Aglaophamus* I, 438—465. Gfrörer, Philo II, 74 ff. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 89—94, 225—228. Abel, *Orphica, p.* 144—148 (die Texte). Susemihl, Gesch. der griech. Litt. II, 634 f. *Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine P.* V—VI, *col.* 152;

—187. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien 1896, S. 125—143 (hält das Stück in der bei Justin vorliegenden Rezension nicht für eine jüdische Fälschung, sondern für echt „orphisch", die Rezensionen bei Clemens und Aristobul für christlich interpoliert). — Über Orpheus und die orphische Literatur überhaupt: *Fabricius*, *Biblioth. graec. ed. Harles* I, 140—181. Gottfr. Hermann, *Orphica, Lips.* 1805 (Sammlung der Texte und Fragmente). Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, 2 Bde. *Regim. Pr.* 1829 (Hauptwerk). Klausen, Art. „Orpheus" in Ersch und Grubers Allgem. Encyklopädie Section III, Bd. 6, 1835, S. 9—42. Preller, Art. „Orpheus" in Paulys Real-Enc. V, 992—1004. Bernhardy, Grundriss der griech. Litteratur II, 1, dritte Bearb. 1867, S. 408—441. Nicolai, Griech. Literaturgesch. I, 445—447. III, 330—335. Abel, *Orphica, Lips.* 1885 (Texte und Fragmente). Bergk, Griech. Literaturgesch. II, 1883, S. 81—97. Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 375ff. *Platt*, *Orphica* (*Journal of Philology vol.* XXVI, 1899, *p.* 69—80, 224—232) [Textemendationen]. Rohde, Psyche, 2. Aufl. II, 103—136. Gruppe, Art. „Orpheus" in Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie III, 1, 1902, *col.* 1058—1207, hierin *col.* 1117—1154: Die orphische Litteratur. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, 1903, S. 489—496. W. Nestle, Heraklit und die Orphiker (Philologus 64, 1905, S. 367—384) [bes. über den Monotheismus, resp. Pantheismus]. Noch mehr Literatur in Engelmanns *Biblioth. script. class. ed. Preuss.*

5) Das nächstfolgende jüdische Stück, welches in *de monarchia* zitiert wird, sind elf Verse des Sophokles über die künftige Vernichtung der Welt durch Feuer und das zwiefache Geschick der Gerechten und Ungerechten (*Ἔσται γάρ, ἔσται κεῖνος αἰώνων χρόνος*), *de monarchia c.* 3 (Ottos *Corp. apol.* III, 136). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121—122 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 48 werden dieselben Verse ohne Nennung des Sophokles nur als Worte der *τραγῳδία* zitiert. Auch sind sie bei Clemens in zwei Hälften geteilt durch die Zwischenbemerkung *καὶ μετ' ὀλίγα αὖθις ἐπιφέρει*, während Pseudo-Justin beide Hälften zu einem Ganzen verbunden hat. Die beiden Verse über das verschiedene Geschick der Gerechten und Ungerechten hat Clemens nicht in diesem Zusammenhang, sondern in dem bei Clemens vorhergehenden Fragment des Diphilus, wo sie besser hinpassen (*Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47). — *Böckh p.* 149*sq.* *Nauck*, *Tragicorum Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 360. *Elter col.* 187.

6) Zehn Verse des Komödiendichters Philemon über die sichere Bestrafung auch der verborgenen Sünden durch den allwissenden und gerechten Gott (*Οἴει σὺ τοὺς θανόντας*), und zehn Verse des Euripides über dasselbe Thema (*Ἄφθονον βίου μῆκος*), *de monarchia c.* 3 (Ottos *Corp. apologet.* III, 136—140). Ein Teil der euripideischen Verse ist echt, das Übrige unecht (s. Dindorfs Anm. zu Clemens und Nauck). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 121 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 47 werden beide Stücke dem Komödiendichter Diphilus zugeschrieben. Den Text des Clemens gibt im Auszug auch *Theodoret. Graec. affect. curatio c.* VI (*opp. ed. Schulze* IV, 854*sq.*). — *Valckenaer*, *De Aristobulo p.* 1—8. *Böckh p.* 158—160. *Meineke*, *Fragm. comicorum Graec.* IV, 67. *Nauck*, *Tragic. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 631*sq.* *Kock*, *Com. att. fragm.* II, 539. *Elter col.* 188*sq.*

7) Vierundzwanzig Verse des Philemon über das Thema, daß ein sittlicher Wandel notwendiger und wertvoller sei als Opfer (*Εἴ τις δὲ θυσίαν*

προσφέρων), *de monarchia c.* 4 (Ottos *Corp. apol.* III, 140*sq.*). Bei *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 119—120 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 45—46 werden dieselben Verse dem Menander zugeschrieben. Vgl. *Kock*, *Com. att. fragm.* III, 272. *Elter col.* 190*sqq.* — *Böckh p.* 157*sq.* glaubt, daß dem Stück einzelne echte Verse zugrunde liegen.

8) Unter den übrigen Stücken aus den szenischen Dichtern, welche in *de monarchia* und bei *Clemens* zitiert werden, sind noch verdächtig ein paar Verse, | welche in *de monarchia c.* 5 (Ottos *Corp. apol.* III, 150*sq.*) mit der Formel eingeführt werden *Μένανδρος ἐν Διφίλῳ*. Bei *Clemens Strom.* V, 14, 133 = *Euseb. Pr.* XIII, 13, 62 werden sie dem Diphilus zugeschrieben. Sie fordern auf zur Verehrung des einen wahren Gottes. Vgl. *Meineke*, *Fragm. com. Graec.* IV, 429*sq.* *Kock*, *Com. att. fragm.* II, 580. — Unecht sind vielleicht auch die Verse des Sophokles bei *Clemens Strom.* V, 14, 111 = *Eus. Pr.* XIII, 13, 38, in welchen Zeus in einem wenig schmeichelhaften Lichte dargestellt wird. Vgl. *Nauck*, *Tragic. Graec. fragm. ed.* 2 *p.* 359. Dindorfs Anm. zu Clemens.

9) In diesen Zusammenhang gehören endlich auch die Verse über den Sabbath, auf welche sich Aristobul und Clemens berufen, *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. ev.* XIII, 12, 13—16, *Clemens Alex. Strom.* V, 14, 107 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 34. Es sind: a) zwei Verse des Hesiod, b) drei Verse des Homer, c) fünf Verse des Linus, wofür Clemens Kallimachus hat. (Sollte die Verwechselung von Linus und Kallimachus daher rühren, daß Kallimachus in einer seiner Elegien die Geschichte des Linus behandelt hat? S. *Knaack*, *Analecta Alexandrino-Romana*, Greifswald 1880 *p.* 14*sqq.* Susemihl I, 354; über Linus überhaupt: Susemihl I, 378). Die Verse sind ein Gemisch von Echtem und Unechtem. Die Abweichungen im Text zwischen Aristobul und Clemens sind nur unwesentlich. — Vgl. *Valckenaer*, *De Aristobulo p.* 8—10, 89—125. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 568. *Schneider*, *Callimachea vol.* II, *Lips.* 1873, *p.* 412*sq.*

4. Hekatäus.

Hekatäus von Abdera, nach Strabo von Teos, der Mutterstadt Abderas (nicht zu verwechseln mit dem viel älteren Geographen Hekatäus von Milet um 500 vor Chr.), war nach Josephus ein Zeitgenosse Alexanders des Großen und des Ptolemäus Lagi (*Jos. c. Apion.* I, 22: *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Ἀβδηρίτης, ἀνὴρ φιλόσοφος ἅμα καὶ περὶ τὰς πράξεις ἱκανώτατος, Ἀλεξάνδρῳ τῷ βασιλεῖ συνακμάσας καὶ Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου συγγενόμενος*). Diese Angabe wird auch durch anderweitige Zeugnisse bestätigt. Nach *Diogenes Laert.* IX, 69 hat Hekatäus den Philosophen Pyrrho, einen Zeitgenossen Alexanders des Großen, gehört. Nach *Diodor. Sic.* I, 46 machte er zur Zeit des Ptolemäus Lagi eine Reise nach Theben. Er war Philosoph und Historiker und scheint hauptsächlich am Hofe des Ptolemäus Lagi gelebt zu haben. Als Schriften von ihm werden erwähnt ein Werk über die Hyperboräer (Müller *fr.* 1—6), eine Geschichte Ägyptens (Müller *fr.* 7—13), bei *Suidas*

Lex. s. v. *Ἑκαταῖος* auch ein Werk *περὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου*, von dem sich sonst keine Spur findet.

Unter dem Namen dieses Hekatäus von Abdera existierte ein Buch „über die Juden“ oder, wie sein Titel auch genannt wird, „über Abraham“, über welches wir folgende Zeugnisse haben. 1) Pseudo-Aristeas zitiert den Hekatäus als Gewährsmann für die Ansicht, daß die Profanschriftsteller der Griechen das jüdische Gesetz gerade deshalb nicht erwähnen, weil die darin vorgetragene Lehre eine heilige sei, *Aristeas ed. Wendland* § 31: *διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων, καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευμένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν, διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης*. S. die Stelle auch bei *Euseb. Praep. ev.* VIII, 3, 3, und in freier Wiedergabe bei *Joseph. Antt.* XII, 2, 3, *ed. Niese* XII, 38. Es ist unmöglich, die Bemerkung *ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης* nur darauf zu beziehen, daß die jüdische Lehre eine heilige sei[188]; diese Worte hängen ja aufs engste mit dem Vorhergehenden zusammen. Hekatäus hat hiernach gesagt, daß die griechischen Dichter und Historiker die heiligen Bücher der Juden deshalb nicht erwähnen, weil die darin vorgetragene Lehre eine heilige sei. So hat mit Recht schon Josephus die Worte verstanden. Dann aber kann hier nicht der echte, sondern nur der falsche Hekatäus gemeint sein. Berührungen zwischen diesem und Aristeas finden sich auch sonst[189]. — 2) Josephus sagt, daß Hekatäus nicht nur beiläufig der Juden gedenke, sondern ein eigenes Buch über sie geschrieben habe (*contra Apion.* I, 22: *οὐ παρέργως, ἀλλὰ περὶ αὐτῶν Ἰουδαίων συγγέγραφε βιβλίον*, vgl. I, 23: *βιβλίον ἔγραψε περὶ ἡμῶν*). Er gibt dann an derselben Stelle (*contra Apion.* I, 22 *ed. Niese* I, 183—204) große Auszüge aus dieser Schrift, welche

188) So Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 343, Mendelssohn, *Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium* (*ex Actorum et commentationum universitatis Dorpatensis vol.* V *fasc.* 1, 1897) *p.* 37. Man greift zu dieser gekünstelten Auslegung, um die Bezugnahme auf den gefälschten Hekatäus in Abrede stellen zu können. — Nach Geffcken, Zwei griechische Apologeten (1907) S. XII Anm. 6, hat bei Hekatäus zwar nur der Satz von der heiligen *θεωρία* der jüdischen Bücher gestanden, aber Aristeas hat, indem er ihn zitiert, es „mit trüglichem Geschick“ so eingerichtet, daß der Leser das *ὥς φησιν Ἑκαταῖος* auch auf das weiter Vorhergehende beziehen mußte! — Die richtige Auslegung (aus welcher folgt, daß Aristeas den gefälschten Hekatäus benützt hat) s. u. a. bei Willrich, Judaica 1900, S. 98. Wie wichtig dem Aristeas die Sache war, sieht man aus § 312—316.

189) Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 165f. Wendland in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II S. 2.

von den Beziehungen der Juden zu Ptolemäus Lagi, von ihrer Gesetzestreue, von der Organisation ihrer Priesterschaft und der Einrichtung ihres Tempels handeln; endlich am Schlusse wird noch eine Stelle mitgeteilt, in welcher Hekatäus eine Anekdote erzählt, die er selbst einst bei einer Expedition an das rote Meer erlebt hatte: ein jüdischer Reiter und Bogenschütze, der zum Expeditionscorps gehörte[190], schoß einen Vogel, auf dessen Flug ein Wahrsager begierig achtete, mit sicherem Pfeile tot und verspottete dann die darüber Erzürnten wegen ihrer Scheu vor dem Vogel, der nicht einmal sein eigenes Geschick vorausgewußt habe. | Einzelne Stücke aus diesen Exzerpten des Josephus gibt auch *Eusebius, Praep. evang.* IX, 4. Aus derselben Quelle teilt *Josephus contra Apion.* II, 4 noch die Notiz mit, daß Alexander der Große den Juden zum Lohn für ihre Treue die Landschaft Samarien als steuerfreies Gebiet verliehen habe. Während es nach alledem nicht zweifelhaft sein kann, daß das Buch über die Juden im allgemeinen handelte, sagt Josephus an einer anderen Stelle, daß Hekatäus den Abraham nicht nur erwähnt, sondern sogar ein Buch über ihn geschrieben habe (*Antt.* I, 7, 2 = *Euseb. Pr. ev.* IX, 16: *μνημονεύει δὲ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβράμου Βηρωσσός . . . . Ἑκαταῖος δὲ καὶ τοῦ μνησθῆναι πλέον τι πεποίηκε· βιβλίον γὰρ περὶ αὐτοῦ συνταξάμενος κατέλιπε*). Ist dieses mit der Schrift über die Juden identisch? Zur Entscheidung dieser Frage dienen wesentlich die beiden folgenden Zeugnisse. — 3) Nach Clemens Alexandrinus standen in der Schrift des Hekatäus über Abraham unter anderem die gefälschten Verse des Sophokles (*Clem. Al. Strom.* V, 14, 113 = *Euseb. Praep. ev.* XIII, 13, 40: *ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ᾽ Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους, ἄντικρυς ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἐκβοᾷ*). — 4) Origenes sagt, daß Hekatäus in seiner Schrift über die Juden so sehr für das jüdische Volk Partei ergreife, daß Herennius Philo (Anfang des zweiten Jahrh. nach Chr.)[191] in seiner Schrift über die Juden zuerst bezweifle, ob die Schrift von dem Historiker Hekatäus herrühre, dann aber sage, daß, wenn sie von ihm sei, Hekatäus von der Überredungskunst der Juden hingerissen worden und ihrer Lehre beigetreten sei (*Orig. contra Cels.* I, 15: *καὶ Ἑκαταίου δὲ τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον. ὡς*

190) Er hieß nach § 201. 204 *Μοσόλλαμος* = מְשֻׁלָּם

191) Über Herennius Philo oder Philo Byblius s. *Müller, Fragm. hist. Graec.* III, 560*sqq.* Baudissin, Art. „Sanchuniathon" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XVII, 452—470. Über seine Schrift *περὶ Ἰουδαίων* oben Bd. I, S. 71f.

καὶ Ἑρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἐστι τὸ σύγγραμμα· δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ἀπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῶν τῷ λόγῳ). — Nach diesen Zeugnissen des Clemens und Origenes unterliegt es keinem Zweifel, daß die Schrift „über die Juden" ebenso von einem Juden gefälscht war, wie die „über Abraham". Es läßt sich daher nicht annehmen — wozu man nach den Exzerpten bei Josephus geneigt sein könnte —, daß die Schrift über die Juden echt, die über Abraham unecht war. Beide sind vielmehr höchst wahrscheinlich identisch, und die verschiedenen Angaben in betreff des Titels dahin zu erklären, daß die Schrift zwar *περὶ Ἀβράμου* betitelt war, tatsächlich aber *περὶ Ἰουδαίων* handelte.

So sicher jedoch, besonders nach den Mitteilungen des Origenes, die Unechtheit der Schrift „über die Juden" ist, so ist es doch wahrscheinlich, daß ihr echte Stücke des Hekatäus zugrunde liegen. Schon bei den Exzerpten des Josephus hat man zum Teil den Eindruck der Echtheit. Dazu kommt, daß Diodorus Siculus aus Hekatäus ein großes Stück über die Juden, ihren Ursprung, ihren Kultus, ihre Staatsverfassung, ihre Sitten und Gewohnheiten mitteilt, welches nach seinem ganzen Inhalt sicher nicht von dem jüdischen Pseudo-Hekatäus, sondern von dem echten Hekatäus herrührt, und zwar nicht, wie Diodor irrtümlich angibt, von Hekatäus von Milet, sondern von Hekatäus von Abdera[192]. Vermutlich hat also dieser in seiner ägyptischen Geschichte sich auch über die Juden eingehend geäußert; und daraus hat dann der jüdische Fälscher einen Teil seines Materiales entnommen. — Unmöglich ist dagegen die Ansicht von Elter, daß sämtliche Zitate bei Josephus aus dem echten Hekatäus, und zwar aus einem über die Juden handelnden Abschnitt seiner ägyptischen Geschichte entnommen seien, während der falsche Hekatäus erst der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. nach Chr. angehöre (vgl. oben S. 517 f.). Josephus sagt ja ausdrücklich, daß Hekatäus ein ganzes Buch „über die Juden" oder „über Abraham" geschrieben habe, und dies kann doch kein anderes sein, als das auch von Herennius Philo (zur Zeit Hadrians!), von Clemens und Origenes erwähnte,

---

192) Die betreffende Stelle des Diodor (aus Buch XL seines großen Werkes) ist uns erhalten durch *Photius*, *Biblioth. cod.* 244. S. den Text auch in den Ausgaben des *Diodor*. XL, 3; ferner bei *Müller*, *Fragm. hist. Graec.* II, 391—393. *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) *p.* 14—20. Zur Würdigung: Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas S. 333 ff. Willrich, Juden und Griechen vor der makk. Erhebung S. 48—51. Ders., Judaica S. 86—95.

welches unter Hekatäus' Namen gefälscht war. Im wesentlichen wie Elter urteilt auch Wendland, indem er auch die Äußerung des Herennius Philo auf den echten Hekatäus bezieht[193]. Noch weiter geht Schlatter, indem er überhaupt die Existenz eines gefälschten Hekatäus bezweifelt.

Von der Anlage des ganzen Werkes können wir uns nach den dürftigen Bruchstücken keine deutliche Vorstellung mehr machen. Da es zunächst über Abraham handelte, so war vermutlich das Leben und Wirken Abrahams zum Ausgangspunkt einer allgemeinen | und zwar glorifizierenden Schilderung des Judentums gemacht. Dabei ist wohl ebenso auf die ehrenvolle Geschichte der Juden (z. B. ihre Begünstigung durch Alexander den Großen und Ptolemäus Lagi und dgl.), als auf die Reinheit ihrer religiösen Vorstellungen hingewiesen worden. Bei Schilderung der letzteren werden zum Beweise dafür, daß auch die edleren Griechen ganz mit den Anschauungen des Judentums harmonierten, die gefälschten Verse ans den griechischen Dichtern (s. den vorigen Abschnitt) eingeschaltet gewesen sein. Das Werk scheint ziemlich umfangreich gewesen zu sein und namentlich viel Material aus den griechischen Dichtern, nicht nur gefälschtes, sondern auch echtes, enthalten zu haben. So wurde es eine Fundgrube der späteren jüdischen und christlichen Apologetik.

Die Zeit seiner Abfassung läßt sich annähernd sicher bestimmen. Es wird schon von Pseudo-Aristeas zitiert, der seinerseits nicht viel später als um 200 vor Chr. entstanden ist (s. den nächsten Abschnitt). Pseudo-Hekatäus fällt also noch vor Ende des dritten Jahrhunderts vor Christo. Willrich (S. 21) glaubt allerdings, daß das Werk erst nach den Verfolgungen und Martyrien der Makkabäerzeit geschrieben sein könne, „frühestens um 100 vor Chr.“ (S. 25), weil Pseudo-Hekatäus hervorhebt, daß die Juden lieber alles erdulden, als daß sie ihre Gesetze übertreten (*Jos. c. Apion.* I, 190 *sq. ed. Niese: καὶ αἰκίαις καὶ θανάτοις δεινοτάτοις μάλιστα πάντων ἀπαντῶσι μὴ ἀρνούμενοι τὰ πάτρια*). Allein wir kennen die Geschichte viel zu wenig, um sagen zu können, daß derartiges vor der Makkabäerzeit nie vorgekommen sei.

Die Fragmente, sowohl des echten Hekatäus von Abdera als des gefälschten, sind gesammelt bei *Müller*, *Fragmenta historicorum Graecorum* II, 384—396. Die Fragmente *περὶ Ὑπερβορέων* und *περὶ τῆς τῶν Αἰγυπτίων*

---

193) Wendland, Berliner philologische Wochenschrift 1900, *col.* 1199—1202 (in der Rezension über Willrichs Judaica). Ders. in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, S. 2.

φιλοσοφίας auch bei Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. und deutsch, 1903, S. 480—484. — Über den echten Hekatäus, bes. dessen ägyptische Geschichte, s. Schwartz, Hecataeos von Teos (Rhein. Museum Bd. 40, 1885, S. 223—262). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 310ff. — Wachsmuth, Einl. in das Studium der alten Geschichte (1895) S. 329—332.

Über den unechten Hekatäus vgl. *Hecataei Abderitae philosophi et historici Eclogae sive fragmenta integri olim libri de historia et antiquitatibus sacris veterum Ebraeorum graece et latine cum notis Jos. Scaligeri et commentario perpetuo P. Zornii, Altona* 1730. — Eichhorns Allg. Bibliothek der bibl. Literatur V, 1793, S. 431—443. — *Creuzer, Historicorum graec. antiquiss. fragm.* (*Heidelb.* 1806) *p.* 32 *sqq.* — Kanngiesser in Ersch und Grubers Allgem. Encykl. Sect. II Bd. 5 (1829) S. 38f. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 216—219. — *Cruice, De Flavii Josephi in auctoribus contra Apionem afferendis fide et auctoritate* (*Paris* 1844) *p.* 64—75. — *Vaillant, De historicis, qui ante Josephum Judaicas res scripsere* (*Paris* 1851) *p.* 59—71. — *Müller, Fragm. hist. Graec. l. c.* — Creuzer, Theol. Stud. und Krit. 1853, S. 70—72. — Klein, Jahrbb. für class. | Philol. Bd. 87, 1863, S. 532. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel II, 131ff. IV, 320f. — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 165f. 178. — J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 170ff. — *Naber, Mnemosyne* XIII, 1885, *p.* 352—354. — Osk. Holtzmann in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 283—285. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 644—646. — Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, 1893, S. 92—96, 333—344 (dazu Theol. Litztg. 1893, 325). — *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895, *p.* 227—236 (Sammlung der Fragmente). — Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung, 1895, S. 20—33. — *Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine P.* IX (Bonn, Universitätsprogr. 1895) *col.* 247—254. — Willrich, Judaica, 1900, S. 86—130. — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. S. 28f. — *Is. Lévi, Moïse en Éthiopie* (*Revue des études juives* LIII, 1907, *p.* 201—211) [Pseudo-Hekatäus Quelle des Artapanus]. — Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, S. XIII—XVI.

5. Aristeas.

In die Klasse der hier zu besprechenden Schriften gehört auch der berühmte Brief des Aristeas an Philokrates über die Übertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische. Die erzählte Legende bildet nur den äußeren Rahmen der Darstellung. Das Ganze ist in Wahrheit ein Panegyricus auf das jüdische Gesetz, die jüdische Weisheit und den jüdischen Namen überhaupt aus dem Munde eines Heiden. Die beiden Männer Aristeas und Philokrates sind aus der Geschichte nicht bekannt. Aristeas gibt sich in der Erzählung als einen Beamten des Königs Ptolemäus II. Philadelphus zu erkennen, der bei dem Könige in hohen Ehren stand (*ed. Wendland* § 40 u. 43). Philo-

krates ist sein Bruder (*Wendland* § 7 u. 120), ein wißbegieriger und ernstgesinnter Mann, der alle Bildungsmittel der Zeit sich aneignen möchte. Selbstverständlich sind beide als Nicht-Juden zu denken (Aristeas sagt § 16 von den Juden: *τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα καὶ Δία*). — Aristeas erzählt nun seinem Bruder Philokrates — und zwar als beteiligter Augenzeuge —, auf welche Weise die Übertragung des jüdischen Gesetzes ins Griechische zustande gekommen sei. Der Bibliothekar Demetrius Phalereus machte den König Ptolemäus II. Philadelphus (denn dieser ist gemeint, s. § 12—13) darauf aufmerksam, daß in seiner großen Bibliothek das Gesetz der Juden noch fehle, und daß dessen Übertragung ins Griechische behufs Einverleibung in die königliche Bibliothek wünschenswert sei. Der König gab dieser Anregung Folge und schickte zunächst den Obersten seiner Leibwache Andreas und unsern Aristeas (§ 40 u. 43) als Gesandte an den jüdischen Hohen|priester Eleasar nach Jerusalem mit reichen Geschenken und mit der Bitte, ihm sachkundige Männer zu schicken, welche der schwierigen Aufgabe gewachsen seien. Eleasar ist sofort bereit, den Wunsch des Königs zu erfüllen: er sendet ihm 72 jüdische Gelehrte, je sechs aus jedem der zwölf Stämme. Bei dieser Gelegenheit gibt nun Aristeas auch eine ausführliche Beschreibung der prachtvollen Geschenke, welche Ptolemäus an Eleasar schickte; desgleichen eine Beschreibung der Stadt Jerusalem, des jüdischen Tempels, des jüdischen Kultus, ja des jüdischen Landes, wie er das alles selbst bei Gelegenheit jener Gesandtschaft gesehen hatte. Die ganze Beschreibung hat augenscheinlich die Tendenz, das jüdische Volk mit seinen trefflichen Einrichtungen und seinem üppigen Wohlstande zu verherrlichen. In derselben Absicht teilt Aristeas dann auch noch den Inhalt einer Unterredung mit, welche er mit dem Hohenpriester Eleasar über das jüdische Gesetz gepflogen hatte. Aristeas ist auf Grund dieser Unterredung von der Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes so sehr überzeugt, daß er es für notwendig hält, auch seinem Bruder Philokrates „die Heiligkeit und den naturgemäßen (vernünftigen) Sinn desselben darzulegen“ (§ 171: *τὴν σεμνότητα καὶ φυσικὴν διάνοιαν τοῦ νόμου προῆγμαι διασαφῆσαί σοι*). Eingehend wird namentlich über die Torheit des Götzendienstes und über die Vernünftigkeit der jüdischen Reinheitsgesetze gehandelt. — Als die jüdischen Gelehrten nun nach Alexandria kamen, wurden sie vom Könige mit ausgesuchten Ehrenbezeugungen empfangen und sieben Tage lang, Tag für Tag, zur königlichen Tafel geladen. Während dieser Mahlzeiten richtete der König stets an die jü-

dischen Gelehrten der Reihe nach eine Menge Fragen über die wichtigsten Gegenstände der Politik, Ethik, Philosophie und Lebensklugheit, welche von jenen so vortrefflich beantwortet wurden, daß der König voll von Bewunderung war für die Weisheit dieser jüdischen Männer. Auch Aristeas selbst, der den Wortlaut dieser Tischgespräche aus den amtlichen Aufzeichnungen entnommen hat (§ 297—300), ist voll von Staunen über die exorbitante Weisheit dieser Männer, die aus dem Stegreif die schwierigsten Fragen beantworteten, welche sonst ein langes Nachdenken erfordern. — Nach diesen Festlichkeiten wurde nun den 72 Dolmetschern auf der Insel Pharos, fern vom Geräusch der Stadt, eine prächtige Wohnung angewiesen, wo sie sich eifrig an die Arbeit machten. Jeden Tag wurde ein Stück der Übersetzung in der Weise erledigt, daß durch Vergleichung dessen, was jeder für sich geschrieben hatte, ein übereinstimmender, gemeinsamer Text hergestellt wurde (§ 302: *οἱ δ' ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς*, vgl. auch § 39: *ὅπως ἐκ τῶν πλειόνων τὸ σύμφωνον εὑρεθῇ*). In 72 Tagen wurde auf diese Weise das Ganze vollendet. Nachdem es | fertig war, wurde die Übersetzung zunächst den versammelten Juden vorgelesen, welche die Genauigkeit derselben unter Ausdrücken des höchsten Lobes anerkannten. Darauf wurde sie auch dem Könige vorgelesen, welcher „gar sehr den Verstand des Gesetzgebers bewunderte" (§ 312: *λίαν ἐξεθαύμασε τὴν τοῦ νομοθέτου διάνοιαν*) und die sorgfältige Aufbewahrung der Bücher in seiner Bibliothek befahl. Endlich wurden die 72 Dolmetscher wieder nach Judäa entlassen unter Verleihung reicher Geschenke für sie und für den Hohenpriester Eleasar.

Diese Inhaltsübersicht zeigt, daß der Zweck der Erzählung keineswegs die erzählte Geschichte an sich ist, sondern diese Geschichte, insofern sie lehrt, welche Hochachtung und Bewunderung für das jüdische Gesetz und das Judentum überhaupt selbst heidnische Autoritäten wie der König Ptolemäus und sein Gesandter Aristeas hegten. Denn gerade darin gipfelt die Tendenz des Ganzen, daß hier dem jüdischen Gesetze aus heidnischem Munde ein Lob zubereitet wird. Das Ganze ist daher in erster Linie auf heidnische Leser berechnet. Ihnen soll gezeigt werden, welches Interesse der gelehrte Ptolemäus, der Beförderer der Wissenschaften, für das jüdische Gesetz gehabt hat, und mit welcher Bewunderung ein hochgestellter Beamter desselben, Aristeas, von demselben und dem Judentum überhaupt seinem Bruder Philokrates berichtet. Wenn daher am Schlusse noch bemerkt wird, daß die Genauigkeit

der Übersetzung auch von den Juden anerkannt worden sei, so soll damit die griechische Übersetzung nicht den Juden, die sich etwa noch dagegen sträubten, empfohlen werden. Sondern es soll den Heiden ein Zeugnis gegeben werden, daß sie an der vorhandenen Übersetzung eine genaue Übertragung des echten jüdischen Gesetzes haben; und sie, die Heiden, sollen zu dessen Lektüre eingeladen werden.

Über die Entstehungszeit unseres Buches hat sich unter den Kritikern noch kein Konsensus herausgebildet. Es scheint mir aber ziemlich sicher, daß dasselbe nicht viel später als etwa um 200 vor Chr. entstanden ist. Die Legende ist nicht nur in ihrem Detail, sondern auch in dem Hauptpunkte unhistorisch, daß Demetrius Phalereus den Ptolemäus Philadelphus zu dem ganzen Unternehmen veranlaßt habe; denn Demetrius Phalereus hat zur zeit des Ptolemäus Philadelphus überhaupt nicht mehr am Hofe zu Alexandria gelebt (s. oben S. 425). Wenn daher der jüdische Philosoph Aristobul gerade auch den Demetrius Phalereus als Veranstalter des Unternehmens bezeichnet (bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2, s. die Stelle oben S. 425), so ist es sehr wahrscheinlich, daß ihm unser Buch bereits vorgelegen hat. Aristobul lebte aber zur Zeit des Ptolemäus Philometor um 170—150 vor Chr. Das hierdurch gewonnene Resultat wird auch noch durch innere Gründe unterstützt. Den Hintergrund der Erzählung bildet augenscheinlich die Zeit, in welcher das jüdische Volk unter Leitung seines Hohenpriesters und in einem sehr losen Abhängigkeitsverhältnis von Ägypten ein friedliches und glückliches Dasein führte, also die Zeit vor der Eroberung Palästinas durch die Seleuciden. Nirgends wird auf die Verwickelungen und Schwierigkeiten hingedeutet, welche mit der seleucidischen Eroberung beginnen. Das jüdische Volk und sein Hoherpriester erscheinen als politisch nahezu unabhängig. Es ist eine Zeit des Friedens und Wohlstandes, in die wir versetzt werden. Besonders bemerkenswert ist, daß die Burg von Jerusalem im Besitz der Juden ist (§ 100—104). Die hier beschriebene Burg hing unmittelbar mit dem Tempel zusammen, hatte den Zweck, diesen zu schützen, und lag höher als derselbe (*l. c.*, bes. § 101: *τοῦ τόπου κατὰ κορυφὴν ὄντος τῶν προειρημένων περιβόλων* = „oberhalb der den Tempel umgebenden Mauern"). Aus diesen Gründen kann nicht die Burg gemeint sein, welche von Antiochus Epiphanes erbaut wurde und seitdem Sitz einer syrischen Besatzung gewesen ist, bis der Hohepriester Simon sie eroberte und ein späterer Hasmonäer, vermutlich Hyrkan I., sie abtragen ließ (I *Makk.* 1, 33. 13, 49—52. *Joseph. Antt.* XII, 5, 4. XIII, 6, 7. *Bell. Jud.* V, 4, 1;

vgl. oben Bd. I, S. 198. 247). Diese Burg der Syrer lag an der Stelle der ehemaligen Davidsstadt, südlich vom Tempel, von diesem durch eine Einsattelung getrennt und etwas niedriger. Die von Aristeas erwähnte Burg dagegen lag offenbar an derselben Stelle, wo später die Antonia lag, unmittelbar nördlich vom Tempel. Hier haben wir die schon bei *Nehem.* 2, 8. 7, 2 erwähnte Tempelburg zu suchen. Eben diese ist auch gemeint, wenn es heißt, daß der ägyptische Feldherr Skopas eine Besatzung in die Burg von Jerusalem gelegt habe, die dann von Antiochus d. Gr. wieder daraus vertrieben wurde (*Jos. Antt.* XII, 3, 3 § 133. 138). Auch im II. Makkabäerbuche wird sie erwähnt (II *Makk.* 4, 12. 27. 5, 5; es handelt sich hier um die Zeit vor Erbauung der Burg der Syrer). Sie hat auch unter den Hasmonäern fortbestanden, ist von diesen erneuert und später von Herodes unter dem Namen Antonia umgebaut worden[194]. Da zur Ptolemäerzeit offenbar nur vorübergehend zu Kriegszwecken ptolemäische Truppen in die Burg gelegt wurden (wie aus *Antt.* XII, 133 deutlich zu sehen ist), so stimmt das von Aristeas über die Burg Gesagte durchaus zu unsern Voraussetzungen über die Abfassungszeit. Auch die Stellung, die der Hohepriester hier einnimmt, steht damit im Einklang. Er steht an der Spitze des Gemeinwesens, ist aber nicht ein weltlicher Herrscher im Stile der Hasmonäer. Auch von den Zuständen der herodianischen und römischen Zeit findet sich noch keine Spur. Es sind in jeder Hinsicht die Verhältnisse der Ptolemäerzeit, welche vorausgesetzt werden. Bedeutsam ist auch, daß in den breiten Tischgesprächen (§ 187—300), in welchen überall auf die Leitung der menschlichen Geschicke durch Gott hingewiesen wird, nirgends der Unsterblichkeitsglaube zum Ausdruck kommt, wie bei späterer Abfassung zu erwarten wäre[195]. Es wird hiernach das Urteil gerechtfertigt sein, daß unser Buch nicht viel später als um 200 vor Chr. entstanden ist[196].

194) Erneuerung durch Hyrkan I. (*Antt.* XVIII, 4, 3 § 91) oder unbestimmter durch die Hasmonäer (*Antt.* XV, 11, 4 § 403). Existenz zur Zeit des Aristobul I. (*Antt.* XIII, 11, 2. *Bell. Iud.* I, 3, 3—5) und der Alexandra (*Antt.* XIII, 16, 5 § 426. *Bell. Iud.* I, 5, 4).

195) Hierauf hat M. Friedländer hingewiesen (Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 241 f.).

196) So z. B. auch Kurz (*Aristeae epistula p.* 23: *felicibus Ptolemaeorum usque ad Philopatorem temporibus*, die beigefügte Jahreszahl *ca.* 120 ist offenbar ein Druckfehler), Papageorgios, Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1881, 381). — Die Gründe, welche man für eine spätere Ansetzung beigebracht hat (nach Grätz und Willrich soll Aristeas erst unter Tiberius geschrieben haben), sind meist so schwach, daß sie gegenüber den oben geltend gemachten

Daß der Verfasser ein | ägyptischer Jude war, beweist nicht nur die von ihm fingierte Situation, sondern auch seine genaue Kenntnis der Zustände im Ptolemäerreiche[197].

Die Legende unseres Buches ist von Juden und Christen bereitwillig aufgenommen und vielfach nacherzählt worden. Der erste, der eine Bekanntschaft mit ihr verrät, ist *Aristobulus* bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 12, 2. Demnächst *Philo*, *Vita Mosis lib.* II § 5—7 (*ed. Mangey* II, 138—141).

---

nicht ernsthaft in Betracht kommen können. Erwähnt sei nur, daß Mendelssohn (Jenaer Literaturzeitung 1875, Nr. 23) die Abfassung in die erste Hälfte des ersten Jahrh. vor Chr. setzt, weil es vom jüdischen Lande heißt, daß es sich zum Handel eigne, da es gute Hafenplätze habe, nämlich Askalon, Jope, Gaza und Ptolemais (§ 115: *ἔχει γὰρ καὶ λιμένας εὐκαίρους, χορηγοῦντας τόν τε κατὰ τὴν Ἀσκαλῶνα καὶ Ἰόππην καὶ Γάζαν, ὁμοίως δὲ καὶ Πτολεμαΐδα τὴν ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκτισμένην*). Dies setze die Vereinigung dieser Hafenstädte mit dem jüdischen Lande durch Alexander Jannäus voraus. Auch nach Willrich (Juden und Griechen S. 35) „genügt die Erwähnung, daß die Juden Häfen besäßen, vollkommen, um Schürers Ansetzung des Pseudo-Aristeas als falsch zu erweisen". Da es aber eine Tatsache ist, daß Askalon und Ptolemais niemals zum jüdischen Lande gehört haben (auch nicht in römischer Zeit, woraus Willrich, Judaica S. 124, die Sache erklären will), so ist nur zweierlei möglich: entweder der Verf. hat gar nicht sagen wollen, daß jene Häfen politisch den Juden gehörten (sondern nur, daß das Land sich vortrefflich zum Handel eigne, weil es über jene Häfen die überseeischen Waren reichlich erhalte), oder er hat den Juden einen politischen Besitz zugeschrieben, den sie niemals gehabt haben. Im einen wie im anderen Falle bietet die Stelle nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit. Daß der geographische Abschnitt im Pseudo-Aristeas „über Antiochus Epiphanes und Philometor hinauf" führt, also in den Anfang des zweiten Jahrh. vor Chr., erkennt auch Schlatter (S. 332) an. Trotzdem setzt er die Abfassung des Übrigen erst in das erste Jahrh. vor Chr. (vgl. Theol. Litztg. 1893, 324f.). — Gegen Wendland, welcher die angeblich erst im 2. Jahrh. aufgekommenen Titel *ἀρχισωματοφύλαξ* und *φίλος* gegen eine frühere Abfassung geltend macht (*Aristeae epist. p.* XXVII), s. Deißmanns Rec. in der Berliner philol. Wochenschr. 1902, Nr. 2, und Theol. Litztg. 1900, 584f.

197) Vgl. hierüber: *Lumbroso*, *Dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del libro di Aristea* (*Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, *vol.* IV, 1868—69, *p.* 229—254). — Wilcken, Philologus Bd. 53, 1894, S. 111: „Ich erinnere daran, daß, wenn auch der Hauptgedanke dieser Schrift auf einer Fiktion beruht, doch die Einzelheiten, die der Verfasser über die ägyptischen Verhältnisse nebenbei einfließen läßt, durch die Urkunden in erstaunlicher Weise ihre Bestätigung finden (wie Lumbroso zuerst nachwies) und überhaupt so vortrefflich sind, daß man ihnen mit dem allergrößten Vertrauen begegnen muß". — Durch Wilckens Abhandlung über die amtlichen *Ὑπομνηματισμοί* (Philologus 53, S. 80—126) wird bestätigt, was bei Aristeas § 298 f. über die am Hofe der Ptolemäer täglich gemachten Aufzeichnungen und deren Vorlesung und *διόρθωσις* am folgenden Tage gesagt ist.

Josephus reproduziert *Antt.* XII, 2 einen großen Teil unserer Schrift fast | wörtlich. Vgl. auch *Antt. prooem.* 3, *contra Apion.* II, 4 *fin.* Auch in der rabbinischen Literatur finden sich einige, freilich nur ganz verworrene Anklänge an unsere Sage (*Sopherim* I, 8—9. *jer. Megilla* I *fol.* 71[d]. *bab. Megilla* 9[a]; letztere Stelle deutsch bei Wünsche, Der babyl. Talmud I, 494 f.). S. *Lightfoot, Opp. ed. Roterod.* II, 934 *sqq.* Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta (1841) S. 25 ff. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael III, 534. Berliner, Targum Onkelos (1884) II, 76 ff. Levy, Neuhebr. Wörterb. IV, 646 s. v. תלמי.

Die Stellen der Kirchenväter und Byzantiner sind (unter Mitteilung des Wortlautes) zusammengestellt bei *Gallandi*, *Bibliotheca veterum patrum t.* II (*Venetiis* 1788) *p.* 805—824. Noch vollständiger ist die Sammlung in Wendlands Ausgabe, 1900, S. 121—166. Die Sage wird hier mit verschiedenen Modifikationen reproduziert, namentlich mit der doppelten 1) daß die Dolmetscher unabhängig von einander und doch wörtlich übereinstimmend übersetzten (wovon bei Aristeas das gerade Gegenteil steht: erst durch Vergleichung wurde die Übereinstimmung hergestellt), und 2) daß nicht nur das Gesetz, sondern die sämtlichen heiligen Schriften von den LXXII übersetzt wurden (bei Aristeas handelt es sich nur um ersteres)[198]. S. über die verschiedenen Gestalten der Sage: Eichhorns Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur I (1777) S. 266 ff. XIV (1784) S. 39 ff.; Wendland, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 1900, S. 267 ff.; dazu die unten (bei Augustin) genannte Abhandlung von Dräseke. — Die bei Gallandi mitgeteilten Stellen sind folgende: *Justin. Apol.* I, 31. *Dial. c. Tryph. c.* 71. — *Pseudo-Justin. Cohortatio ad Graec. c.* 13. — *Irenaeus adv. haer.* III, 21, 2 (griechisch bei *Euseb. Hist. eccl.* V, 8, 11 *sqq.*). — *Clemens Alex. Strom.* I, 22, 148 *sq.* — *Tertullian. Apologet. c.* 18. — *Anatolius* bei *Euseb. Hist. eccl.* VII, 32, 16. — *Eusebius* teilt in seiner *Praeparatio evangelica* VIII, 2—5 u. 9 große Stücke des Aristeasbuches wörtlich mit; vgl. auch VIII, 1, 8; IX, 38. *Chronic. ed. Schoene* II, 118 *sq.* (*ad ann. Abrah.* 1736). — *Cyrill. Hieros. cateches.* IV, 34. — *Hilarius Pictav. prolog. ad librum psalmorum. Idem, tractat. in psalmum* II, *tractat. in psalmum* CXVIII. — *Epiphanius, De mensuris et ponderibus* § 3; 6; 9—11 (ausführlich und eigentümlich, wohl nach eigener Phantasie, s. Wendland, Rhein. Mus. 56, 1901, S. 113 ff.). — *Hieronymus, praefat. in version. Genes.* (*opp. ed. Vallarsi* IX, 3 *sq.*). *Idem, praefat. in librum quaestion. hebraic.* (*Vallarsi* III, 303). — *Augustinus, De civitate dei* XVIII, 42—43 (dazu Dräseke, Zeitschr. für wiss. Theol. 1889, S. 230 ff. 358 ff.; gegen Dräseke: Wendland, Rhein. Museum N. F. Bd. 56, 1901, S. 113—119). — *Chrysostomus, orat.* I *adversus Judaeos. Idem, homil.* IV *in Genes.* — *Theodoret. praefat. in psalmos.* — *Pseudo-Athanasii Synopsis scripturae sacrae c.* 77. — Cos-

---

198) Beide Differenzen hebt schon Hieronymus hervor. 1) *praef. in vers. Genes.* (*opp. ed. Vallarsi* IX, 3 *sq.*): *nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, quum Aristeas ejusdem Ptolemaei ὑπερασπιστὴς et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse.* 2) *Comment. in Ezech* 5, 12 f. (*opp. ed. Vallarsi* V, 53): *quamquam et Aristeas et Josephus et omnis schola Judaeorum quinque tantum libros Moysi a septuaginta translatos asserant.* Ebenso *comment. in Mich.* 2, 9 f. (*opp. ed. Vallarsi* VI, 456); *praefat. in librum quaest. hebr.* (*Vall.* III, 303).

mas Indicopleustes, Topograph. christ. lib. XII. — *Joannes Malala, Chronogr. lib.* VIII, *ed. Dindorf p.* 196. — *Chronicon paschale ed. Dindorf* I, 326. — *Georgius Syncellus ed. Dindorf* I, 516—518. — *Georgius Cedrenus ed. Bekker* I, 289 *sq.* — *Joannes Zonaras, Annal.* IV, 16 (nach *Joseph. Antt.* XII, 2). — Die fünf | zuletzt genannten sind enthalten im Bonnenser *Corpus scriptorum historiae Byzantinae.*

Über die Handschriften unseres Aristeasbuches (es sind sämtlich Handschriften der großen Katene zum Oktateuch) vgl. Moriz Schmidt in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes I, 244 ff. *Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides* (*Turin* 1870) *p.* 351 *sqq.* Letzterer verzeichnet außer den zwei von Moritz Schmidt verglichenen Pariser Handschriften noch acht andere. Kollationen von zweien (einer Pariser u. einer Londoner) gibt Lumbroso in: *Atti della R. Accademia delle scienze di Torino vol.* IV, 1868—69, *p.* 521—556; eine Kollation einer Venezianer derselbe in: *Recherches etc. p.* 352—359. — Einen eingehenden Bericht über die Handschriften gibt Wendland in seiner Ausgabe (1900) S. VII—XXIII. Von etwa zwanzig bekannten Handschriften sind in Wendlands Ausgabe sieben (als Vertreter von drei Klassen) nach Kollationen Mendelssohns benützt. — Noch umfassender ist der Bericht über die Handschriften und die Benützung derselben in der fast gleichzeitig mit der Wendlandschen erschienenen Ausgabe von Thackeray (1900). Doch hat Thackeray gerade die Münchener Handschrift, die eine Klasse für sich bildet, und aus welcher nach Wendland wahrscheinlich die *editio princeps* geflossen ist, nicht herangezogen. — Varianten einer Konstantinopler Handschrift gibt *Ouspenski, L'octateuque de la bibliothèque du Sérail à Constantinople,* 1907 [russisch, s. Berliner philol. Wochenschr. 1909, 209].

Über die Ausgaben (und Übersetzungen) s. *Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles* III, 660 *sqq.* Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798) S. 344 ff. Moriz Schmidt a. a. O. S. 241 ff. Lumbroso, *Recherches etc. p.* 359 ff. Wendland *p.* XXIII *sqq.* — Die *editio princeps* des griechischen Textes erschien bei Oporinus in Basel 1561. Seitdem ist das Buch öfters gedruckt worden, unter anderem auch in Havercamps Ausgabe des Josephus (II, 2, S. 103—132) und in Gallandis *Bibliotheca patrum* (II, 773—804). Den Anfang zur Herstellung eines kritischen Textes hat Moriz Schmidt gemacht durch seine Ausgabe in Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des alten Testamentes Bd. I (1869) S. 241—312, für welche zwei Pariser Handschriften verglichen sind. Vgl. dazu die oben Anm. 197 genannte Abhandlung von Lumbroso, welche auch einige Beiträge zur Textkritik gibt. — Als Vorläufer einer von Mendelssohn beabsichtigten kritischen Ausgabe erschien: *Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium ed. Mendelssohn* (*ex Actorum et commentationum universitatis Dorpatensis vol.* V *fasc.* 1) 1897 (mit sachlichem Kommentar). — Auf Mendelssohns Kollationen ruht die Ausgabe von Wendland (*Aristeae ad Philocratem epistula ed. Wendland* 1900). — Unmittelbar darnach erschien die von Thackeray (in: *Swete, Introduction to the Old Testament in Greek* 1900, *p.* 499—574). Durch diese beiden sind alle früheren antiquiert. Trotz der Verdienste Thackerays (s. oben) ist doch Wendlands Ausgabe vorzuziehen, da hier mehr als bei Thackeray durch glückliche Konjekturen zur Verbesserung des schlecht überlieferten Textes geschehen ist. Vgl. über beide Theol. Litztg. 1900, 583. 1901, 130. — Über einzelne Stellen: Wend-

land, *Observationes criticae in Aristeae epistulam* (Festschr. für Vahlen 1900, S. 117—128).

Eine deutsche Übersetzung lieferte Wendland in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, S. 1—31. Eine englische: Thackeray in: *The Jewish Quarterly Review* XV, 1903, *p.* 337—391, auch separat: *Letter of Aristeas, transl. into English, with introd. by Thackeray*, 1904.

Die ältere Literatur über Aristeas verzeichnet Rosenmüller a. a. O. II, 387—411; auch *Fürst, Biblioth. Jud.* I, 51—53. — Vgl. bes. *Hody, Contra historiam Aristeae de* LXX *interpretibus dissertatio, Oxon.* 1685. Ders., *De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina vulgata, Oxon.* 1705 (in diesem größeren Werke ist die frühere Dissertation wieder abgedruckt und mit Anmerkungen bereichert). — *Van Dale, Dissertatio super Aristea de* LXX *interpretibus, Amstelaed.* 1705. — Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese Bd. II (1798), S. 358—386. — Gfrörer, Philo II, 61—71. — Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Rel.-Philosophie II, 205—215. — Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 125. — Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael I, 263f. III, 545—547. — Frankel, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1858, S. 237 —250, 281—298. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 322ff. — Hitzig, Gesch. des Volkes Israel S. 338ff. — Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur (1868) S. 109—116. — Cobet in: *Λόγιος Ἑρμῆς ἐκδ. ὑπὸ Κόντου* Bd. I (Leyden 1866), S. 171ff. 177—181. — Kurz, *Aristeae epistula ad Philocratem, Bern* 1872 (vgl. Literar. Centralbl. 1873, Nr. 4). — Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 110—112, 124f., 141—143, 149f., 162—165, 203f. — Lumbroso, s. oben Anm. 197. — Grätz, Die Abfassungszeit des Pseudo-Aristeas (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1876, S. 289ff. 337ff.). — Papageorgios, Ueber den Aristeasbrief, München 1880 (vgl. Hilgenfelds Zeitschr. für wissensch. Theol. 1881, S. 380f.). — Reuss, Gesch. der heil. | Schriften Alten Testaments (1881) § 515. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 267f. 4. Aufl. S. 288—290. — Hamburger, Real-Enc. Supplementbd. 1886 Art. „Aristeas". — *Drummond, Philo Judaeus* I, 230—242. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. (1888) S. 379ff. 582—597. — Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 111—117. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 604—609. — *Kuiper, De Aristeae ad Philocratem fratrem epistola* (*Mnemosyne* XX, 1892, *p.* 250—272). — Schlatter, Zur Topographie und Gesch. Palästinas 1893, S. 86—92, 328—332. — Willrich, Juden und Griechen, 1895, S. 33—36. — Nestle in Herzog-Hauck, Real-Enc. Bd. III, 1897, S. 2. — Willrich, Judaica, 1900, S. 118—127. — *Abrahams, Recent criticism of the letter of Aristeas* (*Jewish Quarterly Review* XIV, 1902, *p.* 321—342). — *S. Krausz, Aristeas* (*Egyetemes Philologiai Közlöny* 1902) [ungarisch, bes. über das Verhältnis zu Hekatäus, s. Berliner philol. Wochenschr. 1903, 249]. — M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik, 1903, S. 85—104. — Bousset, Die Religion des Judentums, 2. Aufl. S. 29f. — Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. S. 171f. — Die Einleitungen ins Alte Testament von Jahn, Eichhorn, Bertholdt, Herbst, Scholz, Hävernick, De Wette-Schrader, Bleek, Keil, Reusch, Kaulen u. a.

6. Phokylides.

Der alte Spruchdichter Phokylides aus Milet lebte im sechsten Jahrhundert vor Chr. (nach den Angaben bei *Suidas Lex. s. v.* Φωκυλίδης, und *Euseb. Chron. ad Olymp.* 60, *ed. Schoene* II, 98). Von seinen echten Sprüchen ist uns nur weniges erhalten[199]. Er muß aber als eine Autorität auf dem Gebiete der moralischen Dichtung gegolten haben. Denn in der hellenistischen Zeit wurde unter seinem Namen ein von einem Juden (oder Christen?) verfaßtes „Mahngedicht" (ποίημα νουθετικόν) verbreitet, welches in 230 Hexametern moralische Lehren der mannigfaltigsten Art gibt. Da dasselbe in der byzantinischen Zeit vielfach als Schulbuch benützt wurde, ist es in zahlreichen Handschriften erhalten und seit dem 16. Jahrhundert oft gedruckt worden. — Der Inhalt dieser Verse ist fast ausschließlich moralistisch. Nur gelegentlich wird auch auf den einen wahren Gott und auf die künftige Vergeltung hingewiesen. Die moralischen Lehren, welche der Verfasser einschärft, erstrecken sich auf die verschiedensten Gebiete des praktischen Lebens, ganz in der Weise des Jesus Sirach. Sie schließen sich aber in ihrem Detail aufs engste an das Alte Testament an, namentlich an den Pentateuch, dessen Vorschriften über die bürgerlichen Lebensverhältnisse (Eigentum, Ehe, Armenwesen u. dgl.) überall hindurchklingen. Selbst so spezielle Vorschriften, wie die, daß man beim Ausnehmen eines Vogelnestes nur die Jungen nehmen, die Mutter aber fliegen lassen solle (*Deut.* 22, 6—7 = *Phokylides vers.* 84—85), oder daß man nicht das Fleisch gefallener oder von Raubtieren getöteter Tiere essen solle (*Deut.* 14, 21; *Exod.* 22, 30 = *Phokylides vers.* 139, 147—148), finden wir hier wieder. Es kann also | kein Zweifel sein, daß das Gedicht entweder von einem Juden oder von einem Christen verfaßt ist. Allerdings ist noch Ludwich (Königsberger Programm 1904) wegen des zweimal vorkommenden Pluralis θεοί sehr entschieden für den heidnischen Ursprung des Gedichtes eingetreten. Allein an der einen Stelle ist die überlieferte Lesart θεοῖσι sinnlos und notwendig zu emendieren[200]; die andere (Vers

199) Zusammengestellt bei *Bergk, Poetae lyrici graeci ed.* 4. *vol.* II, 1882, *p.* 68—73; und in: *Anthologia lyrica post Bergkium quartum ed. Hiller, exemplar emendavit atque auxit Crusius* 1897, *p.* 48—50 (in der *Bibliotheca Teubneriana*).

200) Es wird Vers 97—98 ermahnt: „härme nicht vergeblich (zwecklos) dein Herz ab, dich ans Feuer setzend, μέτρα δὲ τεῦχε θεοῖσι· τὸ γὰρ μέτρον ἐστὶν ἄριστον", was Ludwich S. 29 übersetzt: „sondern fertige Maße (d. i. Vers-

104, s. darüber unten) ist zwar auffallend, kann aber angesichts des Umstandes, daß die moralischen Vorschriften des Verfassers ganz und gar in den Geleisen des Alten Testamentes und des Judentums (namentlich des Jesus Sirach) sich bewegen, nicht für heidnischen Ursprung entscheiden. Die Frage ist nur: ob jüdisch oder christlich? Ersteres ist seit der grundlegenden Untersuchung von Bernays die herrschende Ansicht; letztere Auffassung hat außer manchen Älteren Harnack vorübergehend vertreten. Die Entscheidung ist deshalb schwierig, weil alles spezifisch Jüdische wie alles spezifisch Christliche fehlt. Es ist dem Verfasser lediglich um Einschärfung seiner moralischen Vorschriften zu tun. Für christlichen Ursprung kann man jene Stelle geltend machen, wo es heißt, daß die Verstorbenen im Vollendungszustande „Götter" werden. Dafür gibt es in der christlichen Theologie nähere Analoga als in der jüdischen[201]. Andererseits fällt gegen den christlichen Ursprung namentlich dies ins Gewicht, daß die moralischen Lehren des Verfassers sich eben nur an das Alte Testament, nicht an die sittliche Gesetzgebung Jesu Christi, wie sie in den Synoptikern vorliegt, anschließen. Von letzterer zeigen sich in unserem Gedichte keine irgendwie deutlichen Spuren; ebensowenig von den Briefen des Neuen Testaments. Dies ist doch bei einem christlichen Verfasser, der gerade Moral predigen will, kaum denkbar.

---

maße, Gedichte) auf die Götter; denn Maß (Eumetrie) ist das Beste". Trotz der von Ludwich gegebenen gelehrten Begründung darf man doch sagen, daß dieser Gedanke im Zusammenhang der Stelle unmöglich ist. Um so ansprechender ist Bernays' Konjektur *γόοισι* (Wehklagen) für *θεοῖσι*.

201) Vers 103—104:

καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν ἐς φάος ἐλθεῖν
λείψαν' ἀποιχομένων· ὀπίσω δὲ θεοὶ τελέθονται.

„Wir hoffen, daß die Überreste der Abgeschiedenen bald aus der Erde ans Licht kommen; darnach aber werden sie Götter". Da der Gedanke der *θεοποίησις* der Gläubigen der christlichen griechischen Theologie geläufig ist, hat Harnack um dieser Stelle willen das Gedicht früher für christlich gehalten (s. die Anzeige der „Gesammelten Abhandlungen" von Bernays in der Theolog. Literaturzeitung 1885, 160). Später hat er jüdischen Ursprung für wahrscheinlicher erklärt und jenen Vers für eine christliche Interpolation (Gesch. der altchristl. Litteratur II, 1, 589, vgl. I, 863f.). Die Annahme der Interpolation ist ebenso mißlich wie Bernays' Konjektur *νέοι*. Für die Würdigung der Stelle ist zu beachten, daß in der Unsterblichkeitshoffnung des Verfassers eine Mischung des jüdischen Auferstehungsglaubens mit der platonisch-pythagoreischen Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele (s. bes. Vers 115) vorliegt (so Rohde, Psyche 2. Aufl. II, 379 Anm.). Eine solche ist bei einem von griechischer Philosophie beeinflußten Juden im Grunde doch ebenso gut möglich wie bei den christlichen Theologen. Auch Rohde a. a. O. hält trotz der *θεοί* den Verf. für einen Juden.

Auch die Vergleichung mit der *doctrina* XII *apostolorum* kann nur zur Bestätigung der Annahme jüdischen Ursprungs dienen. Gerade neben den starken Berührungen zwischen beiden Schriften fällt das Fehlen wichtiger Gedanken der *Didache* bei Phokylides um so mehr auf[202]. Außerdem berührt sich Phokylides mit Philo und Josephus auch in solchen Einzelheiten, welche nicht durch das Alte Testament gegeben sind[203]. |

Wenn demnach unser Gedicht jüdischen Ursprungs ist, so ist es allerdings gerade durch den Mangel alles spezifisch Jüdischen von besonderem Interesse. Der Verfasser will zunächst nur für die jüdische Moral wirken. Die beiden religiösen Grundideen des Judentums, die der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung, sind zwar auch bei ihm vorhanden, und er tritt auch indirekt für dieselben ein. Aber er tut es in so zurückhaltender Weise, daß man sieht, es ist ihm in erster Linie doch nur um die Moral zu tun.

Man kann angesichts dieses Umstandes wohl fragen, ob die heidnische Maske, unter welcher das Gedicht auftritt, wirklich vom Verfasser herrührt? Sie scheint nicht genügend motiviert, da die Wahl derselben doch nur den Zweck haben kann, heidnische Leser für die Anschauungen des Verfassers zu gewinnen. Dann sollte man aber ein stärkeres Hervortreten der jüdischen Anschauungen erwarten. Schreibt dagegen ein Jude für Juden, so ist die Beschränkung auf die Moral leichter verständlich, weil dann die gemeinsamen religiösen Anschauungen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. So wird man an die Möglichkeit denken dürfen, daß die Überschrift, welche das Gedicht dem Phokylides zuschreibt, später ist, und dieses selbst gar nicht den Anspruch erheben will, von dem alten Spruchdichter herzurühren. Andererseits spricht freilich für die Ursprünglichkeit der Überschrift die ganze sprachliche Form des Gedichtes. Weshalb soll ein Jude, der für seine Glaubensgenossen schreibt, gerade diese

---

202) Dies hat **Funk** (gegenüber solchen, welche eine Abhängigkeit des Phokylides von der *Didache* annehmen) treffend gezeigt, s. *Doctrina duodecim apostolorum ed. Funk*, 1887, *p.* XVIII—XXII. — Sofern eine Verwandtschaft zwischen Phokylides und Didache vorliegt, wird sie daraus zu erklären sein, daß beide auf eine gemeinsame jüdische Quelle zurückgehen, nämlich die vermutlich jüdischen „Zwei Wege“, von welchen sich in der altchristlichen Literatur mehrfache Spuren finden. S. über die „Zwei Wege“ überhaupt oben S. 180f.; über ihre Benützung durch Phokylides: Alfr. Seeberg, Die beiden Wege und das Aposteldekret, 1906, S. 24ff.

203) Vgl. Wendland, Jahrbb. für class. Philologie Supplementbd. XXII, 1896, S. 709—712 (in der Abhandlung über die Therapeuten).

gewählt haben? Auf alle Fälle war es ein weitherziger Mann, bei welchem die Religion zwar im Hintergrunde steht, die Moral aber die Hauptsache ist.

Für die Abfassungszeit lassen sich keine anderen Grenzen angeben, als die, welche für die jüdisch-hellenistische Literatur überhaupt gegeben sind. Auffallend könnte scheinen, daß es von den christlichen Apologeten, einem Clemens und Eusebius, die doch sonst vieles dieser Art benützen, nicht zitiert wird[204]. Aber das Auffällige schwindet, sobald man bedenkt, zu welchem Zweck jene zitieren: sie suchen in erster Linie heidnische Zeugnisse für die religiösen Ideen des Christentums: für den Gedanken der Einheit Gottes und der künftigen Vergeltung. Solche waren aber bei unserem Phokylides nicht in wünschenswerter Kräftigkeit zu finden.

Ein Stück unseres Gedichtes (Vers 5—79) ist in den Text der sibyllinischen Orakel eingeschoben (*Sib.* II, 56—148), jedoch nur in der einen Handschriftenklasse (*Ψ*, d. h. in derjenigen, in welcher das achte Buch an der Spitze der Sammlung steht). Der Einschub ist älter als Suidas, welcher meint, die Verse des Phokylides seien aus den sibyllinischen Orakeln „gestohlen" (*εἰσὶ δὲ ἐκ τῶν Σιβυλλιακῶν κεκλεμμένα*). Daß es sich umgekehrt verhält, ist schon darum sicher, weil sich der Einschub nur in der einen Handschriftenklasse findet. Der Interpolator hat dabei aber seine Vorlage sehr frei behandelt, nicht weniger als zweiundzwanzig Hexameter da und dort eingeschoben und auch sonst den Text, vielfach im christlichen Sinne, umgestaltet (näheres s. bes. bei Ludwich, Königsberger Vorlesungsverzeichniß, 1904). — Die Textüberlieferung unseres Gedichtes hat überhaupt unter der Willkür der Abschreiber stark gelitten. Nach den eingehenden Untersuchungen von Ludwich a. a. O. ist eine der jüngeren Handschriften (*V* = *Vindobonensis phil. gr.* 321, *saec.* XIV) als die beste zu betrachten. In dieser Wertschätzung des Vindobonensis stimmt auch Kroll (Berliner philol. Wochenschr. 1905, *col.* 241—243) ganz mit Ludwich überein.

Die sorgfältigste Monographie über unser Gedicht ist: Bernays, Ueber das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litteratur, Breslau 1856 (wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von Usener 1885, Bd. I, S. 192—261). — Der Text des Gedichtes ist z. B. gedruckt in: *Gnomici poetae graeci ed. Brunck, ed. nova Lips.* 1817, *p.* 152—172; *Poetae minores graeci ed. Gaisford vol.* I, *Oxonii* 1814, *p.* 445—460; ebendas. *ed. nova, vol.* III, *Lips.* 1823, *p.* 248—260; am besten mit kritischem Apparat bei *Bergk*, *Poetae lyrici Graeci* Bd. II (*ed.* 4, 1882) *p.* 74—109. Handausgabe: *Anthologia lyrica ed. Hiller* (*Lips. Teubner* 1897) *p.* 335—343. — Einen Abdruck des Textes nach eigener Rezension gibt Bernays a. a. O. — Über die älteren Ausgaben, namentlich in den Sammlungen der Gnomiker, | s. *Schier* in seiner Separatausgabe, *Lips.* 1751. *Fabricius-Harles*, *Bi-*

204) Die ersten Spuren der Benützung finden sich bei Stobäus und in einigen Klassiker-Scholien. S. Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 520.

blioth. Graec. I, 704—749. Eckermann, Art. „Phokylides“ in Ersch und Grubers Allgem. Encyklopädie Section III Bd. 24 (1848) S. 485. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 96 *sqq.* — Hervorzuheben ist die Separatausgabe: *Phocylidis etc. carmina cum selectis adnotationibus aliquot doct. virorum Graece et Latine, nunc denuo ad editiones praestantissimas rec. Schier, Lips.* 1751. — Deutsche Übersetzungen lieferten: Nickel, Phokylides Mahngedicht in metrischer Übersetzung, Mainz 1833. Lincke, Samaria und seine Propheten, 1903, S. 166—179. Binder in: Theognis Elegien nebst Phokylides Mahngedicht usw. deutsch von Binder, 3. Aufl. 1904.

Vgl. überhaupt: *Wachler, De Pseudo-Phocylide*, Rinteln 1788. — *Rhode, De veterum poetarum sapientia gnomica, Hebraeorum imprimis et Graecorum, Havn.* 1800. — Bleek, Theol. Zeitschr. herausgeg. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, Heft I, 1819, S. 185 (in der Abhandlung über die Sibyllinen). — Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II, 222f. — Eckermann, Art. „Phokylides“ in Ersch und Grubers Allg. Encyklop. Section III, Bd. 24 (1848) S. 482—485. — Teuffel in Paulys Real-Enc. V, 1551. — Alexandres erste Ausg. der *Oracula Sibyllina* II, 401—409. — Bernhardy, Grundriss der griechischen Litteratur II, 1 (dritte Bearbeitung 1867) S. 517—523. — Ewald, Gesch. des Volkes Israel VI, 405; 412. — Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (1869) S. 161ff. — Leop. Schmidt, Anzeige der Schrift von Bernays in den Jahrbb. für class. Philol. Bd. 75 (1857) S. 510—519. — Goram, *De Pseudo-Phocylide* (Philologus Bd. XIV, 1859, S. 91—112). — Hart, Die Pseudophokylideia und Theognis im codex Venetus Marcianus 522 (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 97, 1868, S. 331—336). — Bergk, Kritische Beiträge zu dem sog. Phokylides (Philologus Bd. XLI, 1882, S. 577—601). — Sitzler, Zu den griechischen Elegikern (Jahrbb. für class. Philol. Bd. 129, 1884, S. 48ff.). — *Phocylides, poem of admonition, with introd. and commentaries by Feuling, tr. by Goodwin, Andover Mass.*, 1879. — Bergk, Griech. Literaturgesch. II, 1883, S. 298—302. — Grätz, Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 377—379, 610f. — Osk. Holtzmann, in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 1888, S. 305ff. — Funk, s. oben Anm. 202. — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 639—644. — *Ludwich, Lectiones pseudophocylideae. Regimont.* 1892. — Kroll, Zur Ueberlieferung der Pseudophocylidea (Rhein. Museum Bd. 47, 1892, S. 457—459). — Dieterich, Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, 1893, S. 173—184 (heidnische Grundschrift des Pseudo-Phokylides, jüdisch überarbeitet, schließlich auch mit einigen christlichen Zusätzen versehen). — Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur I, 863f. II, 1, 589. — Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 269f. — Wendland s. oben Anm. 203. — Dossios, Ueber einige Varianten zu den Pseudophocylidea (Philologus LVI, 1897, S. 616—620). — *Zanolli, De Pseudophocylidea* (*sic!*), Venedig 1902 (59 S.; wertlos, s. Berliner philol. Wochenschr. 1903, 1153). — Lincke, Samaria und seine Propheten, 1903, S. 40—102 [das Mahngedicht ein Werk des alten Phokylides, älter als der Pentateuch]. — Ludwich, Ueber das Spruchbuch des falschen Phokylides (Königsberger Vorlesungsverzeichnis 1904). Ders., *Quaestionum Pseudophocylidearum pars altera* (Königsberger Univ.-Programm 1904), zusammen 32 S. 4. Vgl. die Anz. von Kroll, Berliner philol. Wochenschr. 1905, *col.* 241—243. — *Beltrami, Ea quae apud Pseudo-Phocylidem Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur* (*Rivista di*

filologia 1908, *p.* 411—423) [Verzeichnis zahlreicher Parallelen ohne Beurteilung]. — Noch mehr Literatur bei *Fürst*, *Biblioth. Judaica* III, 96ff. und in Engelmanns *Bibliotheca scriptorum classicorum ed. Preuss.*

7. Menander.

Aus einer syrischen Handschrift des britischen Museums hat Land im J. 1862 eine Spruchsammlung herausgegeben, welche die Überschrift trägt: „Der weise Menander hat gesagt". Sie ist | wenig beachtet worden, bis Frankenberg (1895) den Nachweis versuchte, daß sie „ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit" sei. Die Verwandtschaft mit den Proverbien des A. T. und mit Jesus Sirach ist in der Tat sehr stark. „Es findet sich kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien behandelt wird, und zwar in demselben Geiste. Hier wie dort dasselbe Wertlegen auf die Pflichten der Humanität als göttlicher Gebote, die hier wie dort in derselben charakteristischen Verbindung mit den äußerlichsten Klugheitsmaßregeln für das tägliche Leben erscheinen; hier wie dort dieselbe Gleichgiltigkeit gegen das Kultische in der Religion, ohne daß doch das spez. Jüdische irgendwie verdeckt würde; hier wie dort der Gedanke an die göttliche Vergeltung oder an die Nützlichkeit allen Ermahnungen und Warnungen zugrunde liegend" (Frankenberg S. 265). Da sich nichts Christliches in den Sprüchen findet, so scheint jüdischer Ursprung kaum fraglich. Aber es ist doch kein reines Judentum, das hier vertreten wird. Nicht nur die Erwähnung Homers ist auffallend (Lands Übersetzung S. 157), sondern vor allem die Polemik gegen die Priester, welche ihre eigenen Götter verachten und sich, wenn sie zum Mahle eingeladen werden, habgierig benehmen (Lands Übers. S. 160, Frankenberg S. 265). Frankenberg sucht hier durch die Annahme von Textverderbnis und durch Berufung auf Maleachi 1, 6ff. zu helfen. Das genügt doch schwerlich zur Erklärung. Entweder haben wir hier wirklich eine Mischung von Jüdischem und Heidnischem, oder die Stelle ist ein heidnischer Einschub in eine jüdische Grundschrift. Ersteres ist möglich, da Mischungen von Jüdischem und Heidnischem auch sonst vorkommen und bei der Nützlichkeitsmoral des Verfassers das spezifisch Religiöse überhaupt zurücktritt; letzteres ist möglich, da Spruchsammlungen in der Überlieferung fast immer willkürlich behandelt worden sind.

Als Verfasser ist sicher nicht ein jüdischer Menander anzunehmen (wie von Frankenberg geschieht S. 270). Denn der Name des berühmten attischen Komikers Menander spielt auch sonst

in der Geschichte der Sentenzenliteratur eine große Rolle. Weil in den Sammlungen griechischer Sentenzen, die man aus den Dichtern exzerpiert hat, sich auch zahlreiche Verse des Menander befanden, haben spätere Abschreiber und Bearbeiter solche Sammlungen einfach dem Menander zugeschrieben. So ist sein Name für diese Art von Literatur typisch geworden. Insofern also sicher dieser Menander in der Überschrift unserer jüdischen oder judaisierenden Sammlung gemeint ist, ist sie pseudonym. Wenn die Überschrift vom Verfasser selbst herrührt, muß er in einer Zeit geschrieben haben, als Menanders Name bereits jene Geltung erlangt | hatte. Möglich ist aber auch, daß die Überschrift erst später als Etikette einer ursprünglich anonymen Arbeit vorgesetzt worden ist.

Land, *Anecdota Syriaca* I (*Lugd. Bat.* 1862) syr. Text S. 64—73, lat. Übers. S. 156—164, Anm. S. 198—205. — Frankenberg, Die Schrift des Menander, *Land. anecd. syr.* I, S. 64 ff., ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. XV, 1895, S. 226—277).

Die sogenannten *Γνῶμαι μονόστιχοι* des Menander existieren in verschiedenen stark von einander abweichenden Redaktionen (W. Meyer hat 25 Handschriften untersucht, welche 8 verschiedene Sammlungen darstellen, s. am unten angef. Ort S. 403). Die Sammlungen sind verwandt mit dem Florilegium des Stobäus. Aus letzterem läßt sich nachweisen, daß sie echte Verse des Menander, Euripides und anderer griechischer Dramatiker enthalten. Ohne Zweifel liegt eine umfangreichere Ursammlung zugrunde. Erst in den späteren Auszügen sind die Namen der wirklichen Autoren weggelassen und das Ganze dem Menander zugeschrieben worden. — Gedruckt sind die *Γνῶμαι μονόστιχοι* u. a. in Meinekes großer Ausgabe der *Fragmenta Comicorum Graecorum* Bd. IV, 1841, *p.* 340—374, und in dessen kleinerer Ausgabe (*Fragmenta Comicorum Graecorum ed. minor*) 1847 (über die Art, wie hier verschiedene Handschriften kombiniert sind, s. W. Meyer S. 400 f., woselbst auch die anderen Ausgaben genannt sind). — Vgl. Wilh. Meyer, Die Urbinatische Sammlung von Spruchversen des Menander, Euripides und Anderer (Abhandlungen der Münchener Akademie, philos.-philol. Classe, XV. Bd. II. Abth. 1880, S. 397—449). Sternbach, *Curae Menandreae* (Verhandlungen der Akademie zu Krakau, philol. Abth. II. Serie, 2. Bd. 1893, S. 168—245). Jagić, Die Menandersentenzen in der altkirchenslavischen Übersetzung (Sitzungsber. der Wiener Akademie, philos.-hist. Classe Bd. CXXVI, 1892). — Über die verwandte gnomologische Literatur überhaupt: Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 600—602 (mit reichen Literaturnachweisen).

Verschieden von den *Γνῶμαι μονόστιχοι* ist die sogenannte *Comparatio Menandri et Philistionis* (*Μενάνδρου καὶ Φιλιστίωνος σύγκρισις*). Sie ist ebenfalls in verschiedenen stark abweichenden Redaktionen erhalten. Drei hat (nach mangelhaften früheren Publikationen) Studemund herausgegeben im Breslauer *Index lectionum* 1887 (*Menandri et Philistionis Comparatio cum appendicibus edita*); über eine vierte s. Wilh. Meyer, Die athenische Spruchrede des Menander und Philistion (Abhandlungen der Münchener Akademie,

philos.-philol. Classe XIX. Bd. I. Abth. 1891, S. 225—295). Diese „Spruchrede" hat mit dem echten Menander nichts zu tun. Nach Meyer (S. 271) ist sie ein Erzeugnis des 4.—6. Jahrh. n. Chr. In der vorauszusetzenden Urgestalt (die in den vorhandenen Texten z. T. alteriert ist) behandelten je zwei Verspaare als Rede und Gegenrede zweier Personen denselben Gegenstand. Die eine Reihe von Verspaaren wird dem Menander in den Mund gelegt, da er bereits als Dichter der Lebensweisheit berühmt war.

8. Kleinere Stücke, vielleicht jüdischen Ursprungs, unter heidnischen Namen.

1. Heraklitische Briefe? — Eine beliebte Literaturgattung im späteren Altertum war u. a. auch die Epistolographie. Man | sammelte die Briefe hervorragender Rhetoren und Philosophen als Mittel der allgemeinen Bildung. Man verfaßte aber auch fingierte Briefe unter dem Namen berühmter Männer, im wesentlichen zu demselben Zweck, um unterhaltende und belehrende Lektüre zu schaffen. Zu der zahlreichen Gattung der letzteren Art gehören auch neun angebliche Briefe des Heraklit, welchen Bernays eine eingehendere Untersuchung gewidmet hat. In zweien derselben, dem vierten und siebenten, glaubt Bernays die Hand eines „bibelgläubigen" Verfassers erkennen zu können; und zwar in der Art, daß der vierte von ihm nur interpoliert, der siebente aber ganz von ihm verfaßt wäre. Norden hält es für möglich, daß auch der vierte Brief ganz jüdisch-christlichen Ursprungs ist. Die herbe Polemik gegen die Verehrung der Götterbilder im vierten Briefe klingt allerdings jüdisch oder christlich, und ebenso die strenge Moralpredigt im siebenten Briefe, in welchem namentlich auch der Genuß „lebenden" d. h. blutigen Fleisches gerügt wird (*τὰ ζῶντα κατεσθίετε*, vgl. über das betreffende jüdische und christliche Verbot Apostelgesch. 15, 29 und oben S. 178f.). Es muß jedoch, wie Bernays selbst anerkennt, dahingestellt bleiben, ob dieser „bibelgläubige" Verfasser ein Jude oder Christ war. Auch genügt vielleicht die Annahme jüdisch-christlicher Interpolationen. Völlig unbeweisbar ist die Meinung Edm. Pfleiderers, daß speziell der Verfasser der *Sapientia Salomonis* den vierten und siebenten Brief, auch den fünften und sechsten und vielleicht alle geschrieben habe.

Gesamt-Ausgabe der *epistolographi*: *Hercher, Epistolographi Graeci recensuit etc., Paris, Didot* 1873. — Vgl. über diese Literaturgattung überhaupt: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 662—703. *Westermann, De epistolarum scriptoribus Graecis P.* I—VIII, *Lips.* 1851—1855. Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877), S. 502ff. Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 579—601. Deißmann, Bibel-

studien 1895, S. 187ff. Dziatzko, Art. „Brief“ in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 836—843. Peter, Der Brief in der römischen Litteratur (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Cl. Bd. 20, Nr. 3) 1901. Deißmann, Art. *Epistolary Literature* in: *Encyclopaedia Biblica* II *col.* 1323ff. Soltau, Brief oder Epistel? (Neue Jahrbb. für das klassische Altertum und für Pädagogik Bd. XVIII, 1906, S. 17—29).

Separatausgabe der heraklitischen Briefe: *Westermann, Heracliti epist. quae feruntur, Lips.* 1857 (Universitätsprogramm). Auch in *Bywater, Heracliti Ephesii reliquiae, Oxford* 1877, neue Ausg. 1887. — Untersuchungen: Bernays, Die heraklitischen Briefe, ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Litteratur (Berlin 1869), S. 26ff. 72ff. 110f. (mit dem Text der Briefe und deutscher Übersetzung). — Norden, Der vierte heraklitische Brief (Jahrbb. für class. Philol., Supplementbd. XIX, 1893, S. 386—392). — Wendland in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion von Wendland und Kern 1895, S. 39f. (der siebente Brief nicht notwendig jüdisch-christlich). — Edm. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus (1886) S. 327—348, 356—365. Ders., Die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser (Rhein. Museum Bd. 42, 1887, S. 153—163). Ders., Zur Identität des Verfassers von *Sapientia Salomonis* und pseudoheraklitischen Briefen (Jahrbb. für prot. Theol. 1889, S. 319f.). |

2. Ein Diogenesbrief? — Unter den einundfünfzig angeblichen Briefen des Diogenes glaubt Bernays einen, den achtundzwanzigsten, auf denselben Ursprung zurückführen zu können, wie den siebenten heraklitischen. Er enthält allerdings eine ähnliche Moralpredigt wie dieser, kann aber, wie Norden und Capelle gezeigt haben, recht wohl von einem Cyniker herrühren.

Bernays, Lucian und die Kyniker (Berlin 1879) S. 96—98. — Norden, Der 28. Brief des Diogenes (Jahrbb. für class. Philol. Supplementbd. XIX, 1893, S. 392—410). — *Capelle, De Cynicorum epistulis, Diss. Gottingae* 1896, *p.* 25—28. — Den Text s. in sämtlichen Ausgaben der *epistolographi*, z. B. bei *Hercher, Epistolographi Graeci p.* 241—243. Zur Textkritik: *Schafstaedt, De Diogenis epistulis. Gottingae* 1892.

3. Hermippus? — Hermippus Callimachius, der unter Ptolemäus III. und IV., also in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr. lebte, hat eine große Zahl von Lebensbeschreibungen berühmter Männer verfaßt. Unter den daraus erhaltenen Notizen erregen zwei unsere Aufmerksamkeit. Nach *Origenes contra Cels.* I, 15 war in dem ersten Buch „über die Gesetzgeber“ gesagt, daß Pythagoras seine Philosophie von den Juden genommen habe (*Λέγεται δὲ καὶ Ἕρμιππον ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν*). Nach *Josephus contra Apion.* I, 22 war eine ähnliche Behauptung in dem ersten Buch „über Pythagoras“ enthalten. Doch ist die Notiz des Josephus viel spezieller und genauer als die des Origenes. Nach Josephus hat nämlich Hermippus berichtet,

daß Pythagoras gelehrt habe, „nicht über eine Stelle zu gehen, wo ein Esel in die Knie gesunken, und sich trüben (oder salzigen?) Wassers[205] zu enthalten und jede Lästerung zu meiden"; und hierzu hat dann Hermippus bemerkt: „dieses tat und lehrte Pythagoras, indem er die Meinungen der Juden und Thraker nachahmte und sich aneignete" (*ταῦτα δ' ἔπραττε καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρᾳκῶν δόξας μιμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτόν*). Hermippus hat also nicht die Philosophie des Pythagoras überhaupt, sondern nur jene speziellen Lehren als von den Juden entlehnt bezeichnet. Denn die bei Josephus folgenden Worte *λέγεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος πολλὰ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις νομίμων εἰς τὴν αὐτοῦ μετενεγκεῖν φιλοσοφίαν* sind nicht mehr Worte des Hermippus, sondern des Josephus. — In der von Josephus referierten Fassung enthalten die Worte des Hermippus nichts, was dieser nicht wirklich geschrieben haben könnte. Anders steht es mit dem Referat des Origenes. Wenn dieses genau wäre, müßte man annehmen, daß ein Jude die Schrift des Hermippus interpoliert hätte. Aber Origenes selbst deutet ja an, daß er die Schrift des Hermippus gar nicht angesehen hat; er sagt nur: „Hermippus soll berichtet haben". Höchst wahrscheinlich fußt er dabei lediglich auf der uns bekannten Josephusstelle, die er nur ungenau wiedergibt. Seine Abhängigkeit von Josephus ist um so wahrscheinlicher, als er außer Hermippus auch noch den Hekatäus nennt, wie Josephus. Ja ein paar Sätze weiter (I, 16) erwähnt er ausdrücklich das Werk des Josephus! Erkennt man aber die Abhängigkeit des Origenes in der Auswahl der Autoritäten an, so kann man nicht trotzdem (wie Gutschmid tut) die Selbständigkeit seines Zitates festhalten, weil das Werk „über die Gesetzgeber" verschieden sei von dem „über Pythagoras". Letzteres Argument ist gegenüber den übrigen zu schwach. — Wir haben also hier nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur ein ungenaues Referat des Origenes zu konstatieren.

C. Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 35—54 hat beide Stellen unter die echten Fragmente des Hermippus aufgenommen (*fr.* 2 und 21). Ebenso *Reinach*, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, 1895, *p.* 39 *sq.* — Vgl. sonst: Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilo-

205) *τῶν διψίων ὑδάτων* ist schwierig, da *δίψιος* sonst „durstig" heißt oder „trocken" (z. B. vom Erdboden). Der alte Lateiner übersetzt *ab aqua faeculenta*, denkt also an stagnierendes Wasser (das in der Tat nach jüdischem Gesetz nicht zu den Waschungen gebraucht werden durfte). Gutschmid, Kleine Schriften IV, 559 erklärt „durstig machend", weil auch *διψώδης* und *διψητικός* sowohl für durstig als für dursterregend gebraucht werde, und versteht darunter salziges Wasser, das den ägyptischen Priestern verboten war.

sophie II, 219f. *Kellner, De fragmentis Manethonianis* (1859) *p.* 42. Hilgenfeld, Einl. in das N. T. S. 168 Anm. Freudenthal, Alex. Polyh. S. 178, 192. J. G. Müller, Des Flavius Josephus Schrift gegen den Apion (1877) S. 161ff. Gutschmid, Kleine Schriften IV, 557f.; dazu Theol. Litztg. 1894, 147f. Willrich, Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung 1895, S. 59f.

4. Numenius? — Der Pythagoreer und Platoniker Numenius (gegen Ende des zweiten Jahrh. nach Chr.) hat als echter Vorläufer des Neuplatonismus auch die heiligen Schriften der Juden, ja die jüdische Tradition (z. B. über Jannes und Jambres, s. oben S. 402ff.) gekannt und in seiner Art benützt. Am bestimmtesten bezeugt dies Origenes, welcher *contra Cels.* IV, 51 sagt, er wisse, daß Numenius „an vielen Stellen seiner Schriften Aussprüche des Moses und der Propheten anführe und sie auf überzeugende Weise allegorisch erkläre, wie z. B. in dem sogenannten ‚Epops‘ und in den Büchern über die Zahlen und in denen über den Raum“ (*ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νουμήνιον .... πολλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ | ἐκτιθέμενον τὰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα, ὥσπερ ἐν τῷ καλουμένῳ Ἔποπι καὶ ἐν τοῖς „περὶ ἀριθμῶν“ καὶ ἐν τοῖς „περὶ τόπου“*). Vgl. auch *Orig. c. Cels.* I, 15; Zeller, Philos. d. Griechen III, 2, 3. Aufl. S. 217f. Wir haben keinen Grund, diesem Zeugnisse zu mißtrauen. Trotzdem ist es nicht glaublich, daß Numenius geradezu den Ausspruch getan haben sollte: *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων,* welchen Clemens Alexandrinus und andere ihm zuschreiben[206]. Wenn derselbe wirklich in einer Schrift des Numenius gestanden hätte, würde er wohl auf Rechnung eines jüdischen Bearbeiters zu setzen sein. Den wirklichen Sachverhalt ersehen wir aber aus Eusebius, welcher nur sagt, daß jener Ausspruch dem Numenius zugeschrieben werde, nämlich durch die mündliche Tradition[207]. Der Ausspruch ist also nicht eine jüdische Fälschung, sondern nur eine der mündlichen Überlieferung angehörige Zuspitzung der wirklichen Anschauung des Numenius.

Vgl. über unsere Frage: Freudenthal, Alex. Polyhistor S. 173 Anm. *Reinach, Textes etc. p.* 175 *not.* — Über Numenius überhaupt: Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 216—223.

5. Hermes Trismegistus? — Der ägyptische Gott Thot, welchen die Griechen mit Hermes identifizierten, „galt als Er-

206) *Clem. Alex. Strom.* I, 22, 150. *Hesychius Miles.* bei *Müller, Fragm. hist. graec.* IV, 171. *Suidas, Lex. s. v. Νουμήνιος.*

207) *Euseb. Praep. ev.* XI, 10, 14 *ed. Gaisford: Εἰκότως δῆτα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο τὸ λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναι μνημονεύεται, τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων.*

finder der Schrift und Beschützer der Wissenschaft; die heiligen Bücher werden ihm oft zugeschrieben"[208]. Nach *Clemens Alex. Strom.* VI, 4, 37 gab es 42 Bücher des Hermes, von welchen 36 die gesamte Philosophie der Ägypter enthielten, die übrigen 6 der Heilkunde gewidmet waren. *Tertullian. de anima c.* 2 u. 33 kennt Bücher des *Mercurius Aegyptius*, welche eine platonisierende Psychologie lehrten. Schon aus letzterem Umstande sieht man, daß die „Philosophie" der späteren, griechischen Hermesbücher eine platonisierende war. Das gilt denn in der Tat auch von den uns erhaltenen Hermesschriften, welche zuerst von Lactantius zitiert werden und wahrscheinlich im dritten Jahrh. nach Chr. entstanden sind. Ihrer platonisierenden Philosophie liegen altägyptische religiöse Vorstellungen zugrunde. Die Art der Mischung beider Elemente braucht hier nicht erörtert zu werden (Reitzenstein stellt das ägyptische Element in den Vordergrund, Zielinski das griechisch-philosophische). Jedenfalls ist es eine im wesentlichen heidnische Literatur. Doch sind nicht alle Stücke von demselben Verfasser, und auch nicht alle rein heidnisch. Es ist aber nicht | nachweisbar, daß jüdische Hände bei Erzeugung dieser Literatur mitgewirkt haben. Vielmehr scheint das, was nicht rein heidnischen Ursprungs ist (*c.* 1 und 13 des sog. Poemander), christlich beeinflußt zu sein.

Über die Person des Hermes Trismegistus vgl. Pietschmann, Hermes Trismegistos. Leipzig, Dissertat. 1875. — Der Beiname Τρισμέγιστος (d. h. der allergrößte), welcher dem Hermes in dieser Literatur gegeben wird, ist jung. Er ist erst für das zweite Jahrh. nach Chr. nachweisbar (*Philo Byblius* bei *Euseb. Praep. evang.* I, 10, 17 *p.* 36*d*, Sekte der Peraten bei *Hippolytus*, *Philosophumena* V, 14 *ed. Duncker et Schneidewin p.* 186 *lin.* 42, *Athenagoras, Suppl. c.* 28 *p.* 32 *A*, *Tertullian. adv. Valentin.* 15, Inschrift aus der Zeit des Kaisers Gordianus 238—244 n. Chr. bei Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae n.* 716). Die Meinung, daß er bereits in dem Edikt des Tiberius Alexander vom J. 68 n. Chr. (*Corp. Inscr. Graec. n.* 4957, *Dittenberger* a. a. O. *n.* 669 *lin.* 4—5) vorkomme, beruht auf falscher Lesung.

Neuere Ausgaben: *Hermetis Trismegisti Poemander ed. Parthey, Berol.* 1854 (ohne den lat. Asklepius und ohne die Fragmente bei Stobäus). Einzelne Stücke auf neuer handschriftlicher Grundlage in Reitzensteins Monographie 1904 (s. unten). — Deutsche Übersetzung: Hermes Trismegists Poemander, übers. von Tiedemann, Berlin 1781. — Mead, Der Dreimalgrößte Hermes. Eine Sammlung der übriggebliebenen Reden und Fragmente der Trismegistusliteratur (Vierteljahrschr. für Bibelkunde III, 3, 1909, S. 1—130).

Über diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* I, 46—94. — Bähr in Paulys Real-Enc. III, 1209—1214. — *Migne, Dictionnaire des apocryphes t.* II, 1858, *col.* 258—263. — *Masson, Journal of Sacred Literature*

208) Lange in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte 3. Aufl. I, 1905, S. 207.

and Biblical Record, New Series vol. X, 1867, *p.* 22—47. — Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philosophie I (4. Aufl. 1871) S. 256. — Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philos. 3. Aufl. 1878, Bd. I, S. 179—182. — Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 224—235. (Erdmann und Zeller haben erst in den angeführten neueren Auflagen ihrer Werke den Hermes-Schriften eine eingehendere Darstellung gewidmet.) — Bergk, Griechische Literaturgeschichte Bd. IV, 1887, S. 571—578. — Dieterich, Abraxas, 1891, S. 62—72. — Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur 1904 (eindringende Untersuchung, aber mit Vorsicht aufzunehmen). Vgl. die Besprechungen von Bousset, Göttinger gel. Anz. 1905, S. 692—712, und Lietzmann, Theol. Litztg. 1905, 201—204. — Reitzenstein, Hellenistische Theologie in Ägypten (Neue Jahrbb. für das klass. Altertum XIII, 1904, S. 177—194) [Zusammenfassung der Resultate]. — *Granger, The Poemandres of Hermes Trismegistus* (*Journal of Theol. Studies* 1904, *p.* 395—412). — Dibelius, Poimandres (Zeitschr. für Kirchengesch. XXVI, 1905, S. 167—189). — Zielinski, Hermes und die Hermetik (Archiv für Religionswissensch. VIII, 1905, S. 321—372. IX, 1906, S. 25—60) [gegen Reitzensteins „Aegyptomanie"]. — Über den nur lateinisch (unter den Werken des Apuleius) erhaltenen Dialog Asklepius s. die Literatur bei Teuffel, Gesch. der röm. Litt. § 367, 7.

VIII. Der Rhetor Cäcilius von Calacte.

Unter den griechischen Literaten in Rom begegnen uns mehrfach auch Freigelassene, die, aus dem Oriente stammend, als Sklaven nach dem Abendlande gekommen waren und dort nach Erlangung der Freiheit durch ihre gelehrte Tätigkeit sich ein gewisses Ansehen erwarben. Einer aus dieser Klasse, Cäcilius von Calacte, mag hier noch genannt werden, da er wahrscheinlich jüdischer Herkunft war und seine Herkunft auch später nicht ganz verleugnet zu haben scheint.

Athenäus nennt ihn zweimal gleichlautend (VI *p.* 272[f], XI *p.* 466[a]) *Καικίλιος ὁ ῥήτωρ ὁ ἀπὸ Καλῆς ἀκτῆς.* Die Stadt *Καλὴ ἀκτή*, oder zusammengezogen Calacte, lag an der Nordküste Siziliens. Cäcilius heißt daher auch *Σικελιώτης*. Die beiden Schriften, welche Athenäus von ihm erwähnt, sind historischer Art, VI *p.* 272[f]: *περὶ τῶν δουλικῶν πολέμων* (über die Sklavenkriege in Sizilien) und XI *p.* 466[a]: *περὶ ἱστορίας*. Am bekanntesten ist er aber als Schriftsteller über rhetorische Themata. Er gehörte mit seinem Freunde Dionysius von Halicarnassus zu den ersten Vertretern des „Atticismus" und wird als Fachgelehrter von Späteren häufig zitiert, namentlich in der dem Longinus fälschlich zugeschriebenen Schrift *περὶ ὕψους*, in Quintilians *Institutio* und in der unter Plutarchs Namen gehenden Schrift *de decem oratori-*

bus[209]. Longinus' Schrift *περὶ ὕψους* ist, wie aus dem Eingange erhellt, durch die dasselbe Thema (*περὶ ὕψους*) behandelnde Schrift des Cäcilius veranlaßt. Letztere wird von Longinus ungünstig beurteilt, da sie ihrer Aufgabe nicht genüge. Cäcilius suche zwar durch zahllose Beispiele, wie für Unwissende, zu zeigen, was das Erhabene sei, lehre aber nicht, wie wir es selbst zu einem Fortschritte darin zu bringen vermöchten.

Über die Person des Cäcilius gibt einiges Nähere der Artikel bei *Suidas, Lexicon s. v.* ***Καικίλιος Σικελιώτης Καλαντιανός· Κάλαντις δὲ πόλις Σικελίας· ῥήτωρ σοφιστεύσας ἐν Ῥώμῃ ἐπὶ τοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος καὶ ἕως Ἀδριανοῦ, καὶ ἀπὸ δούλων, ὥς τινες ἱστορήκασι, καὶ πρότερον μὲν καλούμενος Ἀρχάγαθος, τὴν δὲ δόξαν Ἰουδαῖος. Βιβλία δὲ αὐτοῦ πολλά*** (folgt die Aufzählung der Schriften). . . . . ***Πῶς δὲ Ἰουδαῖος τοῦτο θαυμάζω. Ἰουδαῖος σοφὸς τὰ Ἑλληνικά.*** Der so überlieferte Text des Suidas ist mehrfach korrumpiert. Statt ***Καλαντιανός*** ist zu lesen ***Καλακτῖνος***, statt ***Κάλαντις Καλάκτη***. Schwerlich rührt auch das chronologisch unmögliche ***καὶ ἕως Ἀδριανοῦ*** von Suidas her. Die Angabe, daß Cäcilius unter Augustus in Rom gelebt habe, ist richtig, denn sie wird nicht nur durch andere Stellen des Suidas (*s. v.* ***Ἑρμαγόρας*** und ***Τιμαγένης***) bestätigt, sondern auch durch das Zeugnis des Dionysius von Halicarnassus, der ihn seinen „Freund" nennt (*Dionys. Halic. ad Cn. Pompejum epistola c.* 3 *fin. opp. ed. Reiske* VI, 777: ***ἐμοὶ μέντοι καὶ τῷ φιλτάτῳ Καικιλίῳ δοκεῖ***). Es ist aber auch kein Grund, der Angabe des Suidas zu mißtrauen, daß er ***ἀπὸ δούλων*** abstammte, eigentlich ***Ἀρχάγαθος*** hieß und ***τὴν δόξαν Ἰουδαῖος*** war. Wenn etwa sein Vater als jüdischer Sklave von Pompejus nach Rom gebracht und nach Sizilien verkauft worden ist, und wenn hier der Sohn sich griechische Bildung angeeignet hat und von einem Römer namens Cäcilius freigelassen worden ist, so erklären sich alle Personalien durchaus ungezwungen. Möglich wäre allerdings auch, daß Cäcilius nicht Jude von Geburt, sondern Proselyt war. Aber das ***ἀπὸ δούλων*** einerseits und der Umstand andererseits, daß in der literarischen Tätigkeit des Cäcilius sein Judentum sehr zurücktrat, sprechen mehr für unsere Auffassung. Ein Proselyt würde bei einer fruchtbaren Schriftstellerei mehr Eifer für seine neugewonnenen Überzeugungen entwickelt haben. |

209) *Longinus Περὶ ὕψους* (*ed. Jahn* 1867, *iterum ed. Vahlen* 1887) 1, 1. 4, 2. 8, 1. 4. 31, 1. 32, 1. 8. *Quintilian. Inst.* III, 1, 16. III, 6, 48. V, 10, 7. VIII, 3, 35. IX, 1, 12. IX, 3, 38. 46. 89. 91. 97. Die Stellen aus *Plutarch. de decem oratoribus* s. bei *Müller, Fragm. hist. graec.* III, 332.

Die Angabe des Suidas, daß Cäcilius Jude war, wird noch durch zwei Gründe unterstützt. 1. In der Schrift *περὶ ὕψους*, in welcher sonst nur Beispiele aus der griechischen Literatur beigebracht werden, findet sich folgende Verweisung auf Moses (IX, 9): *ταύτῃ καὶ ὁ τῶν Ἰουδαίων θεσμοθέτης οὐχ ὁ τυχὼν ἀνήρ, ἐπειδὴ τὴν τοῦ θείου δύναμιν κατὰ τὴν ἀξίαν ἐχώρησε*[210] *κἀξέφηνεν, εὐθὺς ἐν τῇ εἰσβολῇ γράψας τῶν νόμων „εἶπεν ὁ θεός" φησι· τί; „γενέσθω φῶς, καὶ ἐγένετο· γενέσθω γῆ, καὶ ἐγένετο"*. Da die Schrift *περὶ ὕψους* nicht von dem Neuplatoniker Longinus herrührt, sondern bedeutend älter ist (wahrscheinlich bald nach Augustus verfaßt), so ist diese Verweisung auf Moses höchst auffallend. Manche haben sie daher für eine christliche Interpolation gehalten. Aber ein Christ (oder Jude) würde nicht den Fehler begangen haben, *γενέσθω γῆ καὶ ἐγένετο* zu zitieren, was im Text der Genesis gar nicht steht[211]. Das auffallende Zitat erklärt sich vielmehr auf andere Weise. Es ist ohnehin wahrscheinlich, daß der Verfasser einen großen Teil seines Materiales aus der dasselbe Thema behandelnden Schrift seines Vorgängers Cäcilius entnommen hat. Aus ihr stammt daher wohl, wie längst manche vermutet haben, auch das biblische Beispiel, welches der heidnische Autor frei und ungenau herübergenommen hat[212]. So wird durch |

---

210) Statt *ἐχώρησε* sind verschiedene Verbesserungen vorgeschlagen worden: *ἐγνώρισε, ἐχώρισε, ἐχορήγησε* (s. die Ausgabe von Jahn-Vahlen), *ἔχρησε* (Vollgraff, *Mnemosyne* XXVI, 1898, S. 123 f.). Diese Änderungen sind aber unnötig. *χωρέω* steht im übertragenen Sinne = fassen, erfassen, auffassen, wie *Ev. Matth.* 19, 11. Einige Beispiele aus Plutarch und Aelian geben Passow *s. v. χωρέω* am Schluß und Grimm, *Lex. in N. T. s. v.* Vgl. auch *Pseudo-Philo De mundo* § 1, *Mangey* II, 602: *μυρία ἄλλα, ἃ διὰ μέγεθος ἀνθρώπινος λογισμὸς οὐ χωρεῖ.*

211) Dies hat z. B. auch Bernays geltend gemacht (Monatsberichte der Berliner Akademie 1876, S. 621).

212) Vgl. *Schurzfleischi Animadversiones ad Dionysii Longini περὶ ὕψους commentationem* (*Vitembergae* 1711) *p.* 23: *Si conjectura me non fallit, Longinus fortasse non tam septuaginta seniores legit, quam hoc exemplum e Caecilio Rhetore, qui τὴν δόξαν Ἰουδαῖος σοφὸς τὰ Ἑλληνικὰ vocatur a Suida, mutuatus est.* Ebenso Röper, Philologus I, 1846, S. 630 f. *Martens, De libello περὶ ὕψους, Bonn. Diss.* 1877, *p.* 18 *sq.* Bergk, Griech. Literaturgesch. IV, 553 Anm. 52. *Cumont, Philonis de aeternitate mundi*, 1891, *p.* VII. Reinach, *Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 43 *sq.* Roberts, *The Quotation from Genesis in the De Sublimitate* (*Classical Review* XI, 1897, *p.* 431—436 [meint, daß der Verfasser auch eine selbständige Kenntnis der jüdischen Literatur gehabt habe]). Roberts' Ausgabe 1899, S. 231—237. — Über die freie Zitierweise des Verf. überhaupt s. *Hersel, Qua in citandis scriptorum et poetarum locis auctor libelli περὶ ὕψους usus sit ratione. Diss. Berol.* 1884.

das Zitat indirekt die jüdische Herkunft oder Bildung des Cäcilius bestätigt.

2. Aus Ciceros *Divinatio in Caecilium* und dem Kommentar des Pseudo-Asconius zu derselben ist ein Q. Caecilius Niger bekannt, welcher als Scheinankläger des Verres auftrat, um den Verres von der ernsthaften Anklage, welche Cicero als Anwalt der Sizilianer gegen ihn erhob, zu befreien. Er war Sizilianer von Geburt und hatte unter Verres als Quästor gedient. Mit Bezug auf Ciceros Prozess gegen Verres erzählt nun Plutarch folgende Anekdote (*Plutarch. Cicero* 7): *Ὅμως δὲ πολλὰ χαρίεντα διαμνημονεύεται καὶ περὶ ἐκείνην αὐτοῦ τὴν δίκην. Βέρρην γὰρ οἱ Ῥωμαῖοι τὸν ἐκτετμημένον χοῖρον καλοῦσιν. Ὡς οὖν ἀπελευθερικὸς ἄνθρωπος ἔνοχος τῷ ἰουδαΐζειν ὄνομα Κεκίλιος ἐβούλετο παρωσάμενος τοὺς Σικελιώτας κατηγορεῖν τοῦ Βέρρου „Τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον"; ἔφη ὁ Κικέρων.* Die Verwaltung Siziliens durch Verres fällt in die Jahre 73—71 vor Chr. Sein Quästor Cäcilius kann also schon aus chronologischen Gründen nicht identisch sein mit dem gleichnamigen Rhetor, dessen Blütezeit unter Augustus fällt. Es scheint aber, daß eine Verwechselung beider stattgefunden hat; denn Plutarchs Angaben über jenen Quästor sind sehr verdächtig. Es ist, wie namentlich Reinach mit Recht ausgeführt hat, sehr unwahrscheinlich: 1) daß ein Freigelassener zum Amt eines Quästors von Sizilien gelangt sein soll, und 2) daß Cicero von dem Judentum des Cäcilius in seiner Streitrede gegen ihn nichts erwähnt haben sollte, wenn dies eine Tatsache wäre. Eine solche Herkunft seines Gegners wäre ihm doch ein willkommenerAnlaß zum Spott gewesen. Aber es findet sich keine Anspielung darauf. Dagegen sind beide Tatsachen, die Herkunft *ἀπὸ δούλων* und das Judentum, für den späteren Rhetor durch Suidas ausreichend bezeugt. Da beide Sizilianer waren, so ist eine spätere Verwechselung der gleichnamigen Männer leicht begreiflich. Das Witzwort *Quid Judaeo cum Verre?* wird also nicht von Cicero herrühren, sondern von einem Späteren auf Grund jener Verwechselung ihm in den Mund gelegt sein. Dann darf auch hierin eine Bestätigung für das Judentum des Rhetors gefunden werden[213].

Die Fragmente des Cäcilius sind gesammelt von *C. Müller*, *Fragmenta historicorum Graecorum* III, 330—333, *Th. Burckhardt*, *Caecili rhetoris* |

213) Eine Verwechselung nimmt z. B. auch Blass an, aber so, daß Plutarch recht hätte und Suidas unrecht (Blass, Die griechische Beredsamkeit, S. 174). Das Umgekehrte ist doch zweifellos wahrscheinlicher; denn ein Freigelassener jüdischer Herkunft kann zwar ein gelehrter Literat geworden sein, aber schwerlich römischer Quästor von Sicilien, wenigstens in der Zeit, um welche es sich handelt.

fragmenta, Basileae 1863 und *Ofenloch, Caecilii Calactini fragmenta, Lips.* 1907 (*Biblioth. Teubner.*). — Vgl. überhaupt: Blass, Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus, 1865, S. 169—221 (über Dionysius von Halicarnassus und Cäcilius). — *L. Martens, De libello περὶ ὕψους, Bonnae* 1877 (hierin *p.* 5—22: *de Caecilii libro περὶ ὕψους*). — Bergk, Griechische Literaturgeschichte IV, 1887, S. 553—555. — Rothstein Caecilius von Kalakte und die Schrift vom Erhabenen (Hermes XXIII, 1888, S. 1—20). — *Weise, Quaestiones Caecilianae, Diss. Berolini* 1888. — *Caccialanza, Cecilio da Calatte e l'elenismo a Roma nel secolo d'Augusto* (*Rivista di filologia, anno* XVIII, 1890, *p.* 1—73). — Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur II, 485. 503 und sonst. — *Th. Reinach, Quid Judaeo cum Verre?* (*Revue des études juives t.* XXVI, 1893, *p.* 36—46). — Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom Bd. I, 1896, S. 93—100. — Brzoska in Pauly-Wissowas Real-Enc. III, 1174—1188. — *Roberts, Caecilius of Calacte* (*American Journal of Philology* XVIII, 1897, *p.* 302—312).

Longinus' Schrift *περὶ ὕψους* ist u. a. herausg. von Jahn und Vahlen (3. Aufl. 1905); in *Rhetores Graeci ex recognitione L. Spengel, vol.* I *pars* II *ed. Hammer, Lips. Teubner* 1894, *p.* 105—178; von *Roberts, Longinus on the Sublime, the greek text edited after the Paris MS., Cambridge* 1899. Ins Deutsche übersetzt von Schlosser (1781), Meinel (Kempten, Schulprogr. 1895) und Hashagen (Longinus über das Erhabene, verdeutscht, 1903, s. Theol. Litztg. 1903, 685). — Über den Verfasser handeln (um nur einige Neuere zu nennen): *Coblentz, De libelli περὶ ὕψους auctore,* Strassburg 1888. *Brighentius, De libelli περὶ ὕψους auctore, Patavii* 1896. *Roberts, The greek treatise on the Sublime, its authorship* (*Journal of Hellenic Studies* XVII, 1897, *p.* 189—211) [mit Literaturverzeichnis S. 210 f.]. Marx, Die Zeit der Schrift vom Erhabenen (Wiener Studien Bd. 20, 1898, S. 169—204) [für die Abfassung durch Longinus]. Kaibel, Cassius Longinus und die Schrift *περὶ ὕψους* (Hermes Bd. 34, 1899, S. 107—132) [gegen Marx]. Arnim, Die Schrift vom Erhabenen (Wiener Studien Bd. 24, 1902, S. 448—451, Bd. 25, 1903, S. 5—9). — Literaturverzeichnis auch in Roberts' Ausgabe S. 247—261.

---

§ 34. Philo der jüdische Philosoph.

I. Philos Schriften.

Literatur[1].

Mangeys Ausgabe der Werke Philos, die Prolegomena und besonders die den einzelnen Schriften vorangeschickten Anmerkungen.

Fabricius, Bibliotheca graeca ed. Harles t. IV (1795) *p.* 721—750.

---

1) Die hier genannte Literatur bezieht sich nur auf Philo als Schriftsteller im allgemeinen; die Literatur über Philos Lehre s. unten Nr. II; die Literatur über die einzelnen Schriften s. an den betreffenden Orten. — Noch mehr Literatur geben: *Fabricius, Biblioth. graeca ed. Harles* IV, 721 *sqq. Fürst, Bibliotheca Judaica* III, 87—94. *Engelmann, Bibliotheca*

Scheffer, Quaestionum Philonianarum part. I *sive de ingenio moribusque Judaeorum per Ptolomaeorum saecula. Marburgi* 1829. — Ders., *De usu Philonis in interpretatione Novi Testamenti. Marburgi* 1831.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie Bd. I (1831) S. 1—113. |

Creuzer, Zur Kritik der Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 3—43 = Deutsche Schriften von Creuzer, III, 2, 1847, S. 407—446).

Dähne, Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo (Theol. Stud. und Krit. 1833, S. 984—1040). — Ders., Art. „Philon" in Ersch und Grubers Allg. Encyklopädie, Section III Bd. 23 (1847), S. 435—454.

Grossmann, De Philonis Judaei operum continua serie et ordine chronologico Comment. Part. I. II. *Lips.* 1841—1842.

Steinhart, Art. „Philo" in Paulys Real-Enc. der class. Alterthumswissensch. Bd. V (1848) S. 1499 ff.

J. G. Müller, Art. „Philo" in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XI (1859) S. 578—603. — Ders., Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839 (abgedr. in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 1841, S. 17—45).

Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. Bd. VI (1868) S. 257—312.

Ueberweg, Grundriss der Gesch. der Philosophie 4. Aufl. I (1871) S. 240—249.

Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. II (1875) S. 131—182.

Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain. 2. *ed. Paris* 1870.

Treitel, De Philonis Judaei sermone. Bresl. 1872 (30 S.).

Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter (37 S. gr. 4.) 1863. — Ders., Philonische Studien (Merx' Archiv für Erforschung des A. T. II, 2, 1872, S. 143—163). — Ders., Philo und der überlieferte Text der LXX (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1873, S. 217 ff. 411 ff. 522 ff.). — Ders., Zur Kritik der Schriften Philos (Ebendas. 1874, S. 562 ff.). — Ders., Deutsche Literaturzeitung 1890, 977—979 (Rec. Massebieaus).

Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet. Nebst Untersuchungen über die Gräcität Philos. Jena 1875.

Nicolai, Griechische Literaturgeschichte 2. Aufl. II, 2 (1877) S. 653—659.

Grätz, Gesch. der Juden Bd. III (3. Aufl. 1878) S. 678—683. 4. Aufl. S. 797—802.

Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879.

Reuss, Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments (1881) § 566—568.

Hamburger, Real-Enc. für Bibel und Talmud, Abth. II (1883) Art. „Philo" und „Religionsphilosophie".

Zöckler, Art. „Philo" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XI (1883) S. 636—649. 3. Aufl. XV (1904) S. 348—362.

Edersheim, Art. „*Philo*" in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography vol.* IV, 1887, *p.* 357—389.

---

scriptorum classicorum (8. Aufl. bearb. von Preuss) Bd. I, 1880, S. 546—548. — Vgl. auch *Cohn, The latest researches on Philo of Alexandria* (*Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 24—50). Wendland im Jahresbericht über die Fortschritte der class. Altertumswissensch. Bd. 98, 1898, S. 123—132.

Osk. Holtzmann in Stades Geschichte des Volkes Israel Bd. II, 1888, S. 521—551.

Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (= Philol. Untersuchungen, herausg. von Kiessling und Wilamowitz, 11. Heft) 1888.

Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon (*Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses, vol.* I, 1889, *p.* 1—91). Vgl. hierüber: Theol. Litztg. 1891, 91—96.

Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini, Hamburg, Progr. 1889.

Cohn, Philonis Alex. libellus De opificio mundi 1889, hierin *p.* XLI—LVIII: *Observationes de sermone Philonis.* |

Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Wendland und Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion, 1895, S. 1—75. — Zahlreiche Einzeluntersuchungen Wendlands s. unten an den betreffenden Orten.

Ryle, Philo and Holy Scripture or the Quotations of Philo from the books of the Old Testament, London 1895. Dazu: Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1895, Nr. 41.

Unna, Ueber den Gebrauch der Absichtssätze bei Philo von Alexandrien. Würzburg, Diss. 1895.

Cohn, Einteilung und Chronologie der Schriften Philos (Philologus VII. Supplementbd. 1899, S. 387—436).

Hart, Philo of Alexandria (*Jewish Quarterly Review* XVII, 1905, *p.* 78—122, 726—746, XVIII, 1906, *p.* 330—346, XX, 1908, *p.* 294—329) [Darstellung des Inhalts einzelner Schriften Philos].

Massebieau et Bréhier, Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon (*Revue de l'histoire des religions t.* LIII, 1906, *p.* 25—64, 164—185, 267—289; auch separat 1906) [aus Massebieaus Nachlaß, von Bréhier redigiert].

P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums. 1906.

A. Schröder, De Philonis Alexandrini Vetere Testamento. Diss. Greifswald 1907 [über den Text der alttestamentlichen Zitate in den Traktaten *De sacrificiis Abelis et Caini* und *Quod Deus sit immutabilis*].

Cohns und Wendlands Prolegomena zu ihrer Ausgabe.

Ueber Philos Septuaginta-Text s. ausser den oben genannten Arbeiten von Siegfried (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873), Ryle (1895) und Schröder (1907) die älteren Beiträge von Horneman (1773. 1776. 1778, s. Theol. Litztg. 1895, 483) und die neueren von Hatch (*Essays in Biblical Greek* 1889, *p.* 172—174), Conybeare (*Expositor* 1891, *Dec. p.* 456—466, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 246—280, VIII, 1896, *p.* 88—122), Wendland (Philologus LVII, 1898, S. 283—287) und *Swete, Introduction to the Old Testament in Greek*, 1900, *p.* 372—380. — Über die Behandlung der Septuaginta-Zitate in der neuen Ausgabe von Cohn und Wendland s. die Kontroverse zwischen Nestle und den Herausgebern in: Philologus LVIII, 1899, S 121—131. LIX, 1900, S. 256—271. 521—536. LX, 1901, S. 271—276.

Unter den jüdischen Hellenisten nimmt neben Josephus kein anderer eine gleich hervorragende Stellung ein wie der Alexandriner Philo. Schon wegen des Umfangs der von ihm erhaltenen Schriften ist er für uns der bedeutendste: von keinem anderen können wir uns auch nur ein annähernd ebenso deutliches Bild

seines Denkens, seiner literarischen und philosophischen Bestrebungen machen wie von ihm. Aber auch an sich ist er offenbar der hervorragendste unter all den Männern, welche jüdischen Glauben mit hellenischer Bildung zu vermählen, den Juden die Bildung der Griechen und den Griechen die religiöse Erkenntnis der Juden zu vermitteln sich bestrebten. Kein anderer jüdischer Hellenist hat sich so tief mit der Weisheit der Griechen gesättigt; kein anderer ein gleiches Ansehen in der Geschichte genossen. Zeugnis dafür ist der ungeheure Einfluß, welchen er auf die spätere Zeit, vor allem auf die christliche Theologie, die Erbin der jüdisch-hellenistischen, ausgeübt hat[2].

Über Philos Leben haben wir nur ein paar spärliche Notizen. Die Behauptung des Hieronymus, er sei aus priesterlichem Geschlechte gewesen[3], hat in den älteren Quellen keinen Anhaltspunkt: noch Eusebius weiß nichts davon. Nach Josephus[4] war er ein Bruder des Alabarchen Alexander und gehörte demnach zu einer der vornehmsten Familien der alexandrinischen Judenschaft[5]. Das einzige chronologisch zu fixierende Datum aus seinem Leben ist seine Beteiligung an der Gesandtschaft an Caligula im J. 40 nach Chr., über welche er selbst in der Schrift *De Legatione ad Cajum* Bericht erstattet hat. Da er damals schon in vorgerücktem Alter stand[6], so mag er etwa um d. J. 20—10 vor Chr. geboren sein. Sonst finden sich in seinen Schriften nur wenige biographische Andeutungen[7]. Historisch wertlos ist die christ-

---

2) Über das Ansehen, welches Philo im Altertum genoß, vgl. bes. *Euseb. Hist. eccl.* II, 4, 3: *πλείστοις ἀνὴρ οὐ μόνον τῶν ἡμετέρων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ὁρμωμένων παιδείας ἐπισημότατος.*

3) *De viris illustribus c.* 11 (*Opp. ed. Vallarsi* II, 847): *Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.*

4) *Antt.* XVIII, 8, 1.

5) Mit Unrecht haben Ewald (Gesch. VI, 259) und Zeller (Philos. der Griechen 3. Aufl. III, 2, 339) die Angabe des Josephus verworfen und den Philo für den Oheim Alexanders erklärt, weil in der von *Aucher* herausgegebenen Schrift *De ratione animalium* S. 123f. 161 (im 8. Bdchen der Richterschen Ausgabe) ein Neffe Philos namens Alexander erwähnt wird. Es ist dort nirgends gesagt, daß dieser Alexander der Alabarch gewesen sei.

6) Er bezeichnet sich (*Legat. ad Cajum* § 28, *Mang.* II, 572) als *φρονεῖν τι δοκῶν περιττότερον καὶ δι' ἡλικίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν.* In dem Eingang seiner wohl bald darnach verfaßten Schrift (§ 1, *Mang.* II, 545) nennt er sich *γέρων.*

7) S. hierüber *Massebieau, Revue de l'histoire des religions t.* 53, 1906, *p.* 29—34, 164—170, 180—185, 267—279. — *De Abrahamo* § 20 (*Mang.* II, 15), *De Josepho* § 26 (*Mang.* II, 63), *De circumcisione* § 2 (Anfang von *De special. legibus* I, *Mang.* II, 211) [an diesen drei Stellen beruft sich Philo auf Lehrer, deren allegorische Auslegung des Gesetzes er gehört hat]. — *Leg. Allegor.*

liche Legende, daß er zur Zeit des Claudius mit Petrus in Rom zusammengetroffen sei[8].

Von den zahlreichen Werken Philos ist manches verloren. Doch scheint sich, dank der Beliebtheit Philos bei den Kirchenvätern und christlichen Theologen, wenigstens die Hauptmasse erhalten zu haben. Von den Gesamtausgaben ist diejenige von Mangey bis jetzt (so lange die von Cohn und Wendland noch unvollendet ist) die wertvollste[9]. Unter dem später Hinzuge-| kommenen sind die von Aucher herausgegebenen nur armenisch erhaltenen Werke Philos bei weitem das Wichtigste[10]. Griechische

---

II § 21 (*Mang.* I, 81 *fin.*): *Καὶ γὰρ ἐγὼ πολλάκις καταλιπὼν μὲν ἀνθρώπους συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ εἰς ἐρημίαν ἐλθών, ἵνα τι τῶν θέας ἀξίων κατανοήσω, οὐδὲν ὤνησα.* — *Ibid.* III § 53 (*Mang.* I, 118 *init.*): Teilnahme an Festgelagen. — *De special. legibus* II [richtiger III] § 1 (*Mang.* II, 299): Beschäftigung mit der Philosophie. — *Fragm. de providentia* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 14, 64 *ed. Gaisford* (*Mang.* II, 646, nach dem Armenischen bei *Aucher p.* 116): Festreise nach Jerusalem.

8) *Euseb. Hist. eccl.* II, 17, 1. *Hieronymus, De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847). *Photius, Bibliotheca cod.* 105. *Suidas, Lex. s. v. Φίλων* (wörtlich nach der griech. Übersetzung des Hieronymus).

9) Über die Ausgaben der Werke Philos (oder einzelner Teile) und der Übersetzungen vgl. *Fabricius-Harles, Biblioth. gr.* IV, 746—750. *S. F. W. Hoffmann, Lexicon bibliogr. t.* III *p.* 231 *sqq.* *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 87—92. *Graesse, Trésor de livres rares et précieux t.* V (1864) *p.* 269—271. *Cohn, Proleg.* zu seiner Ausg. *vol.* I *p.* LXX—LXXXII. — Die *editio princeps* ist: *Φιλωνος Ιουδαιου εις τα του Μωσεως κοσμοποιητικα, ιστορικα, νομοθετικα. Του αυτου μονοβιβλα. Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus. Ejusdem libri singulares. Ex bibliotheca regia. Parisiis, ex officina Adriani Turnebi.* 1552. *fol.* — Zur Ergänzung dieser noch sehr unvollständigen Ausgabe dienten zunächst mehrere Publikationen von Höschel (*Francof.* 1587. *Augustae Vindel.* 1614). — Gesamtausgaben erschienen ferner zu Genf 1613 *fol.*, Paris 1640 *fol.*, Frankfurt 1691 *fol.* (die Frankfurter ist nur ein Nachdruck der Pariser mit genauer Übereinstimmung der Seitenzahlen). — Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnet die Ausgabe von Mangey, 2 Bde. London 1742 *fol.* Sie ist die erste, die auf umfassenderer Vergleichung der Handschriften beruht, auch vollständiger als die früheren. — Unvollendet blieb die Ausg. von Pfeiffer, Bd. 1—5, Erlangen 1785—1792, 2. Ausg. 1820 (sie enthält nur, was bei Mangey Bd. I und II, 1—40 steht). — Über die Mängel der Ausgaben von Mangey und Pfeiffer s. Creuzer, Stud. und Krit. 1832, S. 5—17. J. G. Müller, Ueber die Texteskritik der Schriften des Juden Philo, Basel 1839, S. 5 ff. (abgedr. in: J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, 1841, S. 18 ff.). Des letzteren Tadel ist aber nicht überall berechtigt. Günstiger urteilt Cohn a. a. O. Vgl. auch Cohns Separatausgabe von *De opif. mundi p.* XXV—XXXV.

10) Sie erschienen in zwei Bänden unter besondern Titeln: 1) *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti,* I. *et* II. *de providentia et* III. *de animalibus, ex Armena versione etc. nunc primum in Latium* [*sic*] *fideliter translati*

Stücke von größerem oder geringerem Umfange gaben Mai[11], Großmann[12] und Tischendorf[13]. Verschiedenartige handschriftliche Materialien hat Pitra mitgeteilt[14]. Eine reichhaltige Sammlung der kleineren Fragmente, welche in gedruckten und ungedruckten Florilegien und Catenen zerstreut sind, hat Harris veranstaltet[15]. Neuen Ertrag brachten die handschriftlichen For-

---

per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis 1822. — 2) *Philonis Judaei paralipomena Armena, libri videlicet quatuor in Genesin, libri duo in Exodum, sermo unus de Sampsone, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus, opera hactenus inedita ex Armena versione etc. nunc primum in Latium fideliter translata per Jo. Bapt. Aucher. Venetiis* 1826.

11) Es kommen hier in Betracht: 1) *Philo et Virgilii interpretes.* Darin: *Philonis Judaei de cophini festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Jona, editore ac interprete Angelo Maio. Mediolan.* 1818. — 2) *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus* IV, *curante Angelo Maio, Romae* 1831 (enthält: *p.* 402—407: *Philonis de cophini festo, p.* 408—429: *Philonis de honorandis parentibus, p.* 430—441: *Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones*). — 3) *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio, tom.* VII, *Romae* 1833 (enthält: *P.* 1 *p.* 74—109 Proben aus dem sog. Florilegium des Leontius und Johannes mit zahlreichen kleinen Fragmenten Philos). — 4) *Philonis Judaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita.* Darin: *Philonis Judaei de virtute ejusque partibus, ed. Ang. Maius. Mediolan.* 1816 (diese Schrift, die in der von Mai benützten Mailänder Handschrift den Namen Philos trägt, wird in anderen Handschriften dem Gemistus Pletho zugeschrieben und ist unter dessen Namen längst gedruckt, wie Mai selbst nachträglich bemerkte; s. Leipziger Litteraturzeitung 1818, Nr. 276).

12) *Grossmann, Anecdoton Graecum Philonis Judaei de Cherubinis Exod.* 25, 18. *Lips.* 1856 (dieses vermeintliche *Anecdoton* aus *cod. Vat. n.* 379 ist bereits im J. 1831 gedruckt bei *Mai, Classicorum auctorum tom.* IV *p.* 430—441, wovon freilich auch Tischendorf noch im J. 1868 nichts gewußt hat, vgl. dessen *Philonea p.* XIX *sq.*).

13) *Tischendorf, Anecdota sacra et profana* (*ed.* 2, *Lips.* 1861) *p.* 171—174. — Besonders aber: *Tischendorf, Philonea, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta. Lips.* 1868. — Emendationen zum Tischendorfschen Texte gibt *Holwerda* in den *Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, tweede reeks derde deel, Amsterdam* 1873, *p.* 271—288. Ebendas. *Derde reeks eerste deel* 1884, *p.* 274—286.

14) *Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata, tom.* II (1884) *p.* XXII *sq.* 304—334. — Pitra gibt hier: 1) Philo-Fragmente aus dem Florilegium des *codex Coislinianus* 276 (*p.* 304—310). 2) Philo-Fragmente aus verschiedenen vatikanischen Handschriften (*p.* 310—314). 3) Ein Verzeichnis der Philo-Handschriften in der vatikanischen Bibliothek, sowie ein Verzeichnis der einzelnen Schriften Philos, welche in diesen Handschriften enthalten sind (*p.* 314—319). 4) Mitteilungen über verschiedene alte und neuere lateinische Übersetzungen Philos (*p.* 319—334).

15) *Harris, Fragments of Philo Judaeus, newly edited. Cambridge* 1886.

schungen **Wendlands**[16]. Auf einige kleine Fragmente bei byzantinischen Chronisten hat **Praechter** aufmerksam gemacht[17]. Die Textkritik einzelner Schriften wurde gefördert durch die Separatausgaben von **Cohn**[18], **Cumont**[19] und **Conybeare**[20], durch die von **Conybeare** besorgte Herausgabe armenischer Texte (Venedig 1892) und besonders durch **Scheils** Publikation des Textes zweier Traktate nach einer in Coptos in Oberägypten gefundenen Papyrushandschrift des sechsten Jahrhunderts n. Chr.[21]. — Die zunächst nach | Mangey erschienenen Gesamtausgaben haben für die Textkritik nichts geleistet[22]. Eine von Großmann lange Zeit geplante

---

— Harris gibt ungedruckte Fragmente aus einem Pariser Codex der *Sacra parallela* (*cod. Reg.* 923). Der Hauptwert seiner Arbeit besteht aber in der Sammlung und Sichtung der bis dahin an den verschiedensten Orten bereits gedruckten kleinen Fragmente.

16) **Wendland**, Neu entdeckte Fragmente Philos, nebst einer Untersuchung über die ursprüngliche Gestalt der Schrift *De sacrificiis Abelis et Caini*, Berlin 1891. — Über den Inhalt vgl. Theol. Litztg. 1891, 467—471.

17) **Praechter**, Unbeachtete Philonfragmente (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. IX, 1896, S. 415—426).

18) *Philonis Alexandrini libellus de opificio mundi edidit Leopoldus* **Cohn**. *Vratislaviae* 1889. — Hierüber: Wendland, Berliner philol. Wochenschr. X, 1890, *col.* 237—242.

19) *Philonis de aeternitate mundi edidit et prolegomenis instruxit Franciscus* **Cumont**, *Berol.* 1891.

20) *Philo about the contemplative life, critically edited with a defence of its genuineness by* **Conybeare**, *Oxford* 1895.

21) **Scheil**, *O. P.*, *Φιλωνος περι του τις ο των θειων εστιν κληρονομος η περι της εις τα ισα και εναντια τομης, Φιλωνος περι γενεσεως Αβελ και ων αυτος τε και ο αδελφος ιερουργουσι, traités réédités d'après un Papyrus du* VIe *siècle environ* (*Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caïre, t.* IX, 2e *fasc., Paris* 1893, *p.* 149—215). Die Handschrift befindet sich jetzt in Paris (*Suppl. gr.* 1120, s. Wendland Bd. III S. III). — Häberlin, Centralbl. für Bibliothekswesen XIV, 1897, S. 396 teilt mit: „nach **Wilcken** ist die Schrift älter als das 6. Jahrh.“ Ebenso urteilt **Cohn**, Proleg. zu Bd. I seiner Ausgabe S. XLII. Die Handschrift ist also **vier Jahrhunderte älter als alle anderen Philo-Handschriften**. Denn der *Seldenianus*, welchen **Cohn** noch 1892 „bei weitem die älteste aller Philo-Handschriften“ nannte (Philologus LI, 1892, S. 267), stammt nach Cohn aus dem 10., nach anderen aus dem 11. Jahrhundert, und selbst der von **Cohn** aufgefundene Palimpsest-Kodex (s. Anm. 27) ist nicht älter als Anfang des 10. oder Ende des 9. Jahrh. — Über die Güte des Papyrustextes s. **Cohn** Bd. I, Proleg. S. XLVII: *papyrus integritate et praestantia scripturae . . . . omnes codices Philonis longe superat.* Ebenso **Wendland** Bd. III, S. V—VII.

22) Die Handausgabe von **Richter** (8 Bdchen, *Lips.* 1828—1830) enthält außer dem Mangeyschen Text auch die beiden Publikationen Auchers und diejenige Mais vom J. 1818. — Dieselben Texte auch in der **Tauchnitz**schen Stereotyp-Ausgabe (8 Bdchn, *Lips.* 1851—1853).

ist nicht zustande gekommen[23]. Dagegen wird die nach umfassenden Vorarbeiten von Cohn und Wendland begonnene neue kritische Ausgabe alle bisherigen Leistungen voraussichtlich weit übertreffen[24]. Zur Ergänzung dieser Ausgabe dienen die von Cohn[25] und Wendland[26] veröffentlichten Beiträge zur Textgeschichte, Textkritik und Exegese. Erst während des Erscheinens der Ausgabe gelang es Cohn, eine in Vergessenheit geratene vatikanische Palimpsesthandschrift wieder aufzufinden, welche für die Bücher *De specialibus legibus* von Wichtigkeit ist[27].

Für die Herstellung des Textes kommen außer den griechischen Handschriften[28] namentlich noch folgende indirekte

23) Schon im J. 1829 hat Grossmann seine Absicht öffentlich ausgesprochen (*Quaestiones Philoneae* I *p.* 7). Später hat dann namentlich Tischendorf für ihn Material gesammelt, vgl. *Anecdota sacra et profana p.* 171. Cohn, Philologus LI, 274.

24) *Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol.* I *edidit Leop. Cohn, Berol.* 1896, *vol.* II *edidit Paulus Wendland, Berol.* 1897; *vol.* III *ed. Wendland* 1898, *vol.* IV *ed. Cohn* 1902, *vol.* V *ed. Cohn* 1906. Gleichzeitig erschien auch eine *editio minor.* — Vgl. die eingehende Beurteilung von Heinrici in der Theol. Literaturzeitung Jahrg. 1897, 1898, 1900, 1903, 1909.

25) Cohn, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1891, S. 1043f. — Ders., Die Philo-Handschriften in Oxford und Paris (Philologus LI, 1892, S. 266—275). — Ders., Zur indirekten Ueberlieferung Philos und der älteren Kirchenväter (Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 475—492). — Ders., Kritisch-exegetische Beiträge zu Philo (Hermes Bd. 32, 1897, S. 107—148) [Rechtfertigung einzelner Lesarten im 1. Bde. der Ausgabe]. — Ders., Diassorinos und Turnebus (*Satura Viadrina,* Festschrift etc. Breslau 1897, S. 110—121) [zeigt, daß Blatt 3—14 und 413—559 des *cod. Laur.* 85, 10 von Jakob Diassorinos aus der *editio princeps* des Turnebus abgeschrieben sind]. — Ders., Beiträge zur Textgeschichte und Kritik der philonischen Schriften (Hermes Bd. 38, 1903, S. 498—545) [zum 4. Bd. der Ausgabe]. — Ders., Neue Beiträge zur Textgeschichte und Kritik der philonischen Schriften (Hermes Bd. 43, 1908, S. 177—219) [zum 5. Bd. der Ausgabe].

26) Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus (Hermes Bd 31, 1896, S. 435—456). — Ders., Kritische und exegetische Bemerkungen zu Philo (Rhein. Museum LII, 1897, S. 465—504, LIII, 1898, S. 1—36) [Rechtfertigung einzelner Lesarten im 2. Bde. der Ausgabe]. — Ders., Zu Philos Schrift *De posteritate Caini* (Philologus LVII, 1898, S. 248—288). — Ders., Anz. von Crönert, *Memoria gr. Herculan.* in: Gött. gel. Anz. 1905, S. 192—195 (über zahlreiche orthographische Fragen).

27) Cohn, Ein Philo-Palimpsest (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1905, S. 36—52) [*Cod. Vat. gr.* 316, dessen untere Schrift, *saec.* IX/X, den größten Teil von Philo *De vita Mosis* Buch II (III), *De decalogo* ganz, *De specialibus legibus* Buch I ganz, sowie den Anfang des zweiten Buches enthält].

28) Über die griechischen Handschriften s. die Prolegomena in Mangeys Ausgabe, *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 743—746. *Tischendorf, Philonea p.* VII—XX. *Pitra, Analecta sacra* II, 314. 316—319 (über die vati-

Quellen in Betracht: 1) die **armenische** Übersetzung verschiedener Werke, wovon die im Griechischen nicht erhaltenen Werke durch Aucher, die im Griechischen erhaltenen durch Conybeare herausgegeben worden sind[29]. 2) Die sogenannten *Sacra parallela*, d. h. die nach gewissen Rubriken geordnete Blütenlese aus patristischen Werken (einschließlich Philos), deren Verfasser wahrscheinlich Johannes Damascenus ist. Das Originalwerk ist nicht erhalten, wohl aber Auszüge und Umarbeitungen, welche trotz ihrer sekundären Gestalt doch ein für die Überlieferungsgeschichte der Werke Philos wertvolles Material darbieten[30]. 3) Die Ca-

kanischen Handschriften). Cohn, *Philonis Al. lib. De opificio mundi p.* I—XXI. Ders., Philologus LI, S. 266—275. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 2—6. Am erschöpfendsten: Cohns und Wendlands Prolegomena zu den einzelnen Bänden ihrer Ausgabe.

29) Näheres s. bei Cohn, Proleg. zu Bd. I seiner Ausgabe S. LII—LIV.

30) Über die verschiedenen Rezensionen des Werkes und ihr Verhältnis zu einander s. Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, 1892; Cohn, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 480 ff.; ders., Prolegomena zu seiner Philo-Ausgabe Bd. I S. LXIII *sqq.*; und bes. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur hrsg. von Gebhardt und Harnack Bd. XVI, 1 = Neue Folge Bd. I, 1) 1896. Dazu die Referate von Wendland, Theol. Litztg. 1897 Nr. 1, und Loofs, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 366—372. Zusammenfassend: Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den *Sacra parallela* 1899 (in der Einleitung). Kattenbusch in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. IX, 1901, S. 294—298 (im Art. Johannes von Damaskus). — Nach der erhaltenen Vorrede war das ursprüngliche Werk in drei Bücher geteilt. Das erste Buch handelte von Gott und den göttlichen Dingen, das zweite vom Menschen und den menschlichen Verhältnissen, das dritte, *Παράλληλα* benannt, von den „parallelen" Tugenden und Lastern. Das erste Buch ist in seiner ursprünglichen Anlage, aber stark verkürzt, erhalten im *cod. Coislinianus* 276 zu Paris (Fragmente hieraus hat *Pitra* mitgeteilt); das zweite, ebenfalls in seiner ursprünglichen Anlage, aber noch stärker verkürzt, im *cod. Vaticanus* 1553 (es wird hier als Werk des Leontius und Johannes bezeichnet; Fragmente daraus gibt Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* VII, 1, *p.* 83—109); das dritte ist in seiner ursprünglichen Gestalt nicht erhalten. Die Anordnung der Kapitel innerhalb der beiden ersten Bücher ist eine alphabetische. Diese alphabetische Reihenfolge der Rubriken ist in den späteren Rezensionen zum Hauptprinzip der Anordnung erhoben, indem die Einteilung in Bücher ganz aufgegeben und die Titel aus allen drei Büchern nach den Buchstaben des Alphabetes durcheinander gemischt wurden. Eine dieser Rezensionen ist nach *Vaticanus gr.* 1236 gedruckt in *Johannis Damasceni opera ed. Lequien* II, 274—730 (ein Verzeichnis der hier vorkommenden Philozitate s. bei *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IX, 731). Wertvoller ist eine andere alphabetische Rezension, welche im sog. *cod. Rupefucaldinus* erhalten ist (seit 1887 in Berlin, *cod. Phillips* 1450). Einzelne Stücke daraus sind gedruckt bei *Lequien* II, 730—790. Die Zahl der sonst noch vorhandenen Handschriften, welche mannigfach variieren, ist ziemlich groß. — Bei

tenen, | d. h. die aus Philo und Kirchenvätern exzerpierten exegetischen Sammlungen. Für Philo kommt namentlich die in verschiedenen Rezensionen vorhandene große Catene zum Octateuch in Betracht[31].

Mangey sind Bd. II, S. 648—660 die Philo-Fragmente aus den beiden von Lequien benützten Sammlungen zusammengestellt unter der Überschrift *ex Johannis Damasceni sacris parallelis.* Dann folgen bei Mangey II, 660—670 Philo-Fragmente angeblich aus einem anderen Autor, welchen er *Johannes Monachus ineditus* betitelt. Dieser vermeintliche andere Autor ist aber nichts anderes als der *codex Rupefucaldinus*, aus welchen doch schon ein Teil der bei Lequien gedruckten Fragmente stammt (die Identität beider ist von mir schon in der 2. Auflage dieses Buches als wahrscheinlich angenommen und bald darauf durch die Mitteilungen von Harris bestätigt worden, s. Theol. Litztg. 1886, 482). — Die zahlreichen Philozitate in diesen *Sacra parallela* sind in dreierlei Hinsicht wertvoll: 1) sie bieten für die erhaltenen Werke Philos oft gute Lesarten; 2) sie liefern viele Fragmente aus den verlorenen Schriften; 3) sie geben durch genaue Angabe der Titel der Werke Philos manche Fingerzeige für deren ursprüngliche Disposition. Diese genauen Titelangaben sind freilich in den meisten späteren Rezensionen getilgt oder stark verkürzt. Im wesentlichen erhalten sind sie im *Coislinianus* 276, *Vaticanus* 1553 und im *Rupefucaldinus*. Letzteren habe ich für die Philozitate selbst verglichen; aus den beiden ersteren hat Holl mir das fragliche Material freundlichst zur Verfügung gestellt. Ich bin dadurch in den Stand gesetzt, das für die Benennung und Disposition der Schriften Philos in Betracht kommende Material nach den Handschriften selbst zu geben. Vieles findet sich jetzt auch in der neuen Ausgabe von Cohn und Wendland.

Mit den *Sacra parallela* des Johannes Damascenus sind nahe verwandt die ähnlichen Werke des Maximus Confessor und Antonius Melissa, nur sind in diesen mit den Zitaten aus der patristischen Literatur solche aus Profan-Schriftstellern kombiniert. Die Philozitate in beiden sind verzeichnet bei *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* IX, 663. 756. Die Verwandtschaft dieser Werke mit den *Sacra parallela* ist noch nicht völlig aufgeklärt. Dem Antonius Melissa haben die *Sacra parallela* sicher vorgelegen; auch gegenüber dem Maximus wird von den meisten den *Sacra parallela* die Priorität zuerkannt (sehr entschieden z. B. von Wendland, Theol. Litztg. 1897, Nr. 1), während Holl beachtenswerte Gründe dagegen vorgebracht hat (Fragmente vornicänischer Kirchenväter 1899, S. XXII ff.). Doch hat gegen ihn — wohl mit Recht — Ehrhard wieder die Priorität der *Sacra parallela* verteidigt (Byzantinische Zeitschrift X, 1901, S. 394—415). — Vgl. über die Florilegien-Literatur überhaupt: *Fabricius-Harles*, *Bibliotheca graeca* IX, 635—759. Nicolai, Griech. Literaturgesch. Bd. III, 1878, S. 309—318. Wachsmuth, Studien zu den griechischen Florilegien, Berlin 1882. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Neutestamentl. Kanons Thl. III (1884) S. 7—10. Cohns Proleg. zu seiner Philoausgabe I S. LXVII ff. Krumbacher, Gesch. der byzantin. Litteratur 2. Aufl. 1897, S. 217. 218. 600-602.

31) Eine Rezension dieser Catene ist durch den Griechen Nicephorus gedruckt worden unter dem Titel *Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν βασιλειῶν, ἐπιμελείᾳ Νικηφόρου. Lips.*

Diese gesamte direkte und indirekte Überlieferung geht höchst wahrscheinlich in der Hauptsache auf die Bibliothek in Cäsarea zurück. Dafür spricht nicht nur eine Notiz in dem Wiener *codex theol. gr.* 29 (s. Cohns Prolegomena zu Bd. I, S. III *sq.*), sondern namentlich auch der Umstand, daß der Umfang unserer Überlieferung nirgends über den dem Eusebius bekannten Bestand hinausgeht. Von denjenigen Werken Philos, welche Eusebius nicht mehr kannte, fehlt auch uns jede Spur (abgesehen von den Selbstverweisungen in den erhaltenen Werken Philos).

Die lateinische Übersetzung der Werke Philos, welche den meisten Ausgaben (bis zur Pfeifferschen einschließlich) beigegeben ist, stammt von Sigismund Gelenius (1554). Eine französische gibt es von Bellier (1588, revidiert von Morelle 1612), eine englische von Yonge (4 *voll.* 1854—1855). Ins Deutsche waren bis vor kurzem nur wenige Schriften Philos übersetzt. Eine Gesamtübersetzung ist neuerdings unter Leitung von Leop. Cohn begonnen worden[32].

Ein ziemlich vollständiges Verzeichnis der Werke Philos

---

2 Bände fol. 1772—1773 (gewöhnlich *Catena Nicephori* oder *Catena Lipsiensis* genannt). Cohn hat nach den Vorarbeiten von Wendland es wahrscheinlich gemacht, daß der Verf. des Originalwerkes Prokopius von Gaza war. Vgl. über die für Philo in Betracht kommenden Catenen: *Harris*, *Fragments of Philo Judaeus p.* 4—5. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 29—105. Ders., Prolegomena zu seiner Ausgabe Bd. II, S. XVff. Cohn, Jahrbb. für prot. Theol. XVIII, 1892, S. 475—480. Dazu Wendland, ebendas. S. 490—492. H. Achelis, Hippolytusstudien (= Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack, Neue Folge I, 4) 1897, S. 94ff. Eisenhofer, Procopius von Gaza, 1897, S. 10ff. Lindl, Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, 1902. — Über die Catenenliteratur überh.: *Fabricius-Harles*, *Biblioth. graec.* VIII, 637—700. Preuschen, in Harnacks Gesch. der altchristl. Litteratur I, 835—842. Krumbacher, Gesch. der byzant. Litteratur 2. Aufl. S. 206ff. Heinrici, Art. „Catenen" in Herzog-Hauck, Real-Enc. III, 754—767. Lietzmann, Catenen, Mittheilungen über ihre Geschichte und handschriftliche Ueberlieferung, 1897. Karo und Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus* (Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1902, S. 1—66, 299—350, 559—620).

32) Näheres über die modernen Übersetzungen s. bei *Fabricius-Harles*, IV, 749. *Fürst*, *Bibliotheca Judaica* III, 91. Cohn, Prolegomena zu seiner Ausgabe I, S. LXXXI. — Ins Deutsche sind eine Anzahl von Schriften Philos übersetzt in: Bibliothek der griechischen und römischen Schriftsteller über Judenthum und Juden in neuen Übertragungen und Sammlungen, Bd. I, Leipzig 1865. [II enthält Josephus.] III. 1870. IV. 1872. — Nach Cohn, Philologus LI, 274 hat Superint. Otto († 1890) „die meisten Schriften Philos ins Deutsche übersetzt". — Den Anfang einer Gesamtübersetzung bietet: Philo von Alexandria, Werke, in deutscher Übersetzung herausg. von Cohn. 1. Teil 1909 (bearb. von J. Cohn, Leop. Cohn, Badt und Treitel).

hat bereits Eusebius in seiner Kirchengeschichte aufgestellt[33]. Leider ist dasselbe aber so ungeordnet, daß es für die richtige Klassifizierung der Werke keine Anhaltspunkte bietet. Man ist in dieser Hinsicht doch fast ausschließlich auf den Inhalt der Werke | selbst angewiesen. Bei sorgfältiger Beachtung desselben zeigt sich nun evident, daß sie keineswegs eine so zusammenhangslose Masse bilden, wie es nach den Überschriften in den Ausgaben erscheint. Die große Mehrzahl sind vielmehr nur Unterabteilungen einiger weniger großer Hauptwerke. Und zwar lassen sich, wie besonders Ewald richtig erkannt hat, drei Hauptwerke über den Pentateuch unterscheiden, die allein mehr als drei Viertel alles dessen umfassen, was uns von Philo erhalten ist[34].

I. Eine verhältnismäßig kurzgefaßte katechetische Erklärung des Pentateuches in Form von Fragen und Antworten sind die *Ζητήματα καὶ λύσεις, Quaestiones et solutiones,* die erst durch die Publikationen Auchers aus dem Armenischen in größerem Umfange bekannt geworden sind. Philo hatte die Absicht, in diesen *Quaestiones et solutiones* den ganzen Pentateuch zu behandeln[35]. Wie weit er seine Absicht ausgeführt hat, ist nicht sicher zu ermitteln. Dem Eusebius hat das Werk nur für Genesis und Exodus vorgelegen (*H. E.* II, 18, 1 und 5); und auch die erhaltenen Texte, wie die zahlreichen Zitate in den *Sacra parallela* erstrecken sich fast ausschließlich auf jene beiden

---

33) *Euseb. Hist. eccl.* II, 18. Lediglich auf diesem Verzeichnis des Eusebius ruhen die Angaben des *Hieronymus*, *De viris illustr. c.* 11 (*opp. ed. Vallarsi* II, 847 *sq.*). Aus der griechischen Übersetzung des Hieronymus ist wiederum das Verzeichnis bei *Suidas* (*Lex. s. v. Φίλων*) abgeschrieben, mit nur wenigen eigenen Zutaten. Einiges Selbständige gibt dagegen *Photius*, *Bibliotheca cod.* 103. 104. 105. — Vgl. überh. die *testimonia veterum* bei *Mangey* I, *p.* XXI—XXIX, und *Cohn*, *Proleg.* zu Bd. I, *p.* LXXXXV—CXIII. Wertvoll sind namentlich auch die großen Fragmente aus verschiedenen philonischen Schriften in der *Praep. evang.* des Eusebius.

34) Für die richtige Klassifizierung der Werke Philos haben mehr oder weniger gute Beiträge geliefert: Mangey, Fabricius, Gfrörer, Dähne. Großmann, Ewald, Siegfried, Oskar Holtzmann, Massebieau, Wendland, Cohn in den oben genannten Werken und Abhandlungen (Siegfried in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1874, S 562 ff.; Wendland, Neu entdeckte Fragmente 1891; Cohn, Philologus Suppl. VII). Unbrauchbar sind dagegen die willkürlich zurechtgemachten Übersichten von J. G. Müller und Zöckler; unpräzise auch Steinhart und Hamburger. Das Stärkste an Verwirrung findet sich bei Hausrath II, 152—154.

35) *Quaest. in Genes.* IV § 123 (nach dem Armenischen): *Quae vero ratio sit istorum, dicetur, quum benedictiones examinemus.* Gemeint sind die Segenssprüche am Ende des Deuteronomiums. S. Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 7.

Bücher. Die geringen Spuren, welche für eine weitere Fortsetzung sprechen, werden daher mit Vorsicht aufzunehmen sein[36]. — Von der Erklärung der Genesis sind sechs Bücher sicher nachweis|bar, die sich aber nur bis *Gen.* 28 erstrecken. Da sich keine Spur einer Fortsetzung findet, bleibt es fraglich, ob eine solche überhaupt existiert hat[37]. — Die Erklärung des Exodus hat nach dem Zeugnis des Eusebius fünf Bücher umfaßt (*H. E.* II, 18, 5; ebenso Hieronymus). Sein Zeugnis erhält eine Stütze durch das Verzeichnis philonischer Werke im Wiener *Codex theol. gr.* 29.

36) Großmann (*De Phil. Jud. operum continua serie* I *p.* 25) und Ewald (Gesch. VI, 294f.) nehmen an, daß sich das Werk auch auf die drei letzten Bücher des Pentateuches erstreckt habe. Das ist wohl zu weitgehend. Doch finden sich im *cod. Vaticanus* 1553 der *Sacra parallela* drei Zitate mit der Einführungsformel *ἐκ τῶν ἐν τῷ Λευιτικῷ ζητημάτων*, fol. 133r, 202r—v, 224r, an letzterer Stelle mit dem Zusatz *ὡς ἀπὸ Κράτητος* (Mitteilung von Holl; Mai, *Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 104a gibt nur die mittlere dieser drei Stellen). — Einmal hat dieselbe Handschrift fol. 276v *ἐκ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ζητημάτων* (Mai VII, 1, 109a). — Cohn (Philologus, Supplementbd. VII, S. 403) bezieht das Selbstzitat *De sacrificantibus* § 3 (*Mangey* II, 253): *τίνα δὲ διὰ τούτων* [durch die Verordnung über die rote Kuh *Num.* 19] *ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται, δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες,* auf die verlorenen *Quaest. et solut.* zu Numeri. — Vgl. auch Harris, *Fragments p.* 75.

37) Eusebius gibt nicht an, wie viele Bücher die Erklärung der Genesis umfasse. Im Wiener *Codex theol. gr.* 29 (der besten Handschrift für Philos Werk *De opificio mundi*) werden in einem Verzeichnis der Werke Philos aufgeführt *Τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων καὶ λύσεων α' β' γ' δ' ε' ς'* (Cohns Prolegomena zu Bd. I *p.* XXXVI, und dessen Ausg. von *De opif. mundi p.* I). Ebenso viele Bücher werden in den *Sacra parallela* zitiert, und ebenso viele sind uns armenisch erhalten. Denn was in der armenischen Übersetzung als Buch IV erscheint, sind in Wahrheit Buch IV, V und VI, wie schon nach dem Umfang zu vermuten ist und durch die Zitate in den *Sacra parallela* bewiesen wird. Die Zitate mit der Formel *ἐκ τοῦ δ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* finden sich im Armenischen Buch IV § 33—76 (zu *Gen.* 19, 2 — 23, 6); die Zitate mit der Formel *ἐκ τοῦ ε' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* im Armenischen Buch IV § 99 und 104 (zu *Gen.* 24, 16 und 24, 18), die Zitate mit der Formel *ἐκ τοῦ ς' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* im Armenischen Buch IV § 204 und 206 (zu *Gen.* 27, 16 und 27, 18). S. die Nachweise bei Harris, *Fragments p.* 32—46, Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 92. Bei der Erklärung von *Gen.* 28, 8—9 bricht die armenische Übersetzung ab. Kurz vorher hört auch die Benützung der *Quaest. et solut.* zur Genesis bei Procopius von Gaza auf (Wendland S. 90). Spätere Bücher werden nirgends zitiert. Denn in dem von Mai, *Script. vet. nova collectio* VII, 1, 99b mitgeteilten Zitat *ἐκ τοῦ θ' τῶν ἐν γενέσει ζητημάτων* beruht die Ziffer *θ'* nur auf einem Druck- oder Lesefehler. Die Handschrift hat nach Holl richtig *ε*, *fol.* 129r—v (die Stelle bezieht sich auf *Gen.* 24, 18, s. Harris S. 38). — Die Zitate aus dem 6. Buche (*Rupefuc. fol.* 74r = Harris S. 69: *Μεῖζον ἀνθρώπῳ etc. Vaticanus* 1553 *fol.* 135r—v, 251v, 273r = Mai *p.* 100b, 106b, 108b) sind bisher nur teilweise im Armenischen nachgewiesen.

Aber drei von diesen fünf Büchern müssen bald nach Eusebius verloren gegangen sein; denn unsere sonstige Überlieferung kennt nur zwei Bücher, welche vermutlich mit dem ursprünglichen zweiten und fünften identisch sind[38]. — Erhalten sind: 1) in ar-

38) Im Wiener Kodex werden genannt *Τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων καὶ λύσεων* (*α'* durchstrichen) *β' καὶ ε'* (s. Cohn a. a. O.). Die Handschrift, aus welcher dieses Verzeichnis abgeschrieben ist, hat also das 2. und 5. Buch enthalten (nicht der Wiener Kodex selbst, s. dagegen Conybeare, *Academy* 1890, 12. *July p.* 32). Im Armenischen sind ebenfalls nur zwei Bücher erhalten, welche aber hier als 1. und 2. bezeichnet werden; und auch in den *Sacra parallela* wird nur ein erstes und zweites zitiert, und zwar dieselben, die uns armenisch erhalten sind (s. die Zusammenstellung bei Harris, *Fragments p.* 47—68). Für das zweite Buch werden *promiscue* die Formeln gebraucht *ἐκ τοῦ β' τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων* (*Rupefuc. fol.* 72v, 110r, 114r, 277r, *Coislinianus fol.* 119v, 183r, 196v, 208r, 259v, *Vaticanus fol.* 150r) und *ἐκ τοῦ τελευταίου τῶν ἐν ἐξόδῳ ζητημάτων* (*Rupefuc. fol.* 22v, 51r, 110r, *Coislinianus fol.* 34v, 44v, 120r, 155r—v, 157r, 183r, 245r, 254r, *Vaticanus fol.* 168r, 182v, 212v); vgl. Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 103f. Das armenische zweite Buch geht bis *Exod.* 28; ebensoweit, wie es scheint, die Zitate in den *Sacra parallela.* Da sich auch sonst keine Spur einer Fortsetzung findet, wird die Existenz einer solchen von Wendland (S. 102—105) wohl mit Recht bestritten. Dagegen ist ihm nicht beizustimmen, wenn er den Verlust dreier Bücher bestreitet. Ich glaube vielmehr, daß die beiden armenisch erhaltenen und in den *Sacra parallela* als 1. und 2. zitierten mit dem ursprünglichen 2. und 5. identisch sind. Das erste armenische (das übrigens, wie der Umfang zeigt, nur ein Fragment ist) behandelt *Exod.* 12, das zweite *Exod.* 22—28. Vergleicht man mit diesem Tatbestand das obengenannte Verzeichnis des Wiener Kodex, so legt sich unsere Vermutung ohne weiteres nahe. Für dieselbe spricht aber auch die Aufzählung bei *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *εἰς τὴν Ἔξοδον ζητημάτων καὶ λύσεων α' β' γ' δ' ε' καὶ τὸ περὶ τῆς σκηνῆς.* Wenn hier, wie Cohn (Philologus, Supplementbd. VII, S. 417) wohl mit Recht annimmt, die Worte *τὸ περὶ τῆς σκηνῆς* mit dem Vorhergehenden zu verbinden sind, so gehörte die Behandlung der Stiftshütte zum 5. Buche. Sie ist aber in dem uns erhaltenen sog. 2. Buch behandelt. Angesichts dieser Gründe bleibt nur die eine Frage zu erwägen, ob es denkbar ist, daß in der gesamten nacheusebianischen Überlieferung eine falsche Bezifferung herrschend geworden ist? Diese Frage möchte ich entschieden bejahen. Fast unsere gesamte Philoüberlieferung geht höchst wahrscheinlich auf die Bibliothek in Cäsarea zurück (s. oben S. 643). Diese Bibliothek war im 4. Jahrh. defekt geworden und wurde durch die Bemühungen der Bischöfe Acacius (338—365 n. Chr.) und Euzoius (376—379 n. Chr.) erneuert, indem die Papyrusrollen in Pergament-Kodices umgeschrieben wurden (*Hieronymus, Epist.* 34 *ad Marcellam c.* 1, *opp. ed. Vallarsi* I, 155: *quam ex parte corruptam Acacius dehinc et Euzoius ejusdem ecclesiae sacerdotes in membranis instaurare conati sunt*). Wenn bei dieser Erneuerung nur noch Buch 2 und 5 unserer *Quaestiones* vorhanden waren, so kann damals sehr wohl die neue Bezifferung eingeführt und seitdem herrschend geworden sein. Durch den Wiener Kodex ist uns die Kunde der ursprünglichen Bezifferung erhalten.

menischer | Übersetzung die sechs Bücher zur Genesis, die hier als vier gezählt sind (s. Anm. 37). Zwischen dem 2. und 3. Buch ist jedoch eine Lücke, indem die Erklärung von *Gen.* 10, 10—15, 6 fehlt. Sollte hier ein ganzes Buch verloren gegangen sein? Von der Erklärung des Exodus ist armenisch erhalten: ein Bruchstück eines Buches (vermutlich des zweiten) und ein anderes Buch (vermutlich das fünfte) im wesentlichen vollständig (s. Anm. 38)[39]. 2) In einer alten lateinischen Übersetzung ist ein großes Stück der *Quaestiones et solutiones in Genesim* erhalten, das im Anfang des 16. Jahrhunderts mehrmals gedruckt worden ist, von den Herausgebern des griechischen Textes aber völlig ignoriert wurde. Es umfaßt das letzte Drittel des armenischen 4. Buches, in Wahrheit | also das 6. Buch[40]. 3) Vom griechischen Texte existieren eine Unzahl kleiner Fragmente in den verschiedenen Rezensionen der *Sacra parallela* und in den Catenen. Vieles davon ist zwar schon publiziert; ihre vollständige Sammlung und Sichtung wird aber eine Hauptaufgabe der neuen Philo-Ausgabe sein[41]. 4) Mit

39) Über die Ausgabe des armenischen Textes mit lateinischer Übersetzung von Aucher s. oben Anm. 10. — Die lateinische Übersetzung Auchers ist auch abgedruckt bei Richter (*Philonis opp.* 6. und 7. Bdchen) und in der Tauchnitzschen Stereotypausgabe (ebenfalls 6. und 7. Bdchen). — Die in den *Quaestiones* zur Genesis vorkommenden Bibelzitate sind ins Griechische zurückübersetzt von Conybeare, *Jewish Quarterly Review* V, 1893, *p.* 246—280, VIII, 1896, *p.* 88—122.

40) *Philonis Judaei centum et duae quaestiones et totidem responsiones super Genesim. Paris* 1520. *fol.* (*Fabricius-Harles* IV, 746). Andere Ausgabe (wovon ein Exemplar z. B. auf der Gießener Universitätsbibliothek): *Philonis Judaei Alexandrini, libri antiquitatum, quaestionum et solutionum in Genesin, de Essaeis, de nominibus Hebraicis, de mundo. Basileae* MDXXVII. *fol.* (hierin *p.* 61—83: *Philonis Judaei quaestionum et solutionum in Genesin liber*). Es gibt auch noch Drucke von 1538 und 1550 (*Fabricius l. c.*). Nach dem Druck von 1538 bei *Aucher p.* 362—443 (unter dem armenisch-lateinischen Text) und bei *Richter* VII, 212—261. — Auch Handschriften sind von diesem lateinischen Texte noch bekannt, zwei vatikanische (*Vatican.* 488 und *Urbin.* 61) und ein Laurentianus; s. darüber *Pitra*, *Analecta sacra* II, 298 *sq.* 314. 322. — Über Alter und Charakter der Übersetzung: *Pitra*, *Analecta* II, 298 *sq.* 319 *sqq.* *Conybeare*, *Philo about the contemplative life*, 1895, *p.* 139 *sqq.* Wendland, Berliner philol. Wochenschrift 1895, Nr. 23, *col.* 707. Cohn, Prolegomena zu Bd. I *p.* L—LII. — Der lateinische Bibeltext, wie er hier wiedergegeben wird, ist vorhieronymianisch. Eine Vergleichung desselben mit dem sonst bekannten *Vet. Lat.* und mit der Vulgata gibt *Conybeare*, *Expositor IVth Series*, *vol.* IV, 1891, *p.* 63—80, 129—141.

41) Von griechischen Fragmenten sind bekannt: 1) Ein kleines Stück *ἐκ τοῦ πρώτου τῶν Φίλωνος Ζητημάτων καὶ λύσεων* zur Genesis bei *Eusebius*, *Praep. evang.* VII, 13. — 2) Das von Mai, Großmann und Tischendorf herausgegebene Fragment *De Cherubinis* zum Exodus (*Mai*, *Classicorum auc-*

Hilfe des armenischen Textes läßt sich jetzt auch feststellen, daß von den Kirchenvätern namentlich Ambrosius viele Stellen aus unserem Werke fast wörtlich abgeschrieben hat, ohne Philos Namen zu nennen[42]. — Die Abfassung dieser *Quaestiones et solutiones* fällt | wahrscheinlich später als die Abfassung des großen allegorischen Kommentares[43].

II. Während diese kürzere Erklärung in katechetischer Form mehr für weitere Kreise bestimmt war, ist das eigentliche wissenschaftliche Hauptwerk Philos der große allegorische Kommentar zu ausgewählten Stellen der Genesis, *Νόμων ἱε-*

---

torum t. IV *p.* 430—441. Grossmann, *Anecdoton etc.* 1856. Tischendorf, *Philonea p.* 144—152). — 3) Zahlreiche kleine Fragmente aus den *Sacra parallela* und den Catenen. Die bisherigen Publikationen von Mangey (*Philonis opp.* II, 648—680), Mai (*Script. vet. nova collectio* VII, 1, 96—109, aus dem *cod. Vat.* 1553), Tischendorf (*Anecdota sacra et profana p.* 171—174, *Philonea p.* 152—155), Pitra (*Analecta sacra* II, 307 *sq.* 310—314, aus *Coislinianus* 276 und vatikanischen Handschriften) geben davon nur zufällige Einzelheiten. Eine Sammlung und Sichtung des Materiales hat Harris begonnen (*Fragments of Philo Judaeus*, 1886, *p.* 11—75). Auf den Kommentar des Procopius von Gaza als reiche Fundgrube und auf seinen Zusammenhang mit den Catenen hat Wendland hingewiesen (Neu entdeckte Fragmente Philos, 1891, S. 29—105). Aber vieles ist noch zu tun.

42) Zahlreiche Stellen aus Ambrosius sind bei Aucher unter dem armenisch-lateinischen Texte abgedruckt. Vgl. über die Benützung Philos durch Ambrosius überh.: Siegfried, Philo S. 371—391. Förster, Ambrosius Bischof von Mailand (1884) S. 102—112. Ihm, Philon und Ambrosius (Jahrbb. f. class. Philol. 1890, S. 282—288). Kellner, Der heil. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des A. T. 1893. — Einen wesentlich verbesserten Text der exegetischen Schriften des Ambrosius gibt die neue Ausgabe von Schenkl (*Corpus script. eccl. lat. t.* XXXII, *Pars* I—II, 1896—1897), woselbst auch überall auf Philo verwiesen wird.

43) Ewald (Gesch. VI, 294) hält die *Quaestiones et solutiones* für älter als den großen allegorischen Kommentar, Dähne (Stud. und Krit. 1833, S. 1037) für jünger. Großmann, *De Philonis Judaei operum continua serie* II *p.* 14—17, glaubt, daß an einigen Stellen des allegorischen Kommentars auf die *Quaest. in Gen.* verwiesen werde, umgekehrt aber an zahlreicheren Stellen der *Quaest. in Gen. et Exod.* auf den allegorischen Kommentar, so daß die Priorität teils auf dieser teils auf jener Seite liegen würde. Cohn dagegen (Philologus, Supplementbd. VII, S. 430—432) hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß ersteres auf irriger Auffassung der betreffenden Verweisungen beruht, die sich nicht auf die *Quaest. in Gen.*, sondern auf frühere Teile des allegorischen Kommentares beziehen, so daß also nur die zweite Reihe der von Großmann nachgewiesenen Selbstzitate in Kraft bleibt. — Dieses Resultat wird auch nicht erschüttert durch die Ausführungen von Massebieau (*Revue de l'histoire des religions t.* 53, 1906, *p.* 279—287), der auf Grund unsicherer Indicien die *Quaest.* teils für älter als den Kommentar hält, teils zwischen denselben einschiebt (s. die Tabelle *p.* 289). Vgl. auch unten Anm. 154.

ρῶν ἀλληγορία (der Titel auch bei *Eusebius H. E.* II, 18, 1. *Photius, Bibliotheca cod.* 103. Vgl. *Origenes, Comment. in Matth. tom.* XVII *c.* 17; *contra Celsum* IV, 51)[44]. Beide Werke berühren sich vielfach ihrem Inhalte nach. Denn auch in den *Quaestiones et solutiones* wird neben der Erklärung des Wortsinnes die tiefere allegorische Deutung gegeben. In dem großen allegorischen Kommentare dagegen ist die Allegorie ausschließlich herrschend. In breiter ausführlicher Erörterung, welche infolge der reichhaltig beigebrachten Parallelstellen oft von dem Texte abzuschweifen scheint, wird der tiefere allegorische Sinn des heiligen Buchstabens festgestellt. Dabei erinnert die ganze exegetische Methode mit ihrer Herbeiziehung der heterogensten Stellen zur Erläuterung des im Texte angeblich vorliegenden Gedankens stark an die Methode des rabbinischen Midrasch. Bei aller Willkürlichkeit hat aber diese allegorische Auslegung doch auch ihre Regeln und Gesetze, indem der allegorische Sinn, wie er einmal für gewisse Personen, Gegenstände und Vorgänge festgestellt ist, dann auch ziemlich konsequent festgehalten wird. Namentlich aber ist es ein Grundgedanke, von welchem die Auslegung überall geleitet wird: die Geschichte der Menschen, wie sie in der Genesis erzählt wird, ist im Grunde nichts anderes als eine große Psychologie und Ethik. Die verschiedenen Menschen, die hier auftreten, die guten wie die bösen, bedeuten die verschiedenen Seelenzustände (τρόποι τῆς ψυχῆς), die im Menschen vorkommen. Diese in ihrer Mannigfaltigkeit und in ihren Beziehungen sowohl unter einander | als zur Gottheit und zur sinnlichen Welt zu analysieren und daraus moralische Lehren zu ziehen, ist der eigentliche Zweck dieses großen allegorischen Kommentares. Man sieht daraus zugleich, daß das Hauptinteresse Philos nicht, wie man nach der ganzen Anlage seines Systemes meinen könnte, die spekulative Theologie an sich ist, sondern vielmehr die Psychologie und Ethik. Er ist seiner letzten Absicht nach nicht spekulativer Theologe, sondern Psycholog und Moralist.

Der Kommentar folgt anfangs dem Texte der Genesis Vers für Vers. Später werden einzelne Abschnitte ausgewählt und zum Teil so ausführlich behandelt, daß sie zu förmlichen Monographien anwachsen. So gibt z. B. die Geschichte Noas dem Philo Veranlassung, zwei Bücher über die Trunkenheit (περὶ μέθης) zu

---

44) Der *Sing.* ἀλληγορία zur Bezeichnung des Gesamtwerkes herrscht durchweg bei den Zitaten in den *Sacra parallela* (ἐκ τοῦ α' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας usw.). Im übrigen schwankt die Überlieferung zwischen *Sing.* und *Plur.*

schreiben. — Das Werk, wie es uns vorliegt, beginnt mit *Gen.* 2, 1: *Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ.* Die Schöpfung der Welt ist also nicht darin behandelt. Denn die Schrift *De opificio mundi,* die in unseren Ausgaben voransteht, ist ein Werk ganz anderer Art: kein allegorischer Kommentar zur Schöpfungsgeschichte, sondern eine Darstellung der Schöpfungsgeschichte selbst. Auch schließt sich das erste Buch der *Legum allegoriae* keineswegs an das Werk *de opificio mundi* an: es beginnt mit *Gen.* 2, 1, während in *de opif. mundi* auch die Schöpfung des Menschen nach *Gen.* 2 bereits behandelt ist. Man kann also — darin hat Gfrörer gegen Dähne entschieden recht — den allegorischen Kommentar nicht mit *de opif. mundi* verbinden, als ob beides nur Teile desselben Werkes wären. Höchstens ließe sich die Frage aufwerfen, ob Philo nicht auch zu *Gen.* 1 einen allegorischen Kommentar geschrieben hat. Dies ist aber nicht wahrscheinlich. Denn der allegorische Kommentar will die Geschichte der Menschen, die doch erst mit *Gen.* 2, 1 beginnt, behandeln. Und der abrupte Anfang von *Leg. alleg.* I darf nicht befremden, da diese Manier, unmittelbar mit dem auszulegenden Texte zu beginnen, ganz der Methode des rabbinischen Midrasch entspricht. Auch die späteren Bücher von Philos Kommentaren beginnen in derselben abrupten Weise. — In unserer Textüberlieferung haben nur die ersten Bücher den dem ganzen Werke zukommenden Titel *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορία.* Die späteren führen alle besondere Titel, was den Anschein erweckt, als ob sie selbständige Schriften wären. In Wahrheit aber gehört zu unserem Werke alles, was bei Mangey im ersten Bande steht (mit alleiniger Ausnahme von *De opificio mundi*), nämlich folgende Schriften:

1. *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ πρῶτον. Legum allegoriarum liber* I. (*Mangey* I, 43—65. *Cohn* I, | 61—89). Über *Gen.* 2, 1—17. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ δεύτερον. Legum allegoriarum liber* II. (*Mangey* I, 66—86. *Cohn* I, 90—112). Über *Gen.* 2, 18—3, 1[a]. — *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ τρίτον. Legum allegoriarum liber* III. (*Mangey* I, 87—137. *Cohn* I, 113—169). Über *Gen.* 3, 8[b]—19. — Die hier angegebenen Überschriften der drei ersten Bücher, wie sie Cohn und in der Hauptsache ebenso die älteren Ausgaben bieten[45], bedürfen einer wesentlichen Berichtigung. Schon der verschiedene Umfang läßt vermuten, daß *liber* I und II eigentlich nur ein Buch sind. In der Tat ist die Trennung von Buch

45) Die lateinischen Titel gebe ich nicht genau nach Mangey, sondern in der Weise, wie sie gewöhnlich zitiert werden.

I und II ohne handschriftliche Gewähr und von Cohn nur aus praktischen Gründen beibehalten (Cohn, Proleg. S. LXXXVI). In Wahrheit liegen uns also nur zwei Bücher vor. Zwischen beiden ist aber eine Lücke, da der Kommentar zu *Gen.* 3, 1^b—8^a fehlt. Es fehlt ferner der Kommentar zu *Gen.* 3, 20—23, denn das folgende Buch beginnt mit *Gen.* 3, 24. Da Philo in diesen ersten Büchern dem Texte noch Schritt für Schritt folgt, so ist vorauszusetzen, daß beide Stücke in je einem eigenen Buche bearbeitet waren, was in betreff des zweiten Stückes sogar gewiß ist[46]. Der ursprüngliche Bestand ist also höchst wahrscheinlich folgender: Buch I über *Gen.* 2, 1—3, 1^a, Buch II über *Gen.* 3, 1^b—3, 8^a, Buch III über *Gen.* 3, 8^b—19, Buch IV über *Gen.* 3, 20—23. Hiermit stimmen die Zitate in den *Sacra parallela*. Namentlich wird das dritte Buch (d. h. der Kommentar zu *Gen.* 3, 8^b—19) häufig zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ γ' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας*[47]. Wenn dagegen das dritte Buch in den Handschriften | als *ἀλληγορία δευτέρα* bezeichnet wird (Cohns Anm. zu S. 113), so ist dies wohl daraus zu erklären, daß in dem Archetypus dieser Handschriften das wirkliche zweite Buch bereits fehlte.

2. ***Περὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν.*** *De Cherubim et flammeo gladio* (*Mangey* I, 138—162. *Cohn* I, 170—201). Über *Gen.* 3, 24 und 4, 1. — Schon von hier an sind die einzelnen Bücher nicht mehr unter dem allgemeinen Titel *νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, sondern unter

---

46) Die Bemerkung in *De sacrificiis Abelis et Caini* § 12 *fin.* (I, 171 *Mang.*): *τί δέ ἐστι τὸ γῆν ἐργάζεσθαι, διὰ τῶν προτέρων βίβλων ἐδηλώσαμεν*, kann sich nur auf den verlorenen Kommentar zu *Gen.* 3, 23 beziehen. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 430. Großmann wollte zuerst (I *p.* 22) an das Buch *de agricultura* denken, das aber doch sicherlich später verfaßt ist. Er selbst hat darum später (II, 10. 14f.) in dem Selbstzitat eine Verweisung auf die *Quaest. in Gen.* erblickt, was aber auch sehr unwahrscheinlich ist, da *διὰ τῶν προτέρων βίβλων* auf ein früheres Buch desselben Hauptwerkes gehen muß.

47) S. Cohns Anmerkungen zu S. 114, 115, 123, 128, 129, 130, 136, 148, 153, 162 seiner Ausgabe. — Aus unserem ersten Buche scheinen nur zwei Zitate mit Angabe der Buchzahl in den *Sacra parallela* vorzukommen. Das eine wird eingeleitet mit der Formel *ἐκ τοῦ δευτέρου τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* (Cohns Anm. zu S. 72 seiner Ausgabe), das andere mit der Formel *ἐκ τοῦ α' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* (Cohn S. 74). Das erste Zitat wird also fehlerhaft sein (anders, aber schwerlich richtig, erklärt diese Erscheinung Cohn S. LXXXVI). — Zitate mit der Formel *ἐκ τοῦ δ' τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* finden sich an folgenden Stellen der *Sacra parallela: cod. Rupefucald. fol.* 29^v, *cod. Laurentianus* VIII, 22 *fol.* 69^v, *cod. Coislinianus fol.* 126^v, *cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 57^v, 93^r, 111^r, 115^v, 252^{r-v} (Mitteilung Holls = *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 95^b, 98^b, 107^a). Dazu Harris, *Fragments p.* 6—8.

Spezialtiteln überliefert. Nach unserer obigen Vermutung würde dieses Buch das fünfte sein, wenn es nicht etwa mit dem Kommentar zu *Gen.* 3, 20—23 zusammen das vierte bildete.

3. *Περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἄβελ τε καὶ Κάϊν. De sacrificiis Abelis et Caini* (*Mangey* I, 163—190. *Cohn* I, 202—257). Über *Gen.* 4, 2—4. — Dieser Titel wird von einem Teil der Handschriften geboten und ist in den Ausgaben der herkömmliche. Die bessere handschriftliche Überlieferung hat den von Cohn hergestellten *Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν* (s. Cohns Anm. zu S. 202). In den *Sacra parallela* lautet der Titel abgekürzt *περὶ γενέσεως Ἄβελ* oder nur *εἰς τὸν Ἄβελ* (s. Cohns Anm. zu S. 207, 238, 247). — Der Text unseres Traktates hat in allen Ausgaben, mit Ausnahme der neuesten von Cohn, in § 5 eine Lücke, welche dadurch entstanden ist, daß man aus Stücken zweier verschiedener Schriften Philos den, in dieser Gestalt nicht von Philo herrührenden Traktat *de mercede meretricis* (*Mangey* II, 264—269) komponiert hat. § 1 dieses Traktates ist nämlich aus *De victimas offerentibus* genommen, § 2—4 aus *De sacrificiis Abelis et Caini.* Nachdem man diese scheinbar zusammengehörigen Stücke vereinigt hat, hat man dafür die entsprechenden Stücke in *De victimas offerent.* und *De sacrif. Abelis et Caini* getilgt. Den Sachverhalt hat auf Grund der besseren handschriftlichen Überlieferung Wendland aufgedeckt[48]. Eine Bestätigung brachte die von Scheil herausgegebene Papyrushandschrift von Coptos (s. über diese oben S. 639). Bei Cohn steht das bisher fehlende Stück S. 210, 1—215, 20. — Stark benützt ist unser Traktat bei Ambrosius, *De Cain et Abel.* — Zwischen unserem und dem folgenden Traktat fehlt die Erklärung von *Gen.* 4, 5—7. Sie wird entweder den Schluß dieses oder ein eigenes Buch gebildet haben.

4. *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι. Quod deterius potiori insidiari soleat* (*Mangey* I, 191—225. *Cohn* I, 258—298). | Über *Gen.* 4, 8—15. — Das Buch wird schon von Origenes unter diesem Spezialtitel zitiert (*Comm. in Matth. tom.* XV c. 3 = *Philo* § 48). Eusebius zitiert unter demselben Titel irrtümlich mehrere Stellen, welche in *De confusione linguarum* stehen (*Praep. Ev.* XI, 15). In den *Sacra parallela* wird unser Buch öfters angeführt mit der Formel ἐκ τοῦ ζ καὶ η τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας[49]. Die selt-

48) Neu entdeckte Fragmente Philos S. 125—145.

49) S. die Stellen in Cohns Ausgabe, Anm. zu S. 259 (= *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 107a), 266, 289 (= *Mai p.* 96a). — Einmal findet sich die Formel ἐκ τοῦ ζ τῶν αὐτῶν (Cohn, Anm. zu S. 272). — Zweimal wird im *Vaticanus* 1553 die Formel ἐκ τοῦ ζ καὶ η τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας ge-

same Formel *ἐκ τοῦ ζ καὶ η* kann wohl nur besagen, daß das siebente Buch nach anderer Zählung auch das achte heiße (genauer wäre also *ἐκ τοῦ ζ τοῦ καὶ η*)[50]. Unser Buch ist also nach gewöhnlicher Zählung das siebente, wurde aber, wohl infolge der Voranstellung von *de opificio mundi*, auch als achtes gezählt.

5. *Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται. De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat* (*Mangey* I, 226—261. *Wendland* II, 1—41). Über *Gen.* 4, 16—25. — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Vat.* 381, der einzigen Handschrift, welche das Buch enthält, herausgegeben worden. Besser, aber auch mit Fehlern, von *Tischendorf*, *Philonea p.* 84—143 (hierüber *Wendland, Prolegomena p.* XIX *sq.*). Emendationen des schlecht überlieferten Textes gaben Holwerda 1884 (s. oben Anm. 13) und besonders Wendland (vgl. außer seiner Ausgabe auch: Philologus LVII, 1898, S. 248—288)[51]. In ähnlicher Weise wie das vorige wird unser Buch in den *Sacra parallela* zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ η καὶ ϑ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας*[52].

Von allen bisherigen Büchern wird in dem Katalog des *Eusebius H. E.* II, 18 keines mit seinem Spezialtitel erwähnt, während alle folgenden unter diesen Titeln aufgeführt werden, offenbar deshalb, weil für Eusebius die bisherigen in dem Gesamttitel *νόμων* | *ἱερῶν ἀλληγορία* inbegriffen sind, die folgenden aber nicht mehr. Dazu kommt, daß auch in den *Sacra parallela* die Zitate unter dem Generaltitel gerade nur bis hierher gehen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß schon Philo die folgenden Bücher

---

braucht, wo nicht unser Buch, sondern das folgende *De posteritate Caini* gemeint ist, s. Wendlands Ausgabe, Anm. zu S. 3 (= *Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, 1, 102a) und 33 (= *Mai p.* 107b). Offenbar ist dies ein Versehen.

50) Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1015. Über das Sprachliche: *Ramsay, καί meaning „or“* (*Classical Review* XII, 1898, *p.* 337—341). Durch Ramsays Nachweise erledigt sich die schon an sich unwahrscheinliche Vermutung Cohns (Philologus, Suppl. VII, 395), daß der Titel bedeute: das Buch setze sich aus Teilen des ehemaligen 7. und 8. zusammen. Dagegen spricht namentlich, daß auch für das folgende Buch der analoge Titel vorkommt: *ἐκ τοῦ η καὶ ϑ*.

51) Zu § 46 (Wendland § 161) vgl. Drexler, Philologus LVIII, 1899, S. 316—318.

52) S. die fünf Stellen in Wendlands Ausgabe, Anm. zu S. 5 (= *Pitra, Analecta sacra* II, 306), 6 (= *Mai, Scr. vet nov. coll.* VII, 1, 100a), 13, 21 (= *Mai p.* 99b), 31 (= *Pitra l. c.*). — Nach Mangey I, 226 Anm. soll sich die Anführungsformel *ἐκ τοῦ η καὶ ϑ τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* auch bei *Johannes Monachus ineditus* finden. Aber im *codex Rupefucaldinus*, welchen Mangey sonst immer mit seinem *Johannes Monachus ineditus* meint, findet sich die Formel nicht, wie die Durcharbeitung des Kodex von Holl, Cohn-Wendland und mir übereinstimmend ergeben hat.

nur unter den speziellen Titeln hat ausgehen lassen[53]. Ja man sieht auch noch deutlich, weshalb dies geschehen ist: weil nämlich von jetzt ab nicht mehr der ununterbrochene Text, sondern nur noch ausgewählte Stellen kommentiert werden. Die exegetische Methode ist aber auch in den folgenden Büchern noch ganz dieselbe[54].

6. *Περὶ γιγάντων. De gigantibus* (*Mangey* I, 262—272. *Wendland* II, 42—55). Über *Gen.* 6, 1—4. — *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον. Quod deus sit immutabilis* (*Mangey* I, 272—299. *Wendland* II, 55—94). Über *Gen.* 6, 4—12. — Diese beiden Abschnitte, die in unseren Handschriften und Ausgaben getrennt stehen, bilden zusammen nur ein Buch. Daher zitieren die *Sacra parallela* Stellen aus dem letzteren Abschnitte mit der Formel ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων[55]. — *Euseb. H. E.* II, 18, 4: περὶ γιγάντων ἢ [syr. καὶ] περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον. — Einige Zitate mit der Formel ἐκ τοῦ περὶ γιγάντων sind nicht nachweisbar. Es scheint also ein Stück zu fehlen[56]. Massebieau vermutet, daß auf einen verlorenen Kommentar zu *Gen.* 5, 32 verwiesen werde in *De sobrietate* § 11: ἔφαμεν πάλαι ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ[57].

Zwischen diesem und dem folgenden Buche schaltet Massebieau (S. 23) wohl mit Recht die verloren gegangenen zwei Bücher περὶ διαθηκῶν ein, auf welche Philo in *De mutatione nominum* verweist (vgl. unten Nr. 15).

7. *Περὶ γεωργίας. De agricultura* (*Mangey* I, 300—328. *Wendland* II, 95—132). Über *Gen.* 9, 20[a]. — *Περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον. De plantatione Noe* (*Mangey* I, 329—356. *Wendland* II, 133—169). Über *Gen.* 9, 20[b]. — Der gemeinsame Titel dieser beiden Bücher ist eigentlich περὶ γεωργίας. Vgl. *Euseb. H. E.* II, | 18, 2: περὶ γεωργίας δύο. *Hieronymus, De vir. illustr.* 11: *de agricultura duo. Euseb. Praep. evang.* VII, 13, 3 (*ed. Gaisford*): ἐν τῷ περὶ γεωρ-

53) Dies gegen Dähne, Stud. u. Krit. 1833, S. 1019—1024. Ersch und Grubers Encyklopädie Art. „Philon" S. 442.

54) *Massebieau* (*Le classement des oeuvres de Philon p.* 20 *sqq.*) meint, daß Philo auch weiterhin den Text der Genesis fortlaufend kommentiert habe. Das ist nach dem Stande unserer Überlieferung nicht wahrscheinlich, wenn es auch sicher ist, daß einzelnes verloren gegangen ist. Die nachweisbaren Lücken werden unten überall namhaft gemacht werden. Eine Zusammenstellung s. Theol. Litztg. 1891, 93.

55) S. Wendlands Anmerkungen zu S. 57, 65, 66, 67, 70, 71 und Prolegomena S. XXI.

56) S. Harris, *Fragments p.* 9 und dazu Wendland, *Proleg. p.* XXII Anm. 1.

57) *Massebieau, Le classement p.* 21 *sq.* Ebenso Wendland, *Proleg. p.* XXII, Cohn, Philologus Suppl. VII, 397. 430 f.

γίας προτέρῳ. Ibid. VII, 13, 4: *ἐν τῷ δευτέρῳ.* Der Schluß des zweiten Buches fehlt. Denn Philo kündigt § 37 an, er wolle die beiden entgegengesetzten Ansichten besprechen, *ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται* und *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται.* Ausgeführt wird dies aber nur in betreff der ersten Ansicht (§ 37—42). Für die zweite Ansicht wird § 42 nur noch der *πρῶτος καὶ δυνατώτατος λόγος* beigebracht, das Übrige fehlt. — Über die philosophische Quelle, welche Philo in diesem Schlußabschnitt benützt hat, handelt von Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (1888) S. 101—140.

8. ***Περὶ μέθης.*** *De ebrietate* (*Mangey* I, 357—391. *Wendland* II, 170—214). Über *Gen.* 9, 21. — Nach *Euseb. H. E.* II, 18, 2 und *Hieronymus vir. illustr.* 11 hat Philo zwei Bücher *περὶ μέθης* geschrieben. Erhalten ist uns davon nur eines, und zwar das erste (nicht, wie ich früher, auch noch Theol. Litztg. 1888, 492 f. angenommen habe, das zweite). Denn die Eingangsworte des uns erhaltenen Buches *Τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ* verweisen augenscheinlich auf den Schluß von *De plantatione Noe.* Andererseits wird eben im Eingang unseres Buches *De ebrietate* § 2 *init.* eine Disposition der folgenden Untersuchung gegeben, wonach zu erwarten ist, daß zuletzt auch noch gehandelt werde über den Wein als *σύμβολον εὐφροσύνης* und *γυμνότητος.* Diese Teile fehlen aber in der Ausführung. Offenbar haben sie das verlorene zweite Buch gebildet, nämlich den Kommentar zu *Gen.* 9, 21^{b}—23 (so zuerst Massebieau S. 24 f., ebenso Wendland, Proleg. S. XXVII f.). Bestätigt wird dies durch den Anfang des folgenden Traktates *De sobrietate*: *Τὰ περὶ μέθης καὶ τῆς ἑπομένης αὐτῇ γυμνότητος εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ διεξεληλυθότες πρότερον.* Dem Verfasser der *Sacra parallela* haben die beiden Bücher, wie es scheint, in umgekehrter Ordnung vorgelegen, denn das uns erhaltene wird in der Regel als zweites, das verlorene als erstes zitiert[58]. — Fragmente aus dem verlorenen Buche, nach *cod. Vatic.* 1553 der *Sacra parallela,* gibt Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 15—28. — Über die philosophische Quelle, welche in dem Abschnitt § 42—49 über die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen benützt ist, handelt von Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria S. 53—100. |

58) S. Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 22 ff. Ders., Prolegomena zu seiner Ausgabe Bd. II, S. XXVI. Infolge der schlechten Überlieferung der *Sacra parallela* kommen allerdings auch einige Abweichungen vor. Aber die große Mehrzahl der Zitate berechtigt zu obiger Annahme. Irreführend sind die zwei zufälligen Notizen bei *Mangey* I, 357 Anm.

9. *Περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε. De sobrietate* (*Mangey* I, 392—403. *Wendland* II, 215—228). Über *Gen.* 9, 24—27. — Statt dieses Titels hat *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ ὧν νήψας ὁ νοῦς εὔχεται καὶ καταρᾶται. Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de his quae sensu precamur et detestamur.* Ähnlich zwei Handschriften von den dreien, welche für unsern Traktat existieren, und der *cod. Coisl.* der *Sacra parallela* (Wendland, Proleg. S. XXX und Anm. zu S. 261). Nur eine Philohandschrift hat den oben angegebenen und in den bisherigen Ausgaben herrschenden Titel *περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε* (s. Wendlands Anm. zu S. 215); eine andere hat *Νῶε* am Rande. Trotz der schwachen Bezeugung ist wohl mit Wendland *Νῶε* in den Titel aufzunehmen, da Philo die allegorische Auslegung in den Titeln nicht anzudeuten pflegt. — Die auffallende Kürze des Traktates legt die Vermutung nahe, daß ein erhebliches Stück desselben fehlt (Massebieau S. 25, Wendland Proleg. S. XXXI). Cohn glaubt, daß *de sobr.* und *de confus. ling.* zusammen ursprünglich ein Buch gebildet haben (Philologus, Suppl. VII, 399). Dafür spricht in der Tat der Umstand, daß in den *Sacra parallela* ein Satz aus *de confus. ling.* zitiert wird mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ τοῦ νήψας ὁ νοῦς εὔχεται* (Wendlands Ausg. S. 261 Anm.).

10. *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων. De confusione linguarum* (*Mangey* I, 404—435. *Wendland* II, 229—267). Über *Gen.* 11, 1—9. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 2. In der *Praep. evang.* XI, 15 zitiert Eusebius hieraus mehrere Stellen mit der irrtümlichen Angabe, sie seinen aus: *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι.*

11. *Περὶ ἀποικίας. De migratione Abrahami* (*Mangey* I, 436—472. *Wendland* II, 268—314). Über *Gen.* 12, 1—6. — Derselbe Titel auch bei *Euseb. H. E.* II, 18, 4.

12. *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος. Quis rerum divinarum haeres sit* (*Mangey* I, 473—518. *Wendland* III, 1—71). Über *Gen.* 15, 2—18. — *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος ἢ* [syr. *καὶ*] *περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς. Hieronymus, vir. illustr.* 11 macht aus diesem Doppeltitel zwei Werke: *De haerede divinarum rerum liber unus, De divisione aequalium et contrariorum liber.* Hiernach auch *Suidas Lex. s. v. Φίλων*[59]. — Genau denselben Titel wie die griechischen Handschriften des Eusebius bietet die von Scheil herausgegebene Papyrushandschrift von Koptos (s. oben S. 639) in der Unterschrift des Traktates; ähnlich einmal auch die *Sacra parallela* (*cod. Reg.*

59) Vgl. über die Zusammengehörigkeit beider Titel auch Großmann I, *p.* 24.

923 bei Harris S. 91, Wendlands Ausg. S. 14 Anm.) und ein Teil der Philohandschriften, während in anderen Handschriften und in den meisten Zitaten der *Sacra parallela* (Wendland, Anm. zu S. 2, 3, 22, 24) die zweite Hälfte des Titels weggelassen ist. Die Verbindung beider Hälften durch *καί* ist wohl richtiger als die durch *ἤ* (so nur *Eus. gr.* und *Papyrus*), denn der Traktat handelt zuerst über das eine, dann über das andere Thema (Wendland, *Prol. p.* XVI). — Im *cod. Rupefucaldinus fol.* 137r wird unser Traktat zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ κοσμοποιΐας*, woraus Mangey und Dähne geschlossen haben, daß letzteres ein umfassenderer Titel war, unter welchem eine größere Anzahl von Schriften Philos subsumiert worden sei[60]. Es ist aber zweifellos nur ein Zitatfehler, | denn dieselbe Stelle wie *fol.* 137r wird in derselben Handschrift *fol.* 44v mit der richtigen Formel *τίς ἐστιν ὁ τῶν θείων κληρονόμος* angeführt (über andere Zitatfehler s. Wendland, *Proleg.* S. XVI Anm. 3). — Im Eingang unseres Buches wird auf eine frühere Schrift verwiesen mit den Worten: *Ἐν μὲν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν ὡς ἐνῆν ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν.* Diese Schrift kann nicht identisch sein mit der Schrift *περὶ ἀποικίας*, wie ich im Anschluß an Dähne und Großmann[61] in der zweiten Auflage dieses Buches angenommen habe; denn die Schrift *περὶ ἀποικίας* handelt nicht über die Belohnungen, sondern über die *δωρεαί Gen.* 12, 1—3. Die Schrift *περὶ μισθῶν* hat vielmehr den uns nicht erhaltenen Kommentar zu *Gen.* 15, 1 gebildet (Massebieau S. 27 f. Anm. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 400).

13. *Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου. De congressu quaerendae eruditionis causa* (*Mangey* I, 519—545. *Wendland* III, 72—109). Über *Gen.* 16, 1—6. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 2 lautet der Titel *περὶ τῆς πρὸς τὰ παιδεύματα συνόδου.* Aber das in den Philohandschriften überlieferte *προπαιδεύματα* ist vorzuziehen, denn die Tatsache, daß Abraham erst der Hagar beiwohnt, ehe er von der Sara Nachkommenschaft erhält, bedeutet nach Philo, daß man sich erst mit den niederen, propädeutischen Wissenschaften vertraut machen muß, ehe man zu der höheren Weisheit emporsteigen und von ihr die Frucht, nämlich die Tugend erlangen kann. Vgl. auch Philos eigene Verweisung im Eingang des folgenden Buches (*de profugis*): *Εἰρηκότες ἐν τῷ προτέρῳ τὰ πρέποντα περὶ τῶν προπαιδευμάτων καὶ περὶ κακώσεως κ. τ. λ.*

14. *Περὶ φυγάδων. De profugis* (*Mangey* I, 546—577. *Wendland* III, 110—155). Über *Gen.* 16, 6—14. — Der Traktat ist nur in

60) *Mangey* I, 473 Anm. Vgl. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff.

61) Dähne 1018 f. Großmann I *p.* 22.

zwei Handschriften erhalten. Den in den Ausgaben, vor Wendland, herkömmlichen Titel *περὶ φυγάδων* hat *Venetus gr.* 40, dagegen *Palatinus* 248: *περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως*. Ebenso *Euseb. H. E.* II, 18, 2: *περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως*[62] und die *Sacra parallela: ἐκ τοῦ περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως*[63]. Dies ist ohne Zweifel der richtige Titel. Denn die Schrift handelt von der Flucht und Wiederauffindung der Hagar. Der Traktat ist stark benützt bei *Ambrosius, De fuga saeculi.* Vgl. die Zusammenstellung von Ihm, Jahrbb. für class. Philol. 1890, S. 282—288. Eine Darstellung des Inhalts gibt *Oort, Theol. Tijdschrift* 1904, *p.* 113—135. |

15. *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται. De mutatione nominum* (*Mangey* I, 578—619. *Wendland* III, 156—203). Über *Gen.* 17, 1—22. — Derselbe Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 3. — In den *Sacra parallela* wird der Traktat häufig zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ τῶν μετονομαζομένων* oder *ἐκ τῶν μετονομαζομένων*[64]. Einigemal ist diese Zitationsformel irrtümlich gebraucht bei Stellen, welche in anderen Schriften Philos stehen[65]. — In unserem Buche (I, 586 *Mang.*) verweist Philo auf eine verloren gegangene Schrift: *Τὸν δὲ περὶ διαθηκῶν σύμπαντα λόγον ἐν δυσὶν ἀναγέγραφα πράξεσι.* Dieses Werk hat schon dem Eusebius nicht mehr vorgelegen, vgl. *H. E.* II, 18, 3[66].

Unter den armenisch erhaltenen Werken findet sich ein kleines Bruchstück *De deo,* in welchem eine Erläuterung zu *Gen.* 18, 2 gegeben wird (*Aucher* II *p.* 613—619, *Richter* VII, 409—414). Massebieau S. 29 betrachtet dies als Bruchstück des verlorenen Kommentares zu *Gen.* 18 ff.

---

62) Der Text des Eusebius ist hier frühzeitig korrumpiert worden. Schon *Hieronymus* hat statt *φυγῆς* gelesen *φύσεως* (*de natura et inventione*). Durch fortgesetzte Korruption entstand dann bei *Nicephorus* sogar ein Doppeltitel *ὁ περὶ φυγῆς καὶ αἱρέσεως· ἔτι τε ὁ περὶ φύσεως καὶ εὑρέσεως,* welche horrible Mißgestalt von neueren Herausgebern des Eusebius sogar in dessen Text aufgenommen worden ist!! Das Richtige in Schwartz' Ausg. nach den besseren Handschriften.

63) Wendlands Ausg. Anm. zu S. 141, 143, 146.

64) Wendlands Ausg. Anm. zu S. 157, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 185, 188, 193, 194, 198, *Proleg. p.* XVIII.

65) *Harris, Fragments p.* 24 *sq.* 90 (weist eine Stelle in den *Quaest. et solut. in Genesim* und eine andere in *Leg. alleg.* III nach).

66) Auf eine frühere Erörterung *de divino testamento* verweist Philo auch *Quaest. in Exod.* II § 34 (*Aucher p.* 493). Grossmann I, 25, Massebieau S. 23 und Wendland, Prolegomena zu Bd. II S. XXII beziehen dies auf die verlorenen Bücher *περὶ διαθηκῶν.* Es kann aber ebenso gut auf einen früheren (uns nicht erhaltenen) Abschnitt der *Quaest. et solut.* gehen.

16. *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους. De somniis lib.* I, (*Mangey* I, 620—658. *Wendland* III, 204—258). Über *Gen.* 28, 12 ff. und 31, 11 ff. (die beiden Träume Jakobs). — Desselben Werkes *lib.* II (*Mangey* I, 659—699. *Wendland* III, 259—306). Über *Gen.* 37 und 40—41 (die Träume Josephs, des obersten Mundschenken und obersten Bäckers Pharaos und Pharaos selbst). — Nach *Euseb. H. E.* II, 18, 4 und *Hieronymus vir. illustr.* 11 hat Philo fünf Bücher über die Träume geschrieben. Drei sind also verloren. Aus den Anfängen der erhaltenen Bücher darf geschlossen werden, daß Philo wie die Stoiker drei Arten von Träumen unterschieden hat[67]. Die erhaltenen Bücher behandeln | die zweite und dritte Art. Unserm ersten Buche ging ein anderes voraus, in welchem *τὸ πρῶτον εἶδος* behandelt war, nämlich diejenigen Träume, in welchen Gott selbst mit den Träumenden redet. Das paßt vortrefflich auf den Traum Abimelechs *Gen.* 20, 3, der also ohne Zweifel hier behandelt war[68]. Über den Inhalt der übrigen verlorenen Bücher läßt sich nichts Sicheres sagen. Die Vermutung Massebieaus S. 31, daß Philo in zwei vorangeschickten Büchern die Ansichten anderer Philosophen über die Träume behandelt habe, so daß die beiden erhaltenen das vierte und fünfte wären, ist immerhin ansprechend. Auch Wendland (*Proleg. p.* XIX *sq.*) und Cohn (Philologus, Suppl. VII, 402) haben ihm zugestimmt. — Über eine von Philo in *lib.* I § 4 (*Mangey* I, 623) benützte „doxographische“ Quelle handelt Wendland, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1897, S. 1074—1079. — Den Abschnitt über Jakobs Himmelsleiter *Gen.* 28, 12 ff. (in dem ersten der erhaltenen Bücher) erwähnt *Origenes contra Celsum* VI, 21 *fin.*

III. Die dritte Hauptgruppe der Schriften Philos über den Pentateuch ist eine systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung[69]. In dieser ganzen Gruppe wird zwar die allegorische Erklärung auch gelegentlich angewendet. In der

---

67) *Cicero*, *De divinatione* I, 30, 64: *Posidonius . . . tribus modis censet deorum appulsu homines somniare: uno quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur: altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant; tertio quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur.* — Philo kehrt nur die Ordnung um.

68) Gfrörer I, 43. Dähne S. 1025. Grossmann I, 25. Massebieau S. 30.

69) Vgl. hierüber: *Massebieau*, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 33—41 (Theol. Litztg. 1891, *col.* 92). Ders., *Revue de l'histoire des religions t.* 53, 1906, *p.* 34—64, 164—170. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 404—414. — Eine Inhaltsübersicht gibt Oskar Holtzmann in Stade's Geschichte des Volkes Israel II, 531—551.

Hauptsache aber handelt es sich hier um wirklich historische Darstellungen: um eine systematische Darlegung des großen, gesetzgeberischen Werkes Mosis, dessen Inhalt, Wert und Bedeutung der Verf. deutlich machen will, und zwar einem möglichst weiten Kreise von Lesern. Denn die Darstellung ist mehr populär, während der große allegorische Kommentar ein esoterisches, nach Philos Begriffen streng wissenschaftliches Werk ist. — Die Schriften dieser Gruppe sind zwar sehr verschiedenen Inhaltes und stehen scheinbar selbständig neben einander. Ihre Zusammengehörigkeit und damit die Komposition des ganzen Werkes kann aber nach den bestimmten eigenen Andeutungen Philos nicht zweifelhaft sein. Es ist seiner Anlage nach dreiteilig. A) Den Anfang, gleichsam die Einleitung zum Ganzen bildet die Darstellung der Weltschöpfung (*κοσμοποιΐα*), welche von Moses an die Spitze gestellt ist, weil seine Gesetzgebung die wahrhaft naturgemäße, nach der Naturordnung sich richtende ist. Wer ihr folgt, handelt *πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως*. So wird also zunächst die Naturordnung selbst, wie sie durch die Schöpfung zustande gekommen ist, dargestellt (*de mundi opif.* § 1). Auf diese Einleitung folgen dann B) die Lebensbeschreibungen der tugendhaften Männer. Diese sind in der Geschichte vor der Offenbarung des geschriebenen Gesetzes aufgetreten, denn sie sind gleichsam die ungeschriebenen Gesetze (*ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι de Abrahamo* § 1, *νόμοι ἄγραφοι de decalogo* § 1), welche im Unterschied von den geschriebenen, einzelnen Geboten die allgemeinen sittlichen Normen repräsentieren (*τοὺς καθολικωτέρους καὶ ὡσὰν ἀρχετύπους νόμους de Abrahamo* § 1)[70]. Den dritten Teil bildet endlich C) die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung, welche wieder in zwei Abteilungen zerfällt: 1) die Darstellung der zehn Hauptstücke des Gesetzes, und 2) die Darstellung der zu jedem dieser zehn Hauptstücke gehörigen speziellen Gesetze. Anhangsweise folgen dann noch ein paar Traktate über einige Kardinaltugenden und über die Belohnungen der Guten und Bestrafungen der Bösen. — Diese Übersicht des Inhaltes zeigt zugleich, daß es Philos Absicht ist, seinen Lesern den Gesamtinhalt des Pentateuches im wesentlichen vollständig in übersichtlicher Darstellung vorzuführen. Seine Auffassung ist aber darin die echt jüdische, daß für ihn dieser Gesamtinhalt unter den Begriff des *νόμος* fällt.

Über das zeitliche Verhältnis dieses Werkes zu den

---

70) Über den verschiedenen Sinn von *νόμοι ἄγραφοι* bei den alten Philosophen s. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος* (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch. phil.-hist. Cl. Bd. 20, Nr. 1, 1900) [nimmt auch auf Philo Bezug].

allegorischen Kommentaren gehen die Ansichten noch sehr auseinander. Grossmann und Cohn halten die allegorischen Kommentare für älter[71], Gfrörer und Massebieau umgekehrt die systematische Darstellung[72]. Grossmann geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Schrift *De mundi opificio* zu den allegorischen Kommentaren gehört und die *Vita Mosis* zur systematischen Darstellung. Da beide Voraussetzungen irrig sind, verliert der größte Teil der von ihm nachgewiesenen Selbstzitate Philos seine Beweiskraft. Auch die übrigen sind unsicher. Cohn gründet seine Ansicht hauptsächlich auf zwei Selbstverweisungen Philos. In *De decalogo* § 20 (*Mang.* II, 198), also einem Stück der „systematischen Darstellung", verweist Philo auf eine früher gegebene allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte (*μεμήνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις*). Das kann aber ebensogut auf *De opif. mundi* wie auf die allegorischen Kommentare gehen. In *De sacrif. Abelis et Caini* § 40 (*Mang.* I, 190) spricht er die Absicht aus, über die Vorschrift *Lev.* 3, 3 ff. noch eingehend zu handeln. Das kann aber sehr wohl auf einen beabsichtigten Abschnitt des allegorischen Kommentares gehen und beweist nicht, daß die systematische Darstellung erst später folgte[73]. Massebieau, dessen hinterlassene Studien von Bréhier redigiert sind, legt wenig Gewicht auf die Selbstverweisungen bei Philo, da sie allgemein gehalten und in der Regel mehrdeutig sind[74]. Er bemüht sich dagegen, in eindringender Untersuchung die in den beiden Hauptwerken vorausgesetzten Zeitverhältnisse zu ermitteln. In der „systematischen Darstellung" ist besonders wichtig der Anfang von Buch III *De specialibus legibus,* wo Philo heftige Klage darüber führt, daß er, der sonst sich mit der Philosophie beschäftigt habe, durch die widerlichen Zeitverhältnisse ins politische Leben hineingezogen worden sei (*εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων*). In späteren Abschnitten der „systematischen Darstellung" (*de creatione principum* und weiterhin) finden sich auch Hinweise auf Verfolgungen der Juden. Massebieau bezieht diese Anspielungen

---

71) Grossmann II *p.* 13. 14. Cohn, Philologus Suppl. VII, 432—434.

72) Gfrörer, I, S. 33 f. Massebieau et Bréhier, *Revue de l'histoire des religions t.* 53, 1906. Hier über die Zeitverhältnisse der „systematischen Darstellung" S. 34—64, 164—170, über die Zeitverhältnisse der allegorischen Kommentare S. 170—185, über das Verhältnis der letzteren zu ersterer (hinsichtlich der Stellung zum politischen Leben S. 267—279).

73) S. gegen Cohn: Massebieau-Bréhier, *Revue de l'histoire des religions t.* 53, 1906, *p.* 286 *sq.*

74) Er handelt daher über die Selbstverweisungen nur kurz am Schlusse der Untersuchung (*Revue de l'hist. des religions t.* 53, *p.* 284—287).

auf die erste Zeit des Tiberius, wo unter dem Einfluß des allmächtigen Sejan Maßregeln gegen die Juden ergriffen worden sind (S. 64). Die allegorischen Kommentare teilt Massebieau in vier Gruppen, je nachdem sie Friedenszeiten oder Zeiten der Anfeindung widerspiegeln. Die ersten Bücher, bis *De gigantibus* und *Quod Deus sit immutabilis* einschließlich, fallen in eine ruhige Zeit, nämlich vom Sturze des Sejan bis zum Tode des Tiberius, 31—37 n. Chr. (S. 174). Die zweite Gruppe gehört nach Massebieau in die Verfolgungszeit unter Caligula, die dritte in die ruhige Zeit des Claudius, während die Bücher *De somniis* nach Massebieau allen andern allegorischen Kommentaren vorangehen und schon in die Zeit des Sejan fallen sollen (S. 174—180). Eine Bestätigung seiner chronologischen Aufstellungen findet Massebieau in der Stellung der beiden Hauptwerke zum politischen Leben. Infolge der praktischen Erfahrungen schätzt Philo dieses später höher als in der früheren Zeit. Es ist ihm jetzt ein notwendiges Mittel, um zu dem aufzusteigen, was ihm immer das Höchste war: zum „beschaulichen Leben“. Der frühere Standpunkt kommt in der „systematischen Darstellung“, der spätere in den allegorischen Kommentaren zum Ausdruck (S. 267—279). — Ob zwischen den beiden Hauptwerken wirklich ein solcher Unterschied in der Beurteilung des politischen Lebens besteht, dürfte doch fraglich sein. Andererseits liegt eine Hauptschwäche von Massebieaus Ausführungen darin, daß er zur Erklärung der heftigen Klage im Anfang von Buch III *De specialibus legibus* und der Anspielungen auf Verfolgungen in den späteren Teilen genötigt ist, eine Beunruhigung und Bedrückung der Juden in der ersten Zeit des Tiberius anzunehmen. Eine solche ist aber nur in betreff der römischen Juden bezeugt, nicht in betreff der alexandrinischen. Nach allem, was wir wissen, hatten die Juden in Alexandria keinen Grund, mit der Regierung des Tiberius unzufrieden zu sein. Dagegen haben die Wirren unter Caligula den Philo genötigt, sich am politischen Leben zu beteiligen: er mußte an der Spitze einer jüdischen Gesandtschaft nach Rom reisen. Das ist ein trefflicher Hintergrund für die Klagen in Buch III *De special. leg.* Mit Recht legt auch Cohn hierauf Gewicht (Philologus Suppl. VII, 433 f.). So ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß erst in diese Zeit die letzten Teile der „systematischen Darstellung“ fallen. Und da Philo damals schon in vorgerückten Jahren stand, werden die allegorischen Kommentare früher zu setzen sein.

Die Komposition der „systematischen Darstellung“ ist folgende.

1. *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας. De mundi opificio* (*Man-*

gey I, 1—42. *Cohn* I, 1—60). Statt κατὰ Μωυσέα hat die Mehrzahl der Handschriften falsch: Μωυσέως. Das Richtige hat Cohn nach *cod. Vindob.* und den *Sacra parallela* hergestellt (s. Prolegomena zu Bd. I seiner Ausgabe S. LXXXV). — Herkömmlicherweise steht diese Schrift an der Spitze von Philos Werken, vor dem ersten Buche der *Legum allegoriae.* Und diese Stellung ist namentlich noch von Dähne entschieden verteidigt worden[75]. Dagegen hat bereits Gfrörer überzeugend dargetan, daß an die Schrift *de mundi opificio* unmittelbar das Buch *de Abrahamo* anzureihen sei[76]. Es ist schon oben (S. 650) gezeigt worden, daß *de mundi opificio* mit den allegorischen Kommentaren nicht zusammenhängt. Umgekehrt zeigt der Eingang der Schrift *de mundi opificio* deutlich, daß sie die Einleitung zur Darstellung der Gesetzgebung bilden soll; und ebenso evident ist, daß die Schrift *de Abrahamo* sich direkt an sie anschließt. Vgl. *De Abrahamo* § 1: Ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται, διὰ τῆς προτέρας συντάξεως, ὡς οἷόν τε ἦν, ἠκριβώσαμεν. Diese Äußerung auf die ganze Reihe der allegorischen Kommentare zu beziehen, ist sowohl wegen des Ausdruckes κοσμοποιΐα als wegen des *Singularis* διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ganz unmöglich. — Aber so sicher auch dies alles ist, so ist damit die Sache doch nicht erledigt. Es ist nämlich andererseits wahrscheinlich, daß später allerdings die Schrift *de mundi opificio* an die Spitze der allegorischen Kommentare gestellt wurde, um den fehlenden Kommentar zu *Gen.* 1 zu ersetzen. Darauf wird es beruhen, daß *Eusebius Praep. evang.* VIII, 13 eine Stelle aus unserer Schrift zitiert mit der Formel (VIII, 12 *fin. ed. Gaisford*): ἀπὸ τοῦ πρώτου τῶν εἰς τὸν νόμον[77]. Eben daraus wird auch die Übergehung unserer Schrift in dem Katalog des *Eusebius Hist. eccl.* II, 18 zu erklären sein (sie ist für ihn in der νόμων ἱερῶν ἀλληγορία inbegriffen): desgleichen auch die oben S. 652 f. erwähnten eigentümlichen Zitationsformeln ἐκ τοῦ ζ καὶ η [resp. ἐκ τοῦ η καὶ ϑ] τῆς νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας. — Es erübrigt nur noch die

---

75) Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1000 ff. Ersch und Grubers Encyklop. Art. „Philon" S. 441. Vgl. auch Grossmann II *p.* 6. J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung S. 13. 15 f. Derselbe in Herzogs Real-Enc. 1. Aufl. XI, 581.

76) Gfrörer I, S. 8—10.

77) Cohn (Philologus, Suppl. VII, 407) findet umgekehrt, daß Eusebius hier ganz richtig unsere Schrift als erstes Buch der systematischen Darstellung zitiere. Aber die Formel εἰς τὸν νόμον spricht doch dafür, daß Eusebius den Kommentar zum Gesetz meint. — Ein anderes Zitat aus *de opif. mundi* bei Euseb. *Praep. evang.* XI, 24 wird eingeleitet mit der Formel (XI, 23 *fin. Gaisf.*): λέγει δ' οὖν ὁ Ἑβραῖος Φίλων τὰ πάτρια διερμηνεύων αὐτοῖς ῥήμασιν.

Frage, ob diese nachträgliche Einschiebung der *Legum allegoriae* zwischen *de mundi opificio* und *de Abrahamo* etwa schon von Philo selbst herrührt? Dies ist namentlich die Ansicht von Siegfried[78]. Aber die Gründe, die dafür vorgebracht werden, beruhen auf irriger Auffassung der betreffenden Stellen[79]. — Eine Separatausgabe | unserer Schrift mit sachlichem Kommentar hat J. G. Müller veranstaltet[80]. Die Textkritik ist wesentlich gefördert worden durch die Separatausgabe von Cohn, welche dieser seiner Gesamtausgabe Philos vorangeschickt hat (s. oben S. 639).

2. *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων* [*α'*], *ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ. De Abrahamo* (*Mangey* II, 1—40. *Cohn* IV, 1—60). — Mit dieser Schrift wird die Gruppe der *νόμοι ἄγραφοι* eröffnet, d. h. die *βίοι σοφῶν* (*de decalogo* § 1), die Lebensbeschreibungen der tugendhaften Männer, welche durch ihren vorbildlichen Lebenswandel die allgemeinen Typen der Sittlichkeit

---

78) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1874, S. 562 ff.

79) Für diese Disposition der philonischen Schriften (1) Weltschöpfung, 2) Allegorischer Kommentar, 3) Gesetzgebung) sind seit Dähne folgende zwei Stellen als angeblich entscheidend angeführt worden: 1) *Vita Mosis ed. Mang.* II, 141, wo es heißt, von den heiligen Schriften, welche Moses verfaßt habe, sei *τὸ μὲν ἱστορικὸν μέρος, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις, ὑπὲρ οὗ δεύτερον λέξομεν, τὸ πρότερον τῇ τάξει πρότερον ἀκριβώσαντες. Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικόν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δ' αὖ περὶ τιμῆς δικαίων.* Philo teilt hier den Inhalt der mosaischen Schriften zunächst in zwei Hauptgruppen, den historischen und den gesetzgeberischen Teil. Wenn er dann sagt, über letzteren wolle er handeln, nachdem er über ersteren genau gehandelt habe, so heißt das einfach, er wolle jetzt, in dem nun folgenden Abschnitt der *Vita Mosis*, zuerst über den historischen und dann über den gesetzgeberischen Teil handeln, was denn in der Tat auch geschieht (nur fehlt am Schlusse unseres zweiten Buches ein längeres Stück). Er giebt also lediglich eine Disposition des nun folgenden Abschnittes der *Vita Mosis*. Mit den Worten *Ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ* beginnt die Ausführung der ersten Hälfte. Mit der Disposition anderer Schriften Philos hat also die Äußerung schlechterdings nichts zu tun (s. Massebieau S. 45). — 2) Anders verhält es sich mit der zweiten Stelle, *de praemiis et poenis ed. Mang.* II, 408 *sq.* Philo teilt hier die durch Moses erteilten Offenbarungen (*λόγια*) in drei Kategorien (*ἰδέαι*), nämlich: 1) *τὴν περὶ κοσμοποιΐας*, 2) *τὸ ἱστορικὸν μέρος*, d. h. die *ἀναγραφὴ βίων σπουδαίων καὶ πονηρῶν* und 3) *τὸ νομοθετικὸν μέρος*. Über dieses alles habe er, soweit es die Zeit erlaubte, in seinen früheren Schriften bereits gehandelt. Diese Äußerung bezieht sich allerdings auf die systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung. Aber das *πονηρῶν* nötigt keineswegs, die allegorischen Kommentare mit hereinzuziehen.

80) J. G. Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, herausgegeben und erklärt. Berlin 1841. — Die schwächste Seite Müllers ist die Textkritik. S. darüber Cohns Separatausgabe *p.* XXXIV.

darstellen. Solcher Typen sind es zweimal drei, nämlich 1) Enos, Henoch, Noa, 2) Abraham, Isaak, Jakob. Enos repräsentiert die *ἐλπίς*, Henoch die *μετάνοια καὶ βελτίωσις*, Noa die *δικαιοσύνη* (*de Abrahamo* § 2. 3. 5). Höher steht die zweite Trias: Abraham ist Symbol der *διδασκαλικὴ ἀρετή* (der erlernten Tugend), Isaak der *φυσικὴ ἀρετή* (der angeborenen Tugend), Jakob der *ἀσκητικὴ ἀρετή* (der durch Übung erworbenen Tugend), s. *de Abrahamo* § 11, *de Josepho* § 1 (Zeller III, 2, 411). Über die ersten drei wird nur kurz gehandelt. Der größte Teil unserer Schrift beschäftigt sich mit Abraham. — Bei *Eusebius H. E.* II, 18, 4 lautet der Titel: [*περὶ*] *βίου σοφοῦ τοῦ κατὰ δικαιοσύνην τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων*. Hier ist *δικαιοσύνην* statt des von den Philohandschriften gebotenen *διδασκαλίαν* sicher ein Fehler. Denn Abraham ist ja Typus der *διδασκαλικὴ ἀρετή*. Nach *ἀγράφων* ist wohl die Zahl *α'* einzuschalten, da unser Buch nur das erste von den ungeschriebenen Gesetzen ist. — In den *Sacra parallela* wird unser Buch zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ βίου σοφοῦ* (Cohns Ausg. S. 59 Anm.). |

3. *Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ. De Josepho* (*Mangey* II, 41—79. *Cohn* IV, 61—118). — Nach dem Leben Abrahams erwartet man zunächst die Biographien Isaaks und Jakobs. Daß Philo diese geschrieben hat, ist nach dem Eingang von *de Josepho* zweifellos. Sie scheinen aber schon frühe vorloren gegangen zu sein, da sich nirgends eine Spur von ihnen erhalten hat. Nach dem Eingang von *de Josepho* ist ferner sicher, daß eben diese Schrift hier anzureihen ist, was immerhin auffallend ist, da man erwarten sollte, daß mit der Trias Abraham, Isaak und Jakob die Zahl der vorbildlichen *βίοι* erschöpft sei. Joseph wird aber hier noch angereiht, weil die Vorbilder des Abraham, Isaak und Jakob sich nur beziehen auf den idealen kosmopolitischen Weltzustand, nicht auf die empirische Welt mit ihren verschiedenartigen Staatsverfassungen. Das Leben Josephs soll daher noch zeigen, „wie sich der Weise in dem faktisch bestehenden Staatsleben zu bewegen hat“ [81]. — Der Titel schwankt in den Handschriften zwischen *βίος πολιτικοῦ* und *βίος πολιτικός*. Ersteres ist aber überwiegend bezeugt (s. Cohns Ausg. S. 61 Anm.). *Euseb. H. E.* II, 18, 6: *ὁ πολιτικός*. *Photius Biblioth. cod.* 103: *περὶ βίου πολιτικοῦ*. *Suidas Lex. s. v. Ἀβραάμ· Φίλων ἐν τῷ τοῦ πολιτικοῦ βίῳ* (im Artikel *Φίλων* schreibt *Suidas* nach dem griechischen Übersetzer des Hieronymus: *περὶ ἀγωγῆς βίου*). — In den *Sacra*

81) Siegfried, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1874, S. 565 f.

parallela wird unser Buch zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἰωσήφ* (Cohns Ausg. S. 79 Anm.)[82].

4. ***Περὶ τῶν δέκα λογίων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσί.*** *De decalogo* (*Mangey* II, 180—209. *Cohn* IV, 269—307). — Nach dem Leben Josephs pflegt man das Leben Mosis einzuschalten, das allerdings seinem literarischen Charakter nach in diese Gruppe passen würde. Es ist aber nirgends angedeutet, daß diese ganz selbständig auftretende Schrift zu dem Organismus des hier besprochenen Gesamtwerkes gehört. Ja es würde in demselben störend sein. Denn Moses steht als Gesetzgeber einzig da, ist also nicht ein allgemein gültiger Typus des sittlichen Handelns und wird auch nicht als solcher geschildert. — An das Leben Josephs ist also die Schrift *de decalogo* anzuschließen, mit welcher nun die Darstellung der eigentlichen Gesetzgebung (*τῶν ἀναγραφέντων νόμων*, *de decal.* § 1) beginnt; und zwar werden zunächst eben die zehn Hauptgebote dargestellt, die von Gott selbst, ohne Vermittelung des Moses, gegeben sind. — Im Titel unserer Schrift schwankt der Text zwischen *λογίων ἃ* und *λόγων οἵ*. Erstere Form überwiegt in den Titeln der vier Bücher *De specialibus legibus* und wird bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν δέκα λογίων*. Die *Sacra parallela* zitieren mit der Formel *ἐκ τοῦ εἰς τὸν* [oder *τὴν*] *δεκάλογον* (Cohns Ausg. S. 280, 287, 290, 299, 300). *Hieronymus* hat infolge nachlässiger Abkürzung des Eusebiustextes: *de tabernaculo et decalogo libri quattuor*. — Die in Cohns Ausgabe noch nicht benützte vatikanische Palimpsesthandschrift (s. oben S. 640) ist für den Text unserer Schrift nicht von erheblicher Bedeutung (sie hat in der Überschrift: *λόγων οἵ*, s. Sitzungsber. 1905, S. 40).|

5. ***Περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α' β' γ' δ'.*** „Über die zu den betreffenden Hauptstücken der zehn Worte gehörigen speziellen Gesetze“. So lautet nach *Euseb. H. E.* II, 18, 5 der Titel des Werkes *de specialibus legibus*; und die Philohandschriften stimmen damit überein, nur daß statt *εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων* für jedes der vier Bücher dessen besonderer Inhalt angegeben wird (z. B. *εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον κ. τ. λ.*). — Philo macht in diesem Werke einen sehr achtungswerten Versuch, die mosaischen Spezialgesetze in eine systematische Ordnung zu bringen nach den zehn Rubriken des Dekaloges. So stellt er im Anschluß an das erste

82) Über die Bedeutung von *πολιτικός* s. Brandstätter, *De notionum πολιτικός et σοφιστής usu rhetorico* (Leipziger Studien zur class. Philol. XV, 1894, S. 129—274) [über *πολιτικός* S. 133—203].

und zweite Gebot (Verehrung Gottes) die ganze Gesetzgebung über die Priesterschaft und den Opferdienst dar, im Anschluß an das vierte (Sabbathfeier) die sämtlichen Gesetze über die Feste, im Anschluß an das sechste (Verbot des Ehebruchs) das Eherecht, im Anschluß an die übrigen das ganze Zivil- und Kriminalrecht. Dabei ist, trotz der Kürze der Darstellung, doch vielfach die Übereinstimmung mit der palästinensischen Halacha zu erkennen. Freilich hat Philo keine eigentlich schulmäßige Kenntnis derselben, weshalb denn auch manche Abweichungen sich finden[83]. — Nach dem Zeugnisse des *Eusebius H. E.* II, 18, 5 umfaßte das ganze Werk vier Bücher, die uns, wie es scheint, vollständig erhalten sind, aber in den früheren Ausgaben zerstückelt waren und erst in Cohns Ausgabe richtig hergestellt sind. Wichtig für die Textkritik ist eine erst von Cohn herangezogene vatikanische Palimpsesthandschrift, welche Buch I ganz und von Buch II etwas mehr als ein Drittel enthält[84]. Eine Übersicht des Inhaltes s. bei O. Holtzmann a. a. O. S. 535ff.

a) Buch I: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο κεφάλαια τῶν δέκα λογίων· τό τε μὴ νομίζειν ἔξω τοῦ ἑνὸς θεοῦ θεοὺς ἑτέρους αὐτοκρατεῖς καὶ τὸ μὴ χειρόκμητα θεοπλαστεῖν.* Dieser in den früheren Ausgaben fehlende Titel wird von drei Handschriften geboten (s. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos S. 136)[85]. Auch ohne dieses äußere Zeugnis würde schon der Eingang des Traktates *de circumcisione* an sich beweisen, daß mit ihm unser erstes Buch beginnt. Das ganze Buch umfaßt aber folgende Stücke: *de circumcisione* (*Mangey* II, 210—212), *de monarchia lib.* I (II, 213—222)[86], *de monarchia lib.* II (II, 222—232), *de praemiis sacerdotum* (II, 232—237), *de victimis* (II, 237—250), *de sacrificantibus* oder *de* | *victimas offerentibus* (II, 251—264), bei Cohn alles zusammen

---

83) Vgl. über Philos Verhältnis zur Halacha die sorgfältige Untersuchung von Bernh. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie. Leipzig 1879. — Auch: J. Z. Lauterbach Art. Philo in: *The Jewish Encyclopedia* X, 1905, *p.* 15—18 (*p.* 16b: *The most important feature of Philo's relation to the Halakah is his frequent agreement with an earlier Halakah where it differs from a later one*).

84) S. Cohn, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1905, S. 36—52. Ders., *Prolegomena* zu seiner Ausg. Bd. V *p.* V—VII. — Vgl. zur Textkritik auch Cohn, Hermes XLIII, 1908, S. 177ff.

85) Cohn, *Proleg.* zu Bd. V *p.* XIX nennt nur zwei. Dazu kommt aber noch der wegen seines geringeren Wertes von Cohn im Apparat nicht berücksichtigte *Vat.* 379, s. *Proleg.* zu Bd. I, *p.* XXV *sq.*

86) Der Anfang hiervon auch bei *Euseb. Praep. evang.* XIII, 18, 12 *sqq. ed. Gaisf.*

richtig als **ein** Buch (V, 1—84)[87]. — Die Teilung des Buches in einzelne Abschnitte unter besonderen Titeln scheint ziemlich alt zu sein. Sie geht in den Handschriften noch weiter als in den Ausgaben. So ist unser *lib.* II *de monarchia* in einigen Handschriften in zwei Abschnitte geteilt: *περὶ ἱεροῦ* und *περὶ ἱερέων* (Wendland S. 136 f., Cohns Ausg. V, S. 17 u. 20). Der Titel *περὶ τοῦ ἱεροῦ* findet sich auch in den *Sacra parallela*[88]. Den Traktat *de victimis* erwähnt Eusebius als besondere Schrift: *περὶ τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας ζῴων καὶ τίνα τὰ τῶν θυσιῶν εἴδη* (*Hist. eccl.* II, 18, 5). — In dem herkömmlichen Texte von *de victimis* fehlt zwischen § 3 und 4 (der Paragrapheneinteilung Richters) ein größeres Stück, welches erst von Wendland in einer jüngeren, bis dahin wenig beachteten Handschrift entdeckt und herausgegeben worden ist (Neu entdeckte Fragmente Philos S. 1—14). Das Stück steht auch in der von Cohn wieder aufgefundenen vatikanischen Palimpsesthandschrift. Auf Grund beider Quellen ist es in Cohns Ausgabe in den Text aufgenommen (§ 177—193). Es handelt von den Opfern für die Festtage (nach *Num.* 28—29, *Lev.* 16 und 23). — Auch in dem herkömmlichen Text von *de sacrificantibus* fehlt nach § 4 ein Stück, welches mit einem andern aus *De sacrificiis Abelis et Caini* zusammen zu dem Traktat *de mercede meretricis* (*Mangey* II, 264—269) vereinigt worden ist, der zwar aus echt-philonischen Stücken besteht, in dieser Gestalt aber nicht von Philo herrührt. Wendland hat auf Grund der besseren Handschriften den ursprünglichen Standort der einzelnen Stücke nachgewiesen (s. oben S. 652). Auch hier sind Wendlands Nachweise durch die vatikanische Palimpsesthandschrift bestätigt worden. Das bisher in *de sacrificantibus* fehlende Stück steht in Cohns Ausgabe § 280—284[89].

b) Buch II: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ τρίτον, τὸ τέταρτον, τὸ πέμπτον, τὸ περὶ εὐορκίας καὶ σεβασμοῦ τῆς ἱερᾶς ἑβδόμης καὶ γονέων τιμῆς*[90]. Unter diesem Titel geben die Ausgaben (außer der neuesten von Cohn) zunächst nur ein kleines Stück (*Mangey* II, 270—277) und

87) Über die Zusammengehörigkeit aller dieser Stücke s. auch schon Gfrörer, I, 12 f.

88) *Cod. Vat.* 1553 *fol.* 179r = *Mai*, *Script. vet. nova collectio* VII, 1 *p.* 103a. Die hier angeführte Stelle, welche ich früher (2. Aufl. II, 862) nicht nachzuweisen vermochte, steht *de monarchia* II § 13 Cohn § 120, nachgewiesen von Harris, *Fragments p.* 83. Es sollte freilich statt *περὶ τοῦ ἱεροῦ* eigentlich heißen *περὶ ἱερέων* (Wendland a. a. O.).

89) Text-Emendationen zu *de sacrificantibus* nach dem Armenischen gibt Conybeare, *Classical Review* X, 1896, *p.* 281—284.

90) Der Titel nach *Tischendorf*, *Philonea p.* 1 und Cohns Ausg.

lassen dann als besonderes Stück den Traktat *de septenario* (*Mangey* II, 277—298) folgen, der natürlich zu unserem Buche gehört. Der Text von *de septenario* ist aber bei Mangey unvollständig, und der zu erwartende Traktat *de colendis parentibus* fehlt ganz. Den größten Teil des Fehlenden gab bereits *Mai* (*De cophini festo et de colendis parentibus*, *Mediolan.* 1818, auch in *Classicor. auctor. t.* IV, 402—429); den vollständigen Text unseres ganzen Buches aber erst *Tischendorf*, *Philonea p.* 1—83 [91] und die neue Ausgabe von Cohn V, 85—149. Über die Anschauungen, welche Philo in *De septenario* vorträgt, s. Treitel, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 1903, S. 214 ff., 317 ff., 399 ff., 490 ff.

c) Buch III: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς δύο γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ ἕκτον καὶ τὸ ἕβδομον, τὸ κατὰ μοίχων καὶ παντὸς ἀκολάστου καὶ τὸ κατὰ ἀνδροφόνων καὶ πάσης βίας* (*Mangey* II, 299—334. Cohn V, 150—208). — Nach *Mangey* II, 299 Anm. verrät hier Philo Kenntnis des römischen Rechtes.

d) Buch IV: *περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τρία γένη τῶν δέκα λογίων, τὸ η' καὶ τὸ θ' καὶ τὸ ι', τὸ περὶ τοῦ μὴ κλέπτειν καὶ ψευδομαρτυρεῖν καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν καὶ περὶ τῶν εἰς ἕκαστον ἀναφερομένων καὶ περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς δέκα λογίοις ἐφαρμόζει, ὅ ἐστι τῆς ὅλης συντάξεως* (*Mangey* II, 335—358). — Das Buch ist erst von Mangey aus *cod. Seldenianus* = *Bodleianus* 3400 herausgegeben worden [92]. Am Schlusse des Titels fehlt irgend ein Wort wie *τέλος*. In den Ausgaben (außer der neuesten von Cohn) figurieren die letzten Abschnitte auch wieder unter besonderen Titeln: *de judice* (II, 344—348) und *de concupiscentia* (II, 348 bis 358). Daß sie noch integrierende Bestandteile unseres Buches sind, kann nach dem Inhalte nicht zweifelhaft sein. — Zu demselben Buche gehört aber als Anhang auch noch der Traktat *περὶ δικαιοσύνης, de justitia* (*Mangey* II, 358—374), der in den Ausgaben verkehrterweise auch wieder in zwei Abschnitte getrennt ist: *de justitia* (II, 358—361) und *de creatione principum* (II, 361—374) [93].

---

91) Emendationen zum Tischendorfschen Texte gab Holwerda 1873. S. oben Anm. 13.

92) Vgl. über diese wertvolle Handschrift: Cohn, Philologus LI, 1892, S. 266 ff. Wendland, Hermes XXXI, 1896, S. 455 f. Cohns Prolegomena zu Bd. V, S. VIII *sq.*

93) Diese Spezialtitel einzelner Abschnitte sind auch hier wie bei Buch I ziemlich alt. Sie finden sich nicht nur in unseren Handschriften (z. B. *περὶ καταστάσεως ἀρχόντων*, s. Cohns Ausg. Bd. V, S. 243 Anm.), sondern auch schon in den *Sacra parallela*, *Cod. Rupefuc. fol.* 71r *ἐκ τοῦ περὶ καταστάσεως*, *fol.* 111r *ἐκ τοῦ περὶ ἀρχόντων*, *cod. Vatic.* 1553 *fol.* 253r *ἐκ τοῦ περὶ κατὰ* [*sic*] *ἀρχόντων*. Cohns Ausg. S. 261 Anm.

Der letztere Abschnitt handelt gar nicht ausschließlich über die Einsetzung der Obrigkeit, sondern ist einfach die Fortsetzung des Traktates *de justitia*. Dieser ganze Traktat schließt sich aber eng an das vierte Buch *de specialibus legibus* an; ja er gehört noch zu diesem, wie die Schlußworte des letzteren (*Mang.* II, 358: νυνὶ δὲ περὶ τῆς . . . δικαιοσύνης λεκτέον) und namentlich die Überschrift des ganzen Buches beweisen, in welcher ausdrücklich angedeutet ist, daß dasselbe auch handele περὶ δικαιοσύνης, ἣ πᾶσι τοῖς ι' λογίοις ἐφαρμόζει (*Mang.* II, 335)[94]. In Cohns Ausgabe (V, 209—265) ist richtig alles zusammen als Buch IV *de specialibus legibus* gegeben. |

6. *Περὶ τριῶν ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς περὶ ἀνδρείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας. De fortitudine* (*Mangey* II, 375—383), *de caritate* (II, 383—405), *de poenitentia* (II, 405—407). Cohn V, 266—324. Dazu *De nobilitate* (*Mangey* II, 437—444. Cohn V, 324—335). — Im Eingang dieses Buches wird auf den Traktat *de justitia* verwiesen, dessen Fortsetzung hier gegeben wird (περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν κατ' αὐτὴν ὅσα καίρια πρότερον εἰπὼν, μέτειμι τὸ ἑξῆς ἐπ' ἀνδρίαν). Unser Buch gehört also noch zu dem Anhang des Werkes *de specialibus legibus*; und es sind nur äußere Gründe, welche den Philo veranlaßt haben, einen Teil dieses Anhanges mit dem vierten Buche selbst zu verbinden, das Übrige aber als besonderes Buch zu geben (um nämlich eine annähernde Gleichmäßigkeit in dem Umfang der Bücher herzustellen)[95]. — Der Titel des Buches findet sich so, wie er oben angegeben ist, im *cod. Seldenianus*[96]. Bestätigt durch *Euseb. H. E.* II, 18, 2: περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν, ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωϋσῆς. *Hieronymus, vir. illustr.* 11: *de tribus virtutibus liber unus.* Auch in den *Sacra parallela* kommt der Titel περὶ τριῶν ἀρετῶν vor[97]. Dagegen hat

94) Bei Mangey ist gedruckt λογικοῖς. Ich vermute, daß dies nur Druckfehler ist für λογίοις. Jedenfalls ist letzteres zu lesen. Der Gedanke ist, daß die Gerechtigkeit, wie die übrigen Kardinaltugenden nicht durch Ausübung eines einzelnen der zehn Gebote, sondern durch Ausübung aller zehn Gebote realisiert werde (sie ist τοῖς δέκα λογίοις ἐφαρμόττουσα, wie es am Schluß von *de concupiscentia* heißt, II, 358 *Mang.*).

95) Daß solche äußere Gründe für die literarische Tätigkeit der Alten maßgebend waren, hat namentlich Birt gezeigt (Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur, 1882). — Bei Philo läßt sich fast durchgängig beobachten, daß seine Bücher einen Umfang von etwa 30—40 Seiten der Mangey'schen Ausgabe haben.

96) Cohn, Philologus LI, 268. Cohns Ausg. Bd. V Proleg. S. VIII und S. 266 Anm.

97) *Codex Rupefucaldinus fol.* 212v: τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ περὶ τριῶν ἀρετῶν (τριῶν ist in der Handschrift ausgeschrieben). Die zitierte Stelle steht *de fortitudine* § 3 *Mang.* II, 377 (ὁ σπουδαῖος ὀλιγοδεής u. s. w.). — *Codex Vaticanus*

eine Anzahl von Handschriften *περὶ ἀρετῶν ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας*[98]. Hiernach liegt die Vermutung nahe, daß zwischen *de fortitudine* und *de caritate* ein Abschnitt *περὶ εὐσεβείας* ausgefallen ist[99], und diese Vermutung scheint auch noch durch andere Gründe gestützt zu werden[100]. Indessen dürften die Gründe, welche dagegen sprechen, doch entscheidend sein[101]. — Fraglich ist ferner, ob die Traktate *de caritate*

1553 *fol.* 73r: *Φίλωνος ἐκ τοῦ περὶ γ ἀρετῶν.* Statt der Ziffer *γ*, welche nicht nur Wendland, sondern auch Holl (nach brieflicher Mitteilung) in der Handschrift gelesen haben, gibt Viereck als Lesart der Handschrift *τ̄*, also *τῶν* (Hermes XXXI, 436 Anm. 3).

98) Wendland, Hermes XXXI, 436 nennt sieben Handschriften, welche diesen Titel geben. Vgl. auch Cohn, Philologus LI, 268 und Cohns Ausg. S. 266 Anm. — Über andere Titel, welche sich als Bruchstücke jenes vollständigen darstellen, s. Wendland, Hermes XXXI, 437 und Cohns Ausg. a. a. O.

99) So namentlich Wendland, Hermes XXXI, 437; auch Cohn, Philologus, Supplementbd. VII, S. 413. Ders., Prolegomena zu Bd. V, S. XXVII.

100) Die Gründe sind: 1) Der Traktat *de caritate* beginnt mit den Worten *Τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην καὶ ἀδελφὴν καὶ δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον φιλανθρωπίαν.* Das sieht wie eine Anknüpfung an eine vorhergehende Erörterung *περὶ εὐσεβείας* aus. — 2) In den *Sacra parallela* finden sich drei Zitate aus einem Traktat *περὶ εὐσεβείας* (Harris, *Fragments p.* 10 *sq.*).

101) Von Gewicht scheint mir 1) daß Philo am Schlusse von *de concupiscentia* (*Mang.* II, 358) sagt, über die *εὐσέβεια* habe er bereits früher gehandelt (*περὶ μὲν οὖν τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ... εἴρηται πρότερον*). Er kann darnach nicht die Absicht gehabt haben, in einem unmittelbar daran sich anschließenden Traktat doch noch einmal auf die *εὐσέβεια* zurückzukommen. Die Verweisung bezieht sich wohl hauptsächlich auf die Auslegung der vier ersten Gebote in *De specialibus legibus.* Denn von diesen sagt Philo im Eingang der Auslegung des fünften Gebotes (*de parentibus colendis* § 1, *Cohn* V, 141): *ἅπερ σύμπαντα τείνει πρὸς εὐσέβειαν καὶ ὁσιότητα.* Vgl. auch den Traktat *de decalogo*, in welchem es § 12 (*Mang.* II, 189) heißt: *Ἀρχὴ δ' ἀρίστη πάντων μὲν τῶν ὄντων θεός, ἀρετῶν δὲ εὐσέβεια· περὶ ὧν ἀναγκαιότατον πρῶτον διεξελθεῖν* (die Stelle wird im *cod. Rupef. fol.* 234r zitiert). — 2) Die Einschaltung der *εὐσέβεια* zwischen die *ἀνδρεία* und *φιλανθρωπία* wäre höcht unpassend, da sie eine beherrschende Stellung gegenüber den anderen Tugenden einnimmt. — 3) Das übereinstimmende Zeugnis des *cod. Seldenianus*, des *Eusebius* und der *Sacra parallela*, welche alle *περὶ τριῶν* haben, ist viel stärker als das entgegenstehende der anderen Handschriften, welche vier Tugenden nennen. — 4) Jenes Zeugnis wird noch unterstützt durch *Clemens Alexandrinus*, denn in dessen Auszügen aus unserem Buche schließen sich die Excerpte aus *de fortitudine* und die aus *de caritate* unmittelbar an einander an (*Strom.* II, 81—98, dazu Hermes XXXI, 441 ff.). — Die Einfügung der *εὐσέβεια* in den Titel scheint also erst veranlaßt zu sein durch Mißverständnis des Eingangs von *de caritate.* Das Prädikat *τὴν εὐσεβείας συγγενεστάτην* soll hier nur dazu dienen, den hohen Wert der *φιλανθρωπία* zu charakterisieren, und setzt nicht einen vorhergehenden Traktat *περὶ εὐσεβείας* voraus. Die Zitate in den *Sacra parallela* aus einem Traktat *περὶ εὐσεβείας*

und *de poenitentia* überhaupt hierhergehören. Gfrörer und Dähne haben sie ganz von *de fortitudine* getrennt und als Anhang zur *Vita Mosis* zu erweisen gesucht; und Massebieau ist unter eingehenderer Begründung ihnen gefolgt[102]. Es darf als ein | Verdienst Wendlands gelten, die Zusammengehörigkeit unserer drei Traktate erwiesen zu haben[103]. Die Gründe für die Vereinigung mit der *Vita Mosis* sind sehr schwach. Denn aus dem Umstande, daß die Bücher *περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως* im Eingange von *de caritate* erwähnt werden, folgt in keiner Weise, daß der letztere Traktat auch literarisch mit jenen zusammenhängt. Bestechend ist dagegen Massebieaus Beweisführung dafür, daß mit *de fortitudine* die Bücher *de specialibus legibus* abschließen und die beiden anderen Traktate ganz davon zu trennen seien. Seine beiden Hauptgründe sind: 1) Philo sagt am Schlusse von *de concupiscentia* (*Mang.* II, 358), er habe früher bereits gehandelt *περὶ τῆς ἡγεμονίδος τῶν ἀρετῶν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος, ἔτι δὲ καὶ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης* und wolle nun handeln *περὶ τῆς δικαιοσύνης*, was auch geschieht. Wenn dann noch der Traktat *περὶ ἀνδρείας* hinzukommt, so ist der Kreis der vier stoischen Kardinaltugenden, welche Philo häufig als solche nennt (*φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία*), erschöpft, und es scheint keine weitere Fortsetzung möglich. 2) Im Eingange der Schrift *de praemiis et poenis*, welche den Epilog zu unserem ganzen Werke über die mosaische Gesetzgebung bildet (s. unten Nr. 7), sagt Philo (§ 1 *Mang.* II, 409), er habe in seinem Werke über alle einzelnen Gesetze und auch über die Tugenden im Frieden und Kriege (*προσέτι τῶν ἀρετῶν ἃς ἀπένειμεν εἰρήνῃ τε καὶ πολέμῳ*) gehandelt. Dies sieht wie eine Verweisung auf die Traktate *de justitia* und *de fortitudine* aus, welche demnach als Schluß des Werkes zu betrachten sein würden. Demgegenüber ist zu bemerken: 1) Der Eingang des Traktates *de caritate* (s. den Wortlaut Anm. 100) zeigt ja zweifellos, daß Philo außer den vier stoischen Kardinaltugenden noch andere Kardinaltugenden kennt.

---

beweisen aber selbstverständlich nichts dafür, daß ein solcher gerade an unserer Stelle einzufügen ist.

102) Gfrörer, I, 17—23. Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1033—1036. Ersch und Gruber, Art. „Philon" S. 443. *Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon p.* 38—41, 49—54. Massebieau fand Zustimmung bei Siegfried, Deutsche Litztg. 1890, 977f. und Cohn, Philologus LI, 269 (anders Philologus Suppl. VII, 413). Auch ich habe mich durch Massebieaus Autorität vorübergehend zur Verwerfung meiner richtigen, in der 2. Aufl. dieses Buches vertretenen Ansicht verleiten lassen (Theol. Litztg. 1891, 94).

103) Wendland, Philo und Clemens Alexandrinus (Hermes Bd. XXXI, 1896, S. 435—456).

Jene können also nicht für die Disposition schlechthin maßgebend gewesen sein. 2) Wendland hat nachgewiesen, daß nach Philo weder die δικαιοσύνη ausschließlich eine Tugend für den Frieden, noch die ἀνδρεία ausschließlich eine solche für den Krieg ist, sondern beide in beiden sich zu bewähren haben. Entscheidend für die Zusammengehörigkeit von *de fortitudine* und *de caritate* sind aber, außer den bereits erwähnten Zeugnissen, die Exzerpte bei Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, 81—98. Die Exzerpte aus *de fortitudine* und die aus *de caritate* schließen sich hier unmittelbar aneinander an. — Mit unseren Traktaten ist aber endlich auch, wie Massebieau und Wendland gezeigt haben, das Stück *de nobilitate* zu verbinden (*Mangey* II, 437—444. Cohn V, 324—335). | Es folgt in drei Handschriften auf den Traktat περὶ μετανοίας[104]; und bei *Clemens Alex. Strom.* II, 98—99 schließen sich die Exzerpte aus *de nobilitate* an die aus *de caritate* an. Bestätigt wird die Zusammengehörigkeit durch den Inhalt. Denn die Schrift περὶ μετανοίας fordert die Heiden auf, sich zu dem wahren Gott zu bekehren; die Schrift περὶ εὐγενείας aber behauptet die Gleichberechtigung der Proselyten, da der wahre Adel nicht auf der Geburt beruhe. Wahrscheinlich ist περὶ εὐγενείας nur ein Teil der sonst auffallend kurzen Abhandlung περὶ μετανοίας[105]. — Die hier zusammengestellten Traktate passen auch ihrem literarischen Charakter nach durchaus zu dem Werk *de specialibus legibus*. Es werden hier noch diejenigen mosaischen Gesetze zusammengestellt, welche nicht unter eine der zehn Rubriken des Dekaloges, sondern unter die Rubrik gewisser Kardinaltugenden gehören, welch letztere freilich doch nur durch die Ausübung des Dekaloges in seiner Gesamtheit wirklich realisiert werden (vgl. den Schluß von *de concupiscentia* II, 358 *Mang.*)[106].

---

104) Cohn, Philologus LI, 269. Wendland, Hermes XXXI, 442. Cohns Ausg., Proleg. zu Bd. V, S. XXVII.

105) Wendland, Hermes XXXI, 442f. — Über die Grundgedanken von περὶ εὐγενείας s. auch Wendland in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 51ff. M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, S. 302ff. Im Eingang des Traktates wird der stoische Satz behandelt ὅτι μόνος ὁ σοφὸς εὐγενής.

106) Gfrörer behauptet allerdings (I, 20), daß der Traktat *de caritate* „nicht sowohl in didaktischer oder analytischer Weise, wie die andern ähnlichen Schriften *de fortitudine* und *justitia*, sondern historisch und mit beständiger Rücksicht auf das Leben des Moses geschrieben ist“. In Wahrheit ist aber der Traktat *de caritate* eine Zusammenstellung aller unter die Rubrik der φιλανθρωπία fallenden mosaischen Gesetze (vgl. die Inhaltsübersicht in Richters Ausg. V, 184), gehört also recht eigentlich noch zu dem Werk *de specialibus legibus*.

7. *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων. De praemiis et poenis* (*Mangey* II, 408—428). — *Περὶ ἀρῶν. De execrationibus* (*Mangey* II, 429—437). Bei Cohn beide Traktate zusammen als ein Buch (Cohn V, 336—376). — In der Tat bilden die in sehr ungeschickter Weise voneinander getrennten Stücke nur ein Buch. Vgl. *Eus. H. E.* II, 18, 5: *περὶ τῶν προκειμένων ἐν τῷ νόμῳ τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἄθλων, τοῖς δὲ πονηροῖς ἐπιτιμίων καὶ ἀρῶν.* Der Titel *περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* kommt auch in den *Sacra parallela* vor[107]. — Im Text von *de praem. et poenis* ist nach § 13 (Cohn § 78) eine größere Lücke, denn die in § 12 (Cohn § 67) begonnene Erörterung *de poenis* ist in § 12—13 offenbar längst nicht erschöpft; was aber § 14 ff. folgt, handelt über die „Segnungen" (*εὐχαί* oder *εὐλογίαι,* beides gleichbedeutend), wozu dann die Erörterung über die „Flüche" das Gegenstück bildet. Das Ganze zerfällt also in 2×2 Abschnitte: 1. über die Belohnungen und Bestrafungen, 2. über die Segen und Flüche, Lev. 26, Deut. 28[108]. Der Übergang von der ersten zur zweiten Hälfte fällt in die Textlücke. Was in *de praem. et poenis* § 14—20 (Cohn § 79—126) steht, gehört bereits zur zweiten Hälfte des Ganzen. — Im Eingange der Schrift sagt Philo: nachdem er über die drei Hauptkategorien der mosaischen Offenbarungen (die *κοσμοποιΐα,* das *ἱστορικὸν* und das *νομοθετικὸν μέρος*) schon in seinen früheren | Schriften gehandelt habe, wolle er nun übergehen zu den Belohnungen, welche den Guten, und den Strafen, welche den Bösen bestimmt seien. Die Schrift schließt sich also als eine Art von Epilog an die Darstellung der mosaischen Gesetzgebung an.

IV. Außer diesen drei großen Werken über den Pentateuch hat Philo noch verschiedene einzelne Schriften geschrieben, von welchen uns folgende teils ganz teils in Fragmenten erhalten sind:

1. *Περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*[109]. *Vita Mosis lib.* I—III, richtiger

---

107) *Codex Rupefucald. fol.* 128v, 131r, 284v. Cohns Ausg. S. 340, 347, 351, 357 Anm. Auch *περὶ εὐχῆς καὶ εὐλογιῶν Rup. fol.* 276r (= *de praem. et poen.* § 17). Cohns Ausg. S. 359 Anm.

108) So richtig Stählin (Berliner philol. Wochenschr. 1907, *col.* 1347, in der Anzeige von Cohns Ausg. Bd. V) gegen Cohn, der eine Dreiteilung annimmt (*Proleg. p.* XXVIII *sq.*) — Aus Obigem erhellt, daß auch der Titel bei Eusebius unvollständig ist. Die Verweisungsformeln in den *Sacra parallela* beziehen sich nur auf einzelne Teile.

109) Mangey gibt die Überschrift in folgender Form: *Περὶ βίου Μοσέως* (*sic!*) *ὅπερ ἐστὶ περὶ θεολογίας καὶ προφητείας.* Der Zusatz ist sehr ungeschickt, da das Werk zuerst (Buch I) von Moses als Herrscher und sodann (Buch II) von Moses als Gesetzgeber, Priester und Propheten handelt. — Der Titel *περὶ Μωϋσέως βίου* auch in den *Sacra parallela,* z. B. *cod. Rupef. fol.*

lib. I—II (*Mangey* II, 80—179. Cohn IV, 119—268). — Die Einteilung in drei Bücher findet sich schon in den Handschriften, ist aber sicher falsch, wie das folgende eigene Zitat Philos beweist, *de caritate* § 1 (*Mangey* II, 383 *sq.*): *δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως*[110]. In der *Catena Barberini* werden Stellen aus dem angeblichen dritten Buche zitiert mit der Formel *ἐκ τοῦ περὶ τοῦ Μωυσέως βίου λόγου δευτέρου* (Cohns Ausg. S. 241, 254). Unser Buch II und III sind also faktisch nur ein Buch, wie ja auch schon der Umfang zeigt. Allerdings fehlt, wie Massebieau nachgewiesen hat, am Schlusse unseres zweiten Buches ein Stück; denn was *lib.* II, § 8 angekündigt wird, ist in § 8—12 nur teilweise ausgeführt (es wird nur über den historischen, nicht über den gesetzlichen Inhalt des Pentateuches gehandelt). Aber das fehlende Stück braucht nicht umfangreich gewesen zu sein. Wir haben daher kein Recht, den Ausfall fast eines ganzen Buches anzunehmen[111]. — Die in Cohns Ausgabe noch nicht benützte vatikanische Palimpsesthandschrift (s. oben S. 640) ist für den Text unseres Werkes nicht von erheblicher Bedeutung[112]. — Das Werk wird bereits von *Clemens Alexandrinus* zitiert, *Strom.* I, 23, 153: *ᾗ φησι Φίλων ἐν τῷ Μωυσέως βίῳ.* Vgl. auch *Strom.* II, 19, 100. Um so merkwürdiger ist, daß es in dem Katalog des Eusebius fehlt[113]. — Daß das Werk | nicht ein integrierender Bestandteil der Darstellung der mosaischen Gesetzgebung sei, ist bereits oben S. 666 bemerkt worden. Seinem ganzen literarischen Charakter nach ist es aber allerdings mit dieser verwandt: wie in dem größeren Werke die mosaische Gesetzgebung dargestellt ist, so hier das Leben und Wirken des Gesetzgebers selbst; und zwar hat Philo hier augenscheinlich heidnische Leser im Auge.

2. *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Quod omnis probus liber* (*Mangey* II, 445—470). — Das Werk ist eigentlich nur

---

27br, 74r, 114r, 119r, 141br, 274r. Cohns Ausg. S. 124, 128, 133, 134, 145, 158, 175, 187, 188, 201, 242.

110) Die von Mangey und seinen Nachfolgern aufgenommene Lesart *τρισί* statt *δυσί* ist ganz ungenügend bezeugt, s. Wendland, Hermes XXXI, 440. Vgl. auch Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 1031f. Ewald VI, 300.

111) So Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 42 *sqq.* Dagegen Wendland, Hermes XXXI, 440f.

112) S. Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1905, S. 40f.

113) Der Titel *τὸ περὶ τῆς σκηνῆς Euseb. H. E.* II, 18, 5 ist wohl nicht, wie ich früher mit Grossmann I *p.* 24 angenommen habe, auf ein Stück der *Vita Mosis*, sondern auf ein Stück der *Quaest. et solut. in Exodum* zu beziehen. S. oben Anm. 38.

die eine Hälfte eines größeren Werkes, welches den im Titel angedeuteten Gedanken nach seinen zwei entgegengesetzten Seiten hin ausführte. *Euseb. H. E.* II, 18, 6: *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον, ᾧ ἑξῆς ἐστιν ὁ περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι.* Auf die verloren gegangene erste Hälfte verweist Philo selbst im Eingang der erhaltenen zweiten Hälfte. Aus letzterer ist ein großes Stück (über die Essener) bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 12 mitgeteilt. — Der von Philo in der Schrift durchgeführte Gedanke ist ein stoischer *locus communis*[114]. Die Echtheit ist nicht unangefochten. Anlaß zu Bedenken gibt namentlich der Umstand, daß die Schilderung der Essener in ein paar untergeordneten Punkten abweicht von der Schilderung, welcho Philo selbst in einer anderen Schrift (*Apologia pro Judaeis* bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 11) gegeben hat. Doch ist die Echtheit nach den neueren Untersuchungen überwiegend wahrscheinlich, nur mit der Einschränkung, daß eine stoische Vorlage benützt ist. Vermutlich gehört die Schrift in die früheste Zeit Philos und gibt die Beschreibung der Essener nicht nach eigener Anschauung[115]. |

---

114) Er kommt bei Philo auch sonst vor, *De posteritate Caini* § 41 *fin.* (*Mang.* I, 252): *ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερός τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχῃ δεσπότας.* Vgl. überhaupt: Wendland und Kern, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion (1895) S. 51.

115) Vgl. über die Echtheitsfrage: Lucius, Der Essenismus (1881) S. 13—23. — Ausfeld, *De libro Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον qui inter Philonis Alexandrini opera fertur*, Göttingen, Diss. 1887 [Resultat: aus einer stoischen Schrift über die Freiheit des Weisen und einer anderen Schrift über die politische Freiheit hat ein Nachahmer Philos unsere Schrift kombiniert]. — Wendland, Philos Schrift *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Archiv für Gesch. der Philosophie I, 1888, S. 509—517) [echt philonisch, aber unter starker Benützung einer stoischen Vorlage]. Ders., Die Essäer bei Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, S. 100—105). Ders., Bericht über die Philo-Literatur (Archiv für Gesch. der Philosophie V, 1892, S. 225ff.). — Ohle, Die Essäer des Philo (Jahrbb. für prot. Theol. 1887, S. 298—344, 376—394; dazu Nachtrag 1888, S. 314—320). Ders., Beiträge zur Kirchengeschichte I. Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888 [nur der Abschnitt über die Essäer von einem Christen interpoliert, das Übrige von Philo]. — Hilgenfeld, Die Essäer Philos (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49—71) [in eine vorphilonische stoische Schrift ist der Abschnitt über die Essäer und einiges Andere von Philo eingeschaltet]. — Harnack, Theol. Literaturzeitung 1887, 491 ff. [Bericht über Ohle und Ausfeld]. — Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon p.* 79—87 [für die Echtheit]. — Hense, Bion bei Philon (Rhein. Museum Bd. 47, 1892, S. 219—240) [sucht Benützung Bions durch den Verf. nachzuweisen und enthält sich in betreff der Echtheitsfrage des Urteils]. — Krell, Philo, *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, die Echtheitsfrage. Augsburg, Progr. des St.-Anna-Gymnas. 1896 [für die Echtheit, auf Grund sorgfältiger Untersuchung]. — Treplin, Die Essenerquellen, Theol. Studien

3. *Εἰς Φλάκκον. Adversus Flaccum* (*Mangey* II, 517—544). — *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον. De legatione ad Cajum* (*Mangey* II, 545—600). — In diesen beiden Büchern erzählt Philo die Geschichte der Verfolgungen, welche die Juden namentlich in Alexandria zur Zeit Caligulas zu erdulden hatten. Die Erzählung ist so eingehend und anschaulich, wie sie nur ein Mann geben konnte, der an den Ereignissen selbst in hervorragendem Maße beteiligt war. Dieser Umstand macht die beiden Bücher zu einer Quelle ersten Ranges nicht nur für die Geschichte der Juden jener Zeit, sondern auch für die Geschichte Caligulas. — Die Überlieferung der Titel ist sehr schwankend. Neben den oben angegebenen kürzeren Titeln *Εἰς Φλάκκον* und *Περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον* (oder *Περὶ ἀρετῶν ὅ ἐστι τῆς αὐτοῦ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*)[116] finden sich auch weitschweifige und wertlose Erweiterungen[117]. Die *Sacra parallela* gebrauchen durchweg die Formeln *ἐκ τοῦ* oder *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον* (nicht *κατὰ Φλάκκου*) und *ἐκ τῆς πρὸς Γάϊον πρεσβείας*[118]. Bei *Photius Bibliotheca cod.* 105 (*ed. Bekker*) heißt es: *Ἀνεγνώσθη δὲ αὐτοῦ καὶ λόγος οὗ ἡ ἐπιγραφὴ „Γάϊος ψεγόμενος“ καὶ „Φλάκκος ἢ Φλάκκων ψεγόμενος“, ἐν οἷς λόγοις κ. τ. λ.* (also zwei *λόγοι*)[119]. Ähnlich *Eusebius* in | der Chronik[120]. Über die von Eusebius in der Kirchengeschichte er-

---

und Kritiken 1900, S. 32—50 [für die Echtheit]. — Plooij, *De bronnen voor onze Kennis van de Essenen*, 1902, *p.* 30—90 [für die Echtheit].

116) S. die Verzeichnisse in Cohns Prolegomena zu Bd. I, S. XIII, XXV, XXXII, XXXV. Auch *Pitra, Analecta sacra* II, 318 *sq.*

117) *Ἱστορία πάνυ ὠφέλιμος καὶ τῷ βίῳ χρήσιμος τὰ κατὰ τὸν Φλάκκον ἤτοι περὶ προνοίας.* Für die *Leg. ad Cajum*: *Ἱστορία πάνυ χρήσιμος καὶ ὠφέλιμος περὶ τῶν κατὰ τὸν Γάϊον καὶ τῆς αἰτίας τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας αὐτοῦ.* S. die Verzeichnisse bei Cohn Bd. I, S. V, IX, XI.

118) *Ἐκ τοῦ κατὰ Φλάκκον cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 195r, 228r—v, 239r—v, 257v, 258v. *Ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον ibid. fol.* 109r, 162r, 178r, 253r, 259v. *cod. Coislinianus fol.* 111r (= *Pitra, Analecta sacra* II, 310). *cod. Rupefucald. fol.* 80v. — *Ἐκ τῆς πρὸς Γάϊον πρεσβείας cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 82r, 158v, 170r—v, 178r, 179r, 183v, 191r, 237v, 241r, 249v, 253r, 274v, 275r. *cod. Coislin. fol.* 45v. 50v, 201v. *cod. Rupefucaldinus fol.* 23r, 40r, 60v, 113v—114r, 131r—v.

119) Der Titel *Φλάκκος ψεγόμενος* auch im *cod. Palatinus* 248 (Cohn, Prolegomena zu Bd. I, S. XXXV).

120) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151. — Der Text lautet: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. k*): *Refert Filo in eo libro qui Flaccus inscribitur*; b) nach dem Armenischen (*p.* 150 *not. q*): *Philon in eo libro, quem ipse ad Flacum scripsit, refert*; c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 626): *Φίλων ἱστορεῖ ἐν τῷ ἐπιγεγραμμένῳ λόγῳ Φλάκκῳ* (aus irriger Auffassung dieses Datives *Φλάκκῳ* ist der Titel *ad Flacum* bei dem armenischen Übersetzer entsprungen; die Vergleichung des Hieronymus und des Armeniers ergibt also, daß bei Syncellus der genaue Text des Eusebius erhalten ist).

wähnten Titel s. weiter unten. — Schon dem Verfasser der *Sacra parallela*, wie dem Photius scheinen nur die beiden uns noch erhalten Bücher vorgelegen zu haben. Allein der Anfang des ersten und der Schluß des zweiten zeigt, daß sie nur Stücke eines größeren Gesamtwerkes sind. Das Buch *adversus Flaccum* beginnt nämlich (II, 517): *Δεύτερος μετὰ Σηιανὸν Φλάκκος Ἀουΐλλιος διαδέχεται τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιβουλήν*. Unserm Buch ist also ein anderes vorausgegangen, in welchem die Verfolgungen, welche Sejanus über die Juden verhängte, erzählt waren. Unser Buch *de legatione ad Cajum* schließt aber mit den Worten: *Εἴρηται μὲν οὖν κεφαλαιωδέστερον ἡ αἰτία τῆς πρὸς ἅπαν τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ἀπεχθείας Γαΐου· λεκτέον δὲ καὶ τὴν παλινῳδίαν [πρὸς Γάϊον]*[121]. Es wird also noch ein weiteres Buch gefolgt sein, in welchem Philo die *παλινῳδία*, d. h. die Wendung des Geschickes der Juden zum Bessern durch den Tod Caligulas erzählte. Nun wissen wir aber ferner aus einer Notiz in der Chronik des Eusebius, daß die Verfolgungen unter Sejanus in dem zweiten Buche dieses Gesamtwerkes erzählt waren[122]. Das Buch über Flaccus muß also bereits das dritte des Gesamtwerkes gebildet haben. Hiernach würden wir für das Ganze nicht weniger als fünf Bücher erhalten. Und dies wird nun bestätigt durch die bestimmte Angabe in der Kirchengeschichte des Eusebius *H. E.* II, 5, 1: *καὶ δὴ τὰ κατὰ Γάϊον οὗτος Ἰουδαίοις συμβάντα | πέντε βιβλίοις παραδίδωσι.* Auch die kurze Übersicht, welche Eusebius von dem Inhalte dieses Werkes gibt, stimmt genau zu den bisherigen Resultaten. Er sagt, daß Philo hier erzähle, wie zur Zeit des Tiberius in Rom Sejanus großen Eifer aufgewendet habe, um das ganze Volk zu vernichten, in Judäa aber Pilatus die Juden in große Aufregung versetzt habe, weil er in betreff des Tempels etwas unternehmen wollte, was gegen ihre Satzungen verstieß[123]. Nach dem Tode des Ti-

121) Die Worte *πρὸς Γάϊον* fehlen nach Mangey in den Handschriften, sind also sicher zu tilgen.

122) *Euseb. Chron. ed. Schoene* II, 150—151, und zwar: a) nach Hieronymus (*l. c. p.* 151 *not. b*): *Seianus praefectus Tiberii, qui aput eum plurimum poterat, instantissime cohortatur, ut gentem Judaeorum deleat. Filo meminit in libro legationis secundo.* — b) nach dem Armenischen (*p.* 150): *Seianus Tiberii procurator, qui intimus erat consiliarius regis, universim gentem Judaeorum deperdendam exposcebat. Meminit autem hujus Philon in secunda relatione.* — c) nach Syncellus (*ed. Dindorf* I, 621): *Σηιανὸς ἔπαρχος Τιβερίου Καίσαρος περὶ τελείας ἀπωλείας τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων πολλὰ συνεβούλευε τῷ Καίσαρι, ὡς Φίλων Ἰουδαῖος ἐξ Ἀλεξανδρείας διάγων ἱστορεῖ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῆς περὶ αὐτοῦ πρεσβείας.*

123) *H. E.* II, 5, 7: *Πρῶτον δὴ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανὸν . . . ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσ-*

berius aber habe Cajus, der nun zur Regierung kam, zwar überhaupt sich höchst übermütig benommen, am meisten aber von allen das ganze jüdische Volk geschädigt[124]. Was hier über Sejanus und Pilatus gesagt wird, kann sich nicht auf einzelne gelegentliche Äußerungen in den uns erhaltenen Büchern beziehen. Denn diese behandeln nur die Zeit Caligulas. Die Bedrückungen durch Sejanus und Pilatus müssen aber nach den obigen Äußerungen des Eusebius in einem besonderen Abschnitte vor den Ereignissen unter Caligula erzählt gewesen sein.

Um den Plan des Gesamtwerkes richtig zu erfassen, ist aber noch ein Gesichtspunkt zu beachten, auf welchen erst Massebieau aufmerksam gemacht hat[125]. Das Buch über Flaccus und die Schlußbemerkung der *Leg. ad Cajum* zeigen deutlich, daß Philo hier nicht nur erzählen will, wie die Juden verfolgt worden sind, sondern auch welch schreckliches Ende den Verfolgern der Juden durch die strafende Hand Gottes bereitet worden ist. In dem Buch über Flaccus nimmt die Beschreibung seiner Bestrafung ebenso viel Raum ein wie die Darstellung seiner Maßregeln gegen die Juden; und die *παλινῳδία* in der Geschichte Caligulas scheint ja noch ein ganzes Buch gebildet zu haben. Der Grundgedanke des Werkes ist also ein ähnlicher wie in Lactanz Buch *de mortibus persecutorum*: Die Verfolger der Frommen nehmen ein Ende mit Schrecken. Die von Philo behandelten Judenfeinde haben ja in der Tat alle ein gewaltsames Ende genommen: Sejanus, Flaccus, Caligula; auch von Pilatus ist dies wahrscheinlich. Aus allem Bisherigen ergibt sich demnach folgende Disposition des ganzen Werkes. Buch I enthielt vermutlich eine allgemeine Einleitung. Buch II erzählte die Bedrückungen zur Zeit des Tiberius: durch Sejanus in Rom und durch Pilatus in Judäa, sowie das gewaltsame Ende dieser beiden Judenfeinde. Sejanus hat ja hauptsächlich die Vertreibung der Juden aus Rom im J. 19 n. Chr. veranlaßt[126]. Mit dem Versuche des Pilatus „in betreff des Tempels etwas gegen die jüdischen Satzungen Ver-

---

ηγηοχέναι, ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλᾶτον . . . περὶ τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἔτι τότε συνεστὸς ἱερὸν ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίοις ἐξὸν τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀναταράξαι.

124) *H. E.* II, 6, 1: *Μετὰ δὲ τὴν Τιβερίου τελευτὴν Γάϊον τὴν ἀρχὴν παρειληφότα . . . . . πάντων μάλιστα τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος οὐ σμικρὰ καταβλάψαι.*

125) Vgl. überhaupt: *Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon p.* 65—78.

126) *Tacitus Annal.* II, 85. *Sueton. Tiber.* 36. *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 5. *Philo, Legat. ad Cajum* § 24 (*Mang.* II, 569).

stoßendes zu unternehmen", kann nicht die Aufstellung von Weiheschildern in dem Palaste des Herodes gemeint sein, welche in dem von Philo mitgeteilten Briefe Agrippas erwähnt wird[127]; sondern es ist an die aus Josephus bekannten Tatsachen zu denken, daß Pilatus die Soldaten mit den Kaiserbildern in Jerusalem einziehen ließ und daß er den Tempelschatz zum Bau einer Wasserleitung verwendete[128]. Daß ersteres auch von Philo erzählt war, wird von Eusebius ausdrücklich gesagt[129]. Das III. Buch ist die uns erhaltene Schrift *adversus Flaccum*, richtiger über Flaccus, denn sie ist nicht eine Streitschrift gegen Flaccus, sondern erzählt die Geschichte des Flaccus (*τὰ κατὰ Φλάκκον*): wie er durch das Drängen des alexandrinischen Pöbels und durch den Wunsch, Caligulas Gunst zu gewinnen, sich dazu hinreißen ließ, die Juden unter Verletzung alles Rechtes grausam zu verfolgen, und wie ihn dann selbst das gerechte Strafgericht ereilte[130]. Das IV. Buch ist unsere *Legatio ad Cajum.* Dieser Titel ist aber sehr ungeschickt. Denn der Zweck ist nicht, die Gesandtschaft der alexandrinischen Juden an Caligula zu erzählen, sondern die Verfolgungen der Juden durch Caligula, wozu allerdings auch die höhnische Behandlung | ihrer nach Rom abgegangenen Gesandtschaft durch den wahnsinnigen Kaiser gehörte. Das V. Buch behandelte die *παλινῳδία*, d. h. den Untergang Caligulas und die dadurch herbeigeführte günstige Wendung der jüdischen Dinge. Möglich ist auch, daß unsere *Leg. ad Cajum* das IV. und ein Stück des V. Buches umfaßt, so daß nur ein Teil des letzteren fehlen würde. Die *Leg. ad Cajum* ist ungewöhnlich umfangreich und scheint trotzdem lückenhaft zu sein[131].

Aus der richtigen Erkenntnis des Planes erklären sich auch

127) *Philo, Legat. ad Cajum* § 38 (*Mang.* II, 589 *sq.*).

128) *Joseph. Antt.* XVIII, 3, 1—2. *Bell. Jud.* II, 9, 2—4. Vgl. *Euseb. H. E.* II, 6.

129) *Euseb. Demonstratio evangelica* VIII *p.* 403: *Αὐτὰ δὴ ταῦτα καὶ ὁ Φίλων συμμαρτυρεῖ, τὰς σημαίας φάσκων τὰς βασιλικὰς τὸν Πιλάτον νύκτωρ ἐν τῷ ἱερῷ ἀναθεῖναι.* — Eine Verwechselung mit Josephus kann nicht vorliegen, da Eusebius an derselben Stelle unmittelbar vorher für dieselbe Tatsache auch den Josephus anführt. — Beachte auch, daß die Aufstellung nach Philo im Tempel, d. h. im Tempel-Vorhofe, geschah (was freilich Eusebius irrtümlich auch als Bericht des Josephus gibt).

130) In den *Sacra parallela* wird eine Stelle *ἐκ τῶν κατὰ Φλάκκον* zitiert, welche sich in unserem Buche nicht findet (*cod. Rupefuc. fol.* 80^{v} = *cod. Coislin. fol.* 111^{r} = *Pitra, Analecta* II, 310 = *Harris, Fragments p.* 10). Harris und Massebieau S. 66 nehmen auf Grund dessen an, daß unser Text defekt sei.

131) Massebieau a. a. O. Cohn, Philologus Suppl. VII, S. 422.

die Wiederholungen in unserem Werke. Es ist zweifellos, daß die in der Schrift *adv. Flaccum* § 5—11 geschilderte Verfolgung der alexandrinischen Juden dieselbe ist, wie die in der *Legatio ad Cajum* § 18—20 erzählte. Die wiederholte breite Erzählung desselben Faktums in demselben Werke scheint höchst auffallend. Massebieau und Cohn (Philologus, Suppl. VII, 423 f.) haben aus diesem Grunde und weil die *Leg. ad Cajum* sich überhaupt nicht als Fortsetzung von *adv. Flaccum* gibt, die Zugehörigkeit der Schrift über Flaccus zu unserem Gesamtwerke bestritten. Diese ist aber nach den obigen Zeugnissen kaum zu bezweifeln; und die Wiederholungen sind nach dem Plane Philos nicht nur erklärlich, sondern notwendig. Philo will nicht eine zusammenhängende Geschichte der Verfolgungen schreiben, sondern er behandelt die Verfolger der Juden, jeden für sich. Die Verfolgung in Alexandria mußte daher sowohl in der Geschichte des Flaccus als in der Geschichte Caligulas behandelt werden, das einemal sofern sie durch Flaccus, das anderemal sofern sie durch Caligula verschuldet war.

Einige Schwierigkeiten machen noch die Angaben des Eusebius über den Titel des Gesamtwerkes. Nach der oben (Anm. 122) zitierten Stelle der Chronik scheint das Ganze als *ἡ πρεσβεία* bezeichnet gewesen zu sein. Und so sagt Eusebius auch da, wo er den Inhalt des Gesamtwerkes angibt, dies alles stehe geschrieben *ἐν ᾗ συνέγραψε πρεσβείᾳ* (*H. E.* II, 5, 6). Sodann aber sagt Eusebius am Schlusse jener summarischen Inhaltsübersicht, Philo erzähle noch tausend andere Leiden, welche die Juden zu Alexandria trafen, *ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ* [*al.* *ὧν*] *ἐπέγραψε „περὶ ἀρετῶν“* (*H. E.* II, 6, 3). Hieraus scheint sich, bei der Lesart *ᾧ*, zu ergeben, daß Philo jene Ereignisse in zwei Werken behandelt hat, deren eines *ἡ πρεσβεία*, deren anderes *περὶ ἀρετῶν* betitelt war. Diesem Schlusse steht jedoch nicht nur die Unwahrscheinlichkeit der Sache, sondern auch der Umstand entgegen, daß Eusebius in dem Hauptkatalog der philonischen Schriften *H. E.* II, 18 nur den letzteren Titel erwähnt. Er sagt, Philo habe das von den gottlosen Taten des Cajus handelnde Werk ironisch *περὶ ἀρετῶν* überschrieben (*H. E.* II, 18, 8). Ein anderes auf jene Ereignisse bezügliches Werk wird nicht erwähnt, während der Katalog doch sonst ziemlich vollständig ist. Man wird somit, wie mir scheint, zu der Annahme gedrängt, daß das *δευτέρῳ* die Glosse eines Abschreibers ist, der die verschiedenen | Titel II, 5, 6 und II, 6, 3 nicht zusammenreimen konnte; daß in der Tat aber beide Titel sich auf dasselbe Werk beziehen. In der alten syrischen Übersetzung des Eusebius (*ed. by Wright and McLean* 1898) fehlen

überhaupt die Worte ἐν δευτέρῳ συγγράμματι ᾧ ἐπέγραψε „περὶ ἀρετῶν". Da in dieser Übersetzung aber Auslassungen nicht selten sind, kann aus ihr kein sicherer Schluß für die Textkritik gezogen werden[132]. — Der Titel περὶ ἀρετῶν ist der von Philo selbst herrührende Titel des Gesamtwerkes, der sicher nicht ironisch gemeint war, sondern andeuten sollte, daß die Tugend schließlich doch den Sieg über die Gottlosigkeit gewinnt. Der Titel πρεσβεία, der nicht von Philo herrühren kann, paßt nicht einmal auf den von Caligula handelnden Teil, noch weniger auf das Gesamtwerk. Selbst wenn man ihn in der Bedeutung „Schutzschrift" nehmen wollte (vgl. Athenagoras' πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν) würde er dem Inhalte des Werkes nicht entsprechen.

Wegen der Wichtigkeit unseres Werkes als historischer Quelle ist ihm von jeher ein besonderes Interesse zugewandt worden. Es ist wiederholt separat herausgegeben[133], in moderne Sprachen

---

132) Die Schwierigkeiten werden nicht geringer, wenn man der Lesart ὢν folgt und übersetzt: „in dem zweiten Buche des Werkes περὶ ἀρετῶν" (so Cohn, Philol. Suppl. VII, 424, nach Rufinus: *in secundo operis sui de virtutibus libro*). Wenn die Verfolgungen unter Caligula schon im zweiten Buche des Gesamtwerkes behandelt waren, dann müßte Philo noch drei Bücher gebraucht haben, um die Geschichte der Gesandtschaft an Caligula und die παλινῳδία (den Umschwung zugunsten der Juden) darzustellen. Unsere *leg. ad Cajum* müßte dann große Lücken haben und inhaltlich dem ursprünglichen 2. bis 4. Buche entsprechen. Das wäre an sich möglich. Aber die größten Schwierigkeiten macht dann die Notiz in der Chronik des Eusebius (s. oben Anm. 122), daß im 2. Buche der πρεσβεία die Verfolgungen durch Sejan dargestellt waren. Sollen diese und die Verfolgungen durch Caligula in der breiten Darstellung Philos in ein Buch zusammengedrängt gewesen sein? Das ist schwer zu glauben. Dazu kommt, daß nach dem Eingang der Schrift *contra Flaccum* augenscheinlich dieser Schrift eine Darstellung der Verfolgungen durch Sejan vorherging. Das ist doch höchst wahrscheinlich dieselbe, die nach der Chronik des Eusebius das 2. Buch der πρεσβεία gebildet hat. Dann aber muß die Schrift *contra Flaccum* das dritte Buch gebildet haben, und es ist nicht zutreffend, wenn Cohn (S. 423) behauptet, es spreche nichts dafür, daß *contra Flaccum* einen Bestandteil dieses Gesamtwerkes gebildet habe. Vielmehr ist diese Kombination durch gute Gründe gestützt und macht geringere Schwierigkeiten als die Annahme, daß *contra Flaccum* ein selbständiges Werk sei, welches auch mit einer Darstellung der Verfolgungen durch Sejan begonnen habe. Letztere wäre dann ein Doppelgänger zum 2. Buche der πρεσβεία.

133) *Philonis Judaei lib. de virtutibus s. de legatione ad Cajum imp. graece cura S. F. N. Mori, Lips.* 1781. — *Dahl, Chrestomathia Philoniana,* 2 Bde. 1800—1802. — Über eine Pariser Ausgabe von 1626 vgl. *Fabricius-Harles* IV, 741. *Fürst, Biblioth. Judaica* III, 89.

übersetzt[134] und historisch untersucht worden[135]. — Die Bestreitung der Echtheit der *Leg. ad Cajum* durch Grätz bedarf kaum der Erwähnung[136]. — Nicht zu verwechseln ist unser Werk | mit dem Buch *de tribus virtutibus* (s. oben S. 670ff.) oder gar mit dem von Mai herausgegebenen *de virtute ejusque partibus* (s. oben Anm. 11).

4. *Περὶ προνοίας. De providentia.* — Der Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. *Praep. evang.* VII, 20 *fin.* VIII, 13 *fin.*, und in den *Sacra parallela*[137]. Das Werk ist nur armenisch erhalten und von Aucher mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden[138]. Zwei griechische Fragmente, ein kleineres und ein sehr großes bei *Euseb. Praep. evang.* VII, 21 und VIII, 14; einige auch in den *Sacra parallela* (s. Anm. 137). Der armenische Text umfaßt zwei Bücher. Hiervon ist aber das erste, wenn überhaupt echt, jedenfalls nur in verkürzter und zum Teil überarbeiteter Gestalt erhalten[139].

---

134) Die Gesandtschaft an den Cajus, aus dem Griechischen des Philo übersetzt von Jo. Frid. Eckhard, Leipzig 1783. — *Philo Judaeus, Om Judarnas förföljelse under Flaccus och Legationen till Cajus Caligula etc. öfversättn. med noter och anmerkn. af J. Berggren. Söderköping* 1853. — *Philon d' Alexandrie, écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, par F. Delaunay,* 2. *ed. Paris* 1870 (gibt eine Übersetzung von *contra Flacc.* und *Leg. ad Caj.*). Über eine ältere französ. Übers. von d'Andilly s. *Fabric.-Harl.* IV, 749. Über eine englische: *Fürst, Bibl. Jud.* III, 91. Über die Übersetzungen sämtlicher Werke Philos in moderne Sprachen s. oben S. 643.

135) Vgl. oben § 17c und die dort erwähnte Literatur. — *Fabricius-Harles, Biblioth. graec.* IV, 740 *sq.* und die daselbst erwähnten Werke und Abhandlungen von Boecler, Tillemont, Ernesti und bes. *Jo. Christ. Gottleber, Animadversiones historicae et philologico-criticae ad Philonis legationem ad Cajum,* 4 Thle. Meissen 1773—1774. — Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 439–440. — Bloch, Die Quellen des Flavius Josephus (1879) S. 117—123.

136) Grätz, Gesch. der Juden 2. Aufl. III, 487—492, verkürzt in der 3. Aufl. III, 681. 4. Aufl. III, 800f. (für die Echtheit von *contra Flaccum*, aber gegen die der *Leg. ad Cajum*). Vgl. auch Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1877, S. 97ff. 145ff. = Gesch. der Juden III, 4. Aufl. S. 759—769.

137) *Cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 260r–v: *ἐκ τῆς περὶ προνοίας α*, *cod. Coislinianus, fol.* 215v: *ἐκ τοῦ περὶ προνοίας, cod. Rupef. fol.* 27br: *τοῦ αὐτοῦ περὶ προνοίας, fol.* 114r–v: *ἐκ τοῦ περὶ προνοίας.* Dazu Harris, *Fragments p.* 75 *sq.* Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 88f.

138) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 1—121. — Lateinisch auch in der Handausgabe von Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitzschen Ausgabe (8. Bdchen).

139) Vgl. hierüber *Diels, Doxographi Graeci* (1879) *p.* 1—4. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 340. — Gegen die Echtheit des ersten Buches: Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon*

Eusebius zitiert nur das zweite und führt es zweimal mit der Formel ein: ἐν τῷ [*Sing.*] περὶ προνοίας[140]. Auch in der Kirchengeschichte ist τὸ περὶ προνοίας ganz überwiegend bezeugt (nur eine Handschrift hat τά). Ja Eusebius rechnet eben hier die Schrift zu den μονόβιβλα. Er kann also das erste Buch nicht gekannt haben. Die Bedenken, welche ohnehin gegen die Echtheit desselben vorliegen, werden dadurch noch verstärkt. — | Eine eingehende Untersuchung der Quellen und des theologischen Standpunktes des Werkes hat Wendland gegeben[141].

5. Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα (dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6). *De Alexandro et quod propriam rationem muta animalia habeant* (so *Hieronymus, de viris illustr. c.* 11)[142]. — Auch diese Schrift ist nur armenisch erhalten und von Aucher herausgegeben worden[143]. Massebieau glaubt, daß sie durch einen Redaktor in Unordnung gebracht ist[144]. Einige griechische Fragmente finden sich in den *Sacra parallela*[145]. — In § 27 (Aucher S. 137) werden die Spiele erwähnt, welche Germanicus als Konsul

---

p. 87—91. Für dieselbe: Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 38ff., auch Bruns, Theol. Litztg. 1892, 617f.

140) Das erste Fragment (VII, 21) ist aus der Mitte des zweiten Buches (*Aucher p.* 80—82); das zweite (VIII, 14) besteht aus mehreren großen Stücken, welche sich über das ganze zweite Buch erstrecken und einen Auszug aus demselben darstellen (*Aucher p.* 44—121). — Die von Höschel (1614) herausgegebenen zwei Fragmente, die er aus der Ἰωνιά des *Michael apostolius* entnommen hat (s. über diesen *Fabricius-Harles* V, 110 *sq.* IX, 758. XI, 189 *sqq.* Nicolai, Griech. Litgesch. III, 316 ff. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt. 2. Aufl. S. 603f.), stammen wohl ebenfalls aus Eusebius, s. die Fragmente in der Frankfurter Ausg. *p.* 1197 *sq.* und dazu *Euseb. Praep. ev. ed. Gaisford* VIII, 14, 2—7 und 39—41.

141) Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, 1892 (ein Teil davon vorher als Progr. des Köllnischen Gymnasiums zu Berlin, 1892). — Vgl. dazu Bruns, Theol. Litztg. 1892, 616—620. — Barth, Die stoische Theodicee bei Philo (Philosophische Abhandlungen zu M. Heinzes 70. Geburtstag 1906, S. 14—33). — Bei Wendland S. 84ff. auch eine Abweisung der unbegründeten Angriffe Ausfelds auf die Echtheit des zweiten Buches und der Hypothese Massebieaus, daß die dialogische Form desselben von einem Überarbeiter herrühre.

142) Einige Ausgaben und Handschriften des Hieronymus haben *De Alexandro dicente quod etc.*

143) *Aucher, Philonis Judaei sermones tres etc.* (1822) *p.* 123—172. — Hiernach auch bei Richter (8. Bdchen) und in der Tauchnitzschen Ausgabe (8. Bdchen).

144) *Le classement des oeuvres de Philon p.* 87—91.

145) *Cod. Vaticanus* 1553 *fol.* 129v (= *Mai, Script. vet. nova collectio* VII, 1, *p.* 99b unten): ἐκ τοῦ περὶ τῶν ἀλόγων ζώων. *Ibid.* (*Mai* 100a oben): ἐκ τοῦ αὐτοῦ. Noch einiges bei Harris, *Fragments p.* 11.

im J. 12 n. Chr. in Rom veranstaltet hat. Das Buch ist also später, kann aber doch noch eine Jugendschrift Philos sein[146].

6. Ὑποθετικά. — Unsere Kentnis dieser Schrift beruht lediglich auf den Fragmenten bei *Euseb. Praep. evang.* VIII, 6—7, welche von Eusebius eingeführt werden mit den Worten (VIII, 5 *fin.*): *Φίλωνος . . . ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος ὧν ἐπέγραψεν Ὑποθετικῶν, ἔνθα τὸν ὑπὲρ Ἰουδαίων ὡς πρὸς κατηγόρους αὐτῶν ποιούμενος λόγον ταῦτά φησιν.* Der Titel kann nicht „Mutmaßliches über die Judäer" bedeuten[147]; seine wirkliche Bedeutung ist aber schwer festzustellen. Bernays erklärte ihn durch „Ratschläge, Empfehlungen". *Ὑποθετικοὶ λόγοι* sind nämlich solche Abhandlungen, welche sittliche Ratschläge oder Empfehlungen enthalten, im Unterschied von den eigentlich theoretischen Untersuchungen über ethische Fragen. „Den Schwerpunkt seiner Arbeit wird Philo, wie schon die erhaltenen Bruchstücke erkennen lassen, in die Besprechung solcher jüdischer Gebote verlegt haben, deren Befolgung er auch einem nichtjüdischen Leserkreis, an den | sich die Schrift unverkennbar wendet, anraten konnte"[148]. Zugunsten dieser Erklärung scheint auch zu sprechen, daß Philo das Wort *ὑποθῆκαι* nicht selten im Sinne von „Ratschläge, Ermahnungen, Lehren", synonym mit *παραινέσεις*, gebraucht[149]; auch Josephus nennt die „Lebensregeln", welche die salomonischen Schriften enthalten, *ὑποθήκας τοῦ βίου* (*contra Apion.* I, 8). Allein die obige Bemerkung des Eusebius und der Inhalt der Fragmente zeigen, daß die Schrift wesentlich apologetischen Inhaltes war: eine Verteidigung des Judentums gegen Verleumdungen und ungünstige Beurteilungen. Dazu würde der Titel nach Bernays' Erklärung wenig passen. Vielleicht ist daher mit Massebieau und Wendland zu erklären „Unterstellungen" (falsche Meinungen über die Juden, welche hier zurückgewiesen werden)[150]. Für diese

---

146) In § 54, Aucher S. 152: *ego etiam quando per legationem adii Romam*, spricht nicht Philo sondern Alexander, dessen Schrift von § 10—71 mitgeteilt wird. Es kann also daraus nicht gefolgert werden, daß die Schrift später ist, als Philos Gesandtschaft nach Rom, wie ich früher mit Dähne getan habe. S. dagegen Cohn, Philologus, Suppl. VII, S. 390f.

147) So Ewald VI, 304. Vgl. auch Grossmann I p. 16.

148) Bernays, Philons Hypothetika und die Verwünschungen des Buzyges in Athen (Monatsberichte der Berliner Akademie 1876, S. 589—609; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen, 1885, I, 262—282. Vgl. bes. S. 599).

149) *De somniis* II § 10 (*Mang.* I, 668, 39), *De victimas offerentibus* § 8 (*Mang.* II, 257, 4), *De specialibus legibus* III § 5 (*Mang.* II, 304, 24), *De caritate* § 3 (*Mang.* II, 387, 3).

150) Massebieau, *Le classement des oeuvres de Philon* p. 54—59 (läßt

Erklärung spricht namentlich die Bemerkung Philos (*Euseb. Praep. evang.* VIII, 6, 6): *ἢ τοὺς μὲν ἀπολέμους καὶ ἀνάνδρους εἶναι καὶ παντελῶς ὀλίγους ὑποθώμεθα.* — Da das Werk tatsächlich eine Apologie des Judentums war, ist zu erwägen, ob es identisch ist mit dem folgenden:

7. *Περὶ Ἰουδαίων.* — Dieser Titel bei *Euseb. H. E.* II, 18, 6. Identisch hiermit ist sicherlich *ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία,* aus welcher *Eusebius Praep. evang.* VIII, 11 die Schilderung der Essener mitteilt. Aus dem eben angeführten Grunde liegt es aber nahe, auch die *Ὑποθετικά* mit dieser *ἀπολογία* zu identifizieren. Die verschiedenen Bezeichnungen, welche Eusebius *Praep. evang.* VIII, 5 *fin.* und VIII, 10 *fin.* gebraucht, würden nicht dagegen entscheiden: das eine Mal nennt er den wirklichen Titel, welchen Philo der Schrift gegeben hat, das andere Mal bezeichnet nur er selbst sie ihrem Inhalte nach als eine *ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων*[151]. Gegen die Identität spricht aber, daß Eusebius *H. E.* II, 18, 6 die Schrift *περὶ Ἰουδαίων* unter den *μονόβιβλα* nennt, während die *Ὑποθετικά* mehrere Bücher hatten (*Praep. evang.* VIII, 5 *fin.*: *ἀπὸ τοῦ πρώτου συγγράμματος*). — Der Versuch, | die Schilderung der Essener, welche hier gegeben wird, dem Philo abzusprechen, hat mit Recht wenig Beifall gefunden[152]. — Die Vermutung Dähnes, daß der Traktat *de nobilitate* (*Mangey* II, 437—444) zu unserer Apologie gehöre[153], darf durch das oben S. 673 Bemerkte wohl als erledigt gelten.

V. Wenn schon die zuletzt genannten Werke uns nur durch Fragmente bekannt sind, so sind vollends ganz verloren folgende, in der bisherigen Übersicht größtenteils schon erwähnte

---

die Wahl zwischen obiger und einer anderen sehr unwahrscheinlichen Erklärung). Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplementbd. 1896, S. 714f. (in der Abhandlung über die Therapeuten). Vgl. auch Cohn, Philologus, Suppl. VII, 418: „gegnerische Annahmen."

151) Für die Identität z. B. Harris, *Fragments p.* 76. Elter, *De gnomolog. gr. hist.* IX (Bonn. Progr. 1895) S. 237f. Wendland, Jahrbb. für class. Philologie, 22. Supplbd. S. 703, 715, 719. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 419. — Gegen dieselbe Massebieau S. 54—65.

152) Gegen die Echtheit: Hilgenfeld, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1882, S. 275—278. Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884, S. 87f. 113—116. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49. Ohle, Beiträge zur Kirchengeschichte I, 1888. — Für dieselbe: Massebieau S. 59—65. Wendland, Jahrbb. für class. Philol. 22. Supplbd. S. 702. Treplin, Theol. Stud. und Krit. 1900, S. 50—57.

153) Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 990. 1037. Im Artikel „Philon" in Ersch und Gruber S. 440 hat Dähne diese Vermutung nicht wieder ausgesprochen.

Bücher und Werke: 1) Von den *Quaestiones et solutiones:* mehr als drei Bücher zum Exodus (s. oben S. 645f.). — 2) Zwei Bücher der *Legum allegoria* (s. S. 650f.). — 3) Das zweite Buch *περὶ μέθης* (s. S. 655). — 4) Das Buch *περὶ μισθῶν* (s. oben S. 657). — 5) Die beiden Bücher *περὶ διαθηκῶν* (s. S. 658). — 6) Drei von den fünf Büchern *de somniis* (s. S. 659). — 7) Die beiden Biographien des Isaak und Jakob (s. S. 665). — 8) Die Schrift *περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον* (s. S. 675f.). — 9) Das erste, zweite und fünfte Buch des Werkes über die Verfolger der Juden (s. S. 677ff.). — 10) Eine Schrift *περὶ ἀριθμῶν,* auf welche Philo in der *Vita Mosis* und sonst verweist[154]. — 11) Die Annahme, daß Philo einen Dialog zwischen Isaak und Ismael über den Unterschied der wahren Weisheit und der Sophistik geschrieben habe, beruht auf einer falschen Lesart[155]. — 12) Eine Abhandlung „über die Herrschaft des | Weisen" wollte Philo schreiben nach einer Bemerkung in *Quod omnis probus liber*[156]. Ob die Absicht zur Ausführung gekommen ist, wissen wir nicht.

VI. Als unecht sind folgende angeblich philonische Schriften zu betrachten:

1. *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν. De vita contemplativa* (*Mangey* II, 471—486). — Statt dieses in den Ausgaben herrschenden Titels hat Eusebius zweimal gleichlautend (*H. E.* II, 17, 3 und II, 18, 7): *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν* (also ohne *ἀρετῶν*). Die meisten Handschriften fügen nach *ἱκετῶν* hinzu: *ἀρετῶν τὸ*

---

154) *Vita Mosis Lib.* III § 11 (*Mang.* II, 152): *ἔχει δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀμυθήτους ἀρετὰς ἡ τετρὰς, ὧν τὰς πλείστας ἠκριβώσαμεν ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ.* — *Quaest. et solut. in Genes. ed. Aucher p.* 331: *jam dictum fuit in libro, in quo de numeris actum est.* Vgl. ebendas. *p.* 224. 359. *Grossmann* I *p.* 24. Cohn, Philologus Suppl. VII, 425. — In der Schrift *de opificio mundi* verweist Philo auf eine Abhandlung über die Vierzahl als eine erst noch zu schreibende, *p.* 11 *Mang.*: *πολλαῖς δὲ καὶ ἄλλαις κέχρηται δυνάμεσι τετρὰς, ἃς ἀκριβέστερον καὶ ἐν τῷ περὶ αὐτῆς ἰδίῳ λόγῳ προσυποδεικτέον.* Wenn diese identisch ist mit der Schrift *περὶ ἀριθμῶν*, so würde daraus folgen, daß die Schrift *de opificio mundi* früher ist als die *Vita Mosis* und auch früher als die *Quaest. et solut. in Genes.* Vgl. Grossmann II, S. 6. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 435.

155) *De sobrietate* § 2 (*Mang.* I, 394 oben): *Σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαὰκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν, ἔν τισι διαλόγοις ἐπιδείκνυμεν.* Vgl. *Grossmann* I *p.* 25. Statt *ἔν τισι διαλόγοις* ist aber mit den besseren Handschriften zu lesen *ἐν τοῖς ἰδίᾳ λόγοις.* Philo verweist damit „nur auf andere Stellen seiner Schriften, in denen er diesen Gegensatz häufig hervorhebt" (Cohn, Philologus, Suppl. VII, 425).

156) *Quod omnis probus liber* § 3 (*Mang.* II, 448): *Ἀλλ' ὁ μὲν περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σοφοῦ λόγος εἰς καιρὸν ἐπιτηδειότερον ὑπερκείσθω.* Vgl. *Grossmann* I, *p.* 25.

δ' oder *ἀρετῆς τὸ τέταρτον,* der *cod. Paris.* 435 hat nur *ἱκέται ἢ περὶ ἀρετῶν δ'* (s. die textkritische Anm. in Conybeares Ausgabe S. 25). Die Bezeichnung als viertes Buch der *ἀρεταί* fehlt nicht nur bei Eusebius, sondern auch in der armenischen Übersetzung und ist sicher späterer Zusatz (vgl. Theol. Litztg. 1895, 389. Cohn, Philologus, Suppl. VII, 420 f.). — Die Schrift beschreibt und verherrlicht das „theoretische Leben" der *θεραπευταί* = Diener Gottes und Ärzte der Seelen (§ 1), welche von himmlischer Begeisterung ergriffen alles Vermögen ihren Angehörigen überlassen und sich in die Einsamkeit zurückziehen (§ 2). Solche Leute gibt es nach dem Verf. zwar an vielen Orten, namentlich in Ägypten in jedem Nomos; insonderheit aber kennt er eine Kolonie in der Nähe von Alexandria am See Marea. Hier hat jeder seine Einsiedlerklause (*οἴκημα ἱερὸν ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον*), in welcher er für sich allein (*μονούμενος*) vom Morgen bis Abend ausschließlich der philosophischen Betrachtung an der Hand der heiligen Schriften sich hingibt. Speise und Trank wird in diese *μοναστήρια* nicht gebracht; erst nach Sonnenuntergang nehmen die Therapeuten Nahrung zu sich. Manche aber fasten auch drei oder gar sechs Tage lang. Am siebenten Tage kommen sie in ein *κοινὸν σεμνεῖον* zum Gottesdient zusammen (§ 3—4). Nach 49 Tagen, also an jedem fünfzigsten Tage, feiern sie ein festliches Mahl, bei welchem aber nur Wasser, Brod und Salz mit Ysop aufgetragen wird; an das Mahl schließt sich eine *παννυχίς* mit Reigentanz und geistlichen Gesängen an (die Beschreibung dieses Mahles nimmt drei Fünftel der ganzen Schrift ein, § 5—11; die Zeitbestimmung § 8 kann nur in dem angegebenen Sinne verstanden werden, vgl. Theol. Litztg. 1895, 390. Wendland, Jahrbb. für class. Philol. 22. Supplbd. S. 741. 770). — | In den hier beschriebenen „Therapeuten" hat Eusebius die christlichen Mönche erkannt. Er sieht also in der Schrift ein Zeugnis dafür, daß diese schon zu Philos Zeit existiert haben, und gibt darum ausführliche Mitteilungen über ihren Inhalt (*H. E.* II, 17; vgl. II, 16, 2). Die Auffassung des Eusebius ist in der christlichen Kirche die herrschende geblieben[157]. Die

---

157) Eine Ausnahme macht *Photius Bibliotheca cod.* 104: *Ἀνεγνώσθησαν δὲ καὶ τῶν παρὰ Ἰουδαίοις φιλοσοφησάντων τήν τε θεωρητικὴν καὶ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν βίοι· ὧν οἱ μὲν Ἐσσηνοὶ οἱ δὲ θεραπευταὶ ἐκαλοῦντο κ. τ. λ.* — *Epiphanius haer.* 29, 5 zitiert unsere Schrift mit der Formel *ἐν τῇ περὶ Ἰεσσαίων αὐτοῦ ἐπιγραφομένῃ βίβλῳ,* ist aber trotzdem der Ansicht, daß sie von den Christen handle. — Nach dem syr. Bischof Maruta um 410 n. Chr. soll die Schrift von Philo an Jakobus gerichtet gewesen sein, s. Theol. Litztg. 1899, *col.* 47. — Vgl. überhaupt die *testimonia veterum* vor den Ausgaben von Mangey und Cohn, und die Literatur bei *Fabricius-Harles* IV, 738 *sq.* und

Verwandtschaft ist in der Tat überraschend; eben deshalb aber der Verdacht begründet, daß der Verfasser unter der Maske Philos das christliche Mönchtum empfehlen will. Auch abgesehen hiervon liegen starke Verdachtsmomente gegen die Echtheit vor. Philo verrät in keiner anderen Schrift eine Kenntnis von der Existenz dieser Therapeutenkolonie, obwohl man ihre Erwähnung an manchen Stellen bestimmt erwarten müßte. Seine Weltanschauung enthält zwar die Prämissen zu dem Mönchsideal der *Vita contemplativa*; aber die absolute Weltflucht und strenge Askese, welche hier verherrlicht wird, wird von ihm nicht gebilligt oder gar empfohlen. Die Verhöhnung von Platos Symposion *Vita contempl.* § 7 widerspricht seiner Hochschätzung der griechischen, speziell der platonischen Philosophie. Es ist also wahrscheinlich, daß hier unter Philos Maske mönchische Bestrebungen der nachphilonischen Zeit verherrlicht werden. Diese können jüdische sein, wie von manchen Kritikern, welche die Schrift dem Philo abgesprochen haben, angenommen wird[158]. Wahrscheinlicher dürfte doch die Ansicht sein, daß es sich um christliche Mönche handelt, wie nach dem Vorgange von Grätz und Jost[159] namentlich Lucius zu erweisen versucht | hat[160]. Ein sicheres Urteil ist

---

in Conybeares Separatausgabe (1895) S. 391—399. Hervorzuheben ist aus dieser älteren Literatur die mit wertvollen Anmerkungen versehene französische Übersetzung von *Montfaucon*, *Le livre de Philon de la vie contemplative etc., traduit sur l'original grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que les Thérapeutes, dont il parle, etoient Chrestiens. Paris* 1709.

158) *Nicolas*, *Revue de Théologie trois. Série t.* VI, *Strasbourg* 1868, *p.* 25—42. — *Kuenen*, *De godsdienst van Israël* II, 440—444. — Weingarten, Art. „Mönchtum" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. X, 761—764. — *Derenbourg*, *Revue des études juives t.* XVI, 1888, *p.* 151—153. — M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums (Wien 1894) S. 59—97. — Siegfried. Protestantische Kirchenzeitung 1896, Nr. 42 (*col.* 973—982). — Völter, Der Ursprung des Mönchtums, 1900. Vgl. Theol. Litztg. 1901, 188f.

159) Grätz, Gesch. der Juden Bd. III, 2. Aufl. 1863, S. 463—466 (in den späteren Auflagen hat Grätz diesen Abschnitt getilgt und seine Ansicht nur kurz angedeutet, 3. Aufl. S. 658, 4. Aufl. S. 698). — Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten I, 214 Anm. 2.

160) Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, eine kritische Untersuchung der Schrift *de vita contemplativa*. Strassburg 1879 (vgl. meine Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 1880, 111 —118). — Wie Lucius auch: Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1880, S. 423—440 (anders: 1897, S. 157). Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (3. Aufl. 1881) S. 307 [in der 4. Aufl. 1903, S. 377—384 für die Echtheit]. Littledale, Art. *Monachism* in der *Encyclopaedia Britannica vol.* XVI, 1883, *p.* 698. Harnack, Art. „Therapeuten" in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. XV, 546—550 [in der 3. Aufl. XIX, 677—680 für die Echtheit geneigt]. Ohle, Bei-

deshalb schwierig, weil dieses Asketentum religiös ziemlich farblos, in Wahrheit weder jüdisch noch christlich war. Übrigens hat es trotz der vorliegenden Bedenken auch in neuerer Zeit nicht an angesehenen Verteidigern der Echtheit von Philos Schrift gefehlt. Außer manchen anderen[161] sind namentlich Massebieau[162], Conybeare[163] und | Wendland[164] zu nennen. Die

---

träge zur Kirchengeschichte I, Die pseudophilonischen Essäer und die Therapeuten, 1888.

161) Für die Echtheit: Ewald, Gesch. des Volkes Israel IV, 491f. — Keim, Gesch. Jesu I, 298—300. — *Delaunay, Revue archéologique, Nouv. Série t.* XXII (1870/71) *p.* 268—282. XXVI (1873) *p.* 12—22. Ders., *Moines et sibylles dans l'antiquité judéo-grecque* 1874, *p.* 11—51. — Bestmann, Gesch. der christlichen Sitte Bd. I (1880) S. 133ff. — Edersheim in *Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography* IV, 1887, *p.* 368—371 (im Art. *Philo*). — Nirschl, Die Therapeuten, 1890 (wie Eusebius, s. Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 234). — *Renan, Journal des Savants* 1892, *p.* 83—93. Ders., *Histoire du peuple d'Israel t.* V, 1893, *p.* 366—380. — Jessen, *De elocutione Philonis Alexandrini,* in der Gratulationsschrift des Hamburger Johanneums für Sauppe, 1889. — Dieterich, Abraxas 1891, S. 143f. — Cohn, *Jewish Quarterly Review vol.* V, 1893, *p.* 38—42. Ders., Wochenschr. für class. Philol. 1895, 1337ff. Ders., Philologus Suppl. VII, 419—421. — *Drummond, Jewish Quarterly Review vol.* VIII, 1896, *p.* 155—172 (Rec. von Conybeares Ausgabe). — Krüger, Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1896, 13. Mai. — Zöckler, Askese und Mönchtum I, 1897, S. 128ff. Ders., in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. XV, 1904, S. 351 (im Artikel Philo). — M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905, S. 265—288 (Philo kennt die Therapeuten; sie werden nicht nur in dem Buche *de vita contemplativa,* sondern auch in andern philonischen Schriften gezeichnet). — Bousset, Die Religion des Judentums 2. Aufl. 1906, S. 536ff. — Schlatter, Geschichte Israels 2. Aufl. 1906, S. 234—236.

162) *Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes* (*Revue de l'histoire des religions t.* XVI, 1887, *p.* 170—198, 284—319, auch separat 1888). Dazu: *Revue de l'hist. des religions* XVII, 230—232. und *Le classement des oeuvres de Philon p.* 59—61. — Gegen Massebieau: Ohle, Theol. Litztg. 1888, 493—499.

163) *Conybeare, Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critically edited with a defence of its genuineness, Oxford* 1895. (Dagegen meine Anzeige, Theol. Literaturzeitung 1895, 385—391, und Nachtrag Sp. 603). — Conybeare gibt außer dem griechischen Text mit handschriftlichem Apparat auch den Text der alten lateinischen und der armenischen Übersetzung. — Die alte lateinische Übersetzung existiert in zwei Rezensionen, einer vollständigen und besseren (gegenwärtig in keiner Handschrift nachweisbar, gedruckt Basel 1527), und einer am Anfang verstümmelten schlechteren (in drei Handschriften und in der Pariser Ausgabe v. 1520). Außerdem gibt es eine neuere lat. Übersetzung aus der Renaissancezeit (in *cod. Ottobon.* 870). Letztere und die verstümmelte Rezension des *Vet. Lat.* ist gedruckt bei Pitra, *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata t.* II,

Separatausgabe Conybeares ist auch für die Textkritik von Bedeutung[165]. Die Verteidigung der Echtheit stützt sich namentlich auf die starke Übereinstimmung mit Philo in Sprache und Gedankenkreis.

2. *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. De incorruptibilitate mundi* (*Mangey* II, 487—516). — Die Schrift ist noch von Grossmann und Dähne für echt gehalten worden[166]. Die Untersuchungen von Bernays haben aber die Unechtheit wohl in überzeugender Weise dargetan. Unphilonisch ist namentlich der Grundgedanke der Schrift, daß die Welt ewig, *ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος* sei, wie der Verf. unter starker Benützung älterer peripatetischer Werke ausführt. Bernays hat aber auch gezeigt, daß der überlieferte Text durch Blätterversetzung in Unordnung geraten ist[167]. Nach der von ihm hergestellten Ordnung hat er dann den Text griechisch und deutsch herausgegeben[168] | und mit Kommentar versehen[169]. Emendationen zu dem Bernaysschen Texte gab Bücheler[170]. Zeller

---

1884, *p.* 319—331. Den Text der Baseler Ausgabe von 1527 gibt Conybeare S. 139—153. Über die Stellung des *Vet. Lat.* in der Textgeschichte s. auch Wendland, Jahrbb. f. class. Philol. 22. Supplbd. S. 696—698. — In *The Jewish Quarterly Review vol.* VII, 1895, *p.* 755—769 gibt Conybeare eine englische Übersetzung des ganzen Traktates.

164) Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, ein Beitrag zur Gesch. des hellenist. Judentums (Jahrbb. für class. Philol., 22. Supplementbd. 1896, S. 695—772, auch separat). Dazu Theol. Litztg. 1896, 313. — Kurz ausgesprochen hat Wendland seine Ansicht bereits bei Dieterich, Abraxas 1891, S. 144, und in der Rezension von Conybeares Ausgabe, Berliner philol. Wochenschr. 1895, Nr. 23.

165) Sehr gewagte Konjekturen zu § 6 (*Mang.* 479, 27—49) gibt Stahl, Rhein. Museum Bd. 51, 1896, S. 157—160. — Einige Emendationen: Weyman, Rhein. Mus. Bd. 53, 1898, S. 316.

166) *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 441.

167) Bernays, Über die Herstellung des Zusammenhanges in der unter Philos Namen gehenden Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* durch Blätterversetzung (Monatsberichte der Berliner Akademie 1863, S. 34—40; wieder abgedruckt in: Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1885, I, 283—290).

168) Bernays, Die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls nach ihrer ursprünglichen Anordnung wiederhergestellt und ins Deutsche übertragen (Abhandlungen der Berliner Akademie 1876, phil.-hist. Klasse S. 209-278). Auch separat.

169) Bernays, Über die unter Philon's Werken stehende Schrift über die Unzerstörbarkeit des Weltalls (Abhandlungen der Berliner Akademie 1882, phil.-hist. Klasse, Abh. III, 82 S.) Auch separat. — Der Kommentar ist unvollendet aus Bernays' Nachlaß herausgegeben von Usener.

170) Bücheler, *Philonea* (Rhein. Museum Bd. 32, 1877, S. 433—444).

hat zu zeigen gesucht, daß die Schrift überarbeitet ist[171], v. Arnim über die benützten philosophischen Quellen Genaueres zu ermitteln sich bemüht[172]. Während diese, wie auch Susemihl in seiner zusammenfassenden Behandlung[173] den nichtphilonischen Ursprung voraussetzen, ist Cumont in seiner textkritisch wertvollen Ausgabe wieder für die Echtheit eingetreten[174] und hat dafür mehrfach Zustimmung gefunden[175]. Indessen haben andere, wie v. Arnim[176], wohl mit Recht den ablehnenden Standpunkt festgehalten. Die Echtheit ließe sich nur dann verteidigen, wenn das, was in dem vorliegenden Text über die Ewigkeit der Welt ausgeführt wird, nur Referat wäre, worauf in dem nicht-erhaltenen Teile die Vertretung des entgegengesetzten Standpunktes folgen sollte. So haben es manche aufgefaßt[177]. Aber schon Bernays hat diese Auffassung mit Recht abgelehnt[178]. Die Exzerpte aus den Schriften anderer sind durch Zwischenbemerkungen verbunden, in welchen der Autor selbst die Anschauung von der *ἀφθαρσία τοῦ κόσμου* vertritt. Die Bemerkung am Schlusse des uns erhaltenen Textes: *ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν· τὰς δὲ πρὸς ἕκαστον ἐναντιώσεις ἐν τοῖς ἔπειτα δηλωτέον,* will nicht sagen, daß das Bisherige Referat sei und nun die entgegengesetzte eigene Ansicht des Autors folgen solle, sondern der Autor will jetzt noch auf die Einwendungen gegen seine bisher vorgetragene Ansicht eingehen.

3. *Περὶ κόσμου. De mundo* (*Mangey* II, 601—624). — Die Unechtheit dieser Schrift ist längst anerkannt[179]. Sie ist eine Samm-

171) Zeller, Der pseudophilonische Bericht über Theophrast (Hermes Bd. XV, 1880, S. 137—146).

172) v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria (1888) S. 1—52.

173) Susemihl, Gesch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit II, 322—325. 714.

174) *Philonis De aeternitate mundi ed. Cumont*, 1891.

175) Wendland, Berliner philol. Wochenschr. 1891, Nr. 33 (Rez. von Cumonts Ausgabe). — Norden, Über den Streit des Theophrast und Zeno bei Philo *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* (Jahrbb. für class. Philol. 19. Supplementbd. 1893, S. 440—452). — Cohn, Philologus, Suppl. VII, 389.

176) v. Arnim, Philosophische Monatshefte XXVIII, 1892, S. 462—470 (Rez. von Cumonts Ausgabe).

177) Martin, *Revue critique* 1877, II, *p.* 277 *sq.* Wendland, Jahresbericht über die Fortschr. der class. Altertumswiss. Bd. 98, 1898, S. 129.

178) Bernays, Abhandlungen der Berliner Akademie 1882, phil.-hist. Kl. Abh. III, S. 35 Anm.

179) Schon Wilh. Budäus, der die Schrift ins Lateinische übersetzte (1526), erkannte ihre Unechtheit. Vgl. auch Mangey II, 601 Anm. *Fabricius-Harles* IV, 742. *Grossmann* I *p.* 21. Dähne in Ersch und Gruber Art. „Philon" S. 439.

lung von Exzerpten aus anderen philonischen Schriften, namentlich aber aus der Schrift *de incorruptibilitate mundi*[180]. Der Kompilator hat seine Vorlagen so genau abgeschrieben, daß sein Text für die von ihm aufgenommenen Stellen Philos den Wert eines Kodex hat[181].

4. *De Sampsone* (*Aucher, Paralipomena Armena* 1826 *p.* 549—577). — *De Jona* (*Aucher p.* 578—611). — Auch über die Unechtheit dieser beiden von Aucher armenisch und lateinisch herausgegebenen Reden herrscht allgemeine Übereinstimmung[182]. |

5. *Interpretatio Hebraicorum nominum.* — Ein, wie es scheint, anonymes Werk über diesen Gegenstand erwähnt *Origenes*, *Comment. in Joann. t.* II, *c.* 27 (*Opp. ed. Lommatzsch* I, 150): *εὕρομεν τοίνυν ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ὀνομάτων. Eusebius* sagt, daß es dem Philo zugeschrieben werde; die Art und Weise, wie er davon spricht, zeigt aber deutlich, daß auch er das Werk nur als ein anonymes kannte, *H. E.* II, 18, 7: *καὶ τῶν ἐν νόμῳ δὲ καὶ προφήταις Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων αἱ ἑρμηνεῖαι τοῦ αὐτοῦ σπουδὴ εἶναι λέγονται. Hieronymus* sagt, daß nach dem Zeugnisse des Origenes Philo der Verfasser sei. Auch ihm hat also das Werk offenbar anonym vorgelegen. Er selbst wollte es ins Lateinische übersetzen, fand aber den Text so verwildert, daß er für nötig hielt, eine durchgreifende Neubearbeitung vorzunehmen[183]. In der Vorrede hierzu äußert er sich über die Geschichte dieser *Onomastica* folgendermaßen (*ed. Lagarde p.* 1 *sq.*): *Philo, vir disertissimus Judaeorum, Origenis quoque testimonio conprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias juxta ordinem litterarum e latere copulasse. Qui cum vulgo habeatur a Graecis et bibliothecas orbis inpleverit, studii mihi fuit in latinam eum linguam vertere. Verum tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius judicaverim quam reprehensione quid dignum scribere. Itaque .... singula per ordinem scripturarum volumina percucurri et vetus*

180) S. den Nachweis der Parallelen bei *Grossmann* I *p.* 28.

181) S. Wendland in seiner Ausgabe Philos Bd. II, Proleg. S. VI—X.

182) Der Text auch in der Richterschen Ausgabe (7. Bdchen) und in der Tauchnitzschen (7. Bdchen). — Vgl. überh.: Dähne, Stud. und Krit. 1833, S. 987—989. Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft (IV Makkabäerbuch) 1869, S. 9—12. 141—147. — Nicht ganz entschieden äußert sich in betreff der Echtheitsfrage *Grossmann* I *p.* 21 *sq.*

183) Dieses Lexikon des Hieronymus (*liber interpretationis hebraicorum nominum*) steht in Vallarsis Ausgabe der Werke des Hieronymus Bd. III, S. 1—120; und bei *Lagarde, Onomastica sacra* (1870) *p.* 1—81. 2. Aufl. (1887) *p.* 25—116.

aedificium nova cura instaurans fecisse me reor quod a Graecis quoque adpetendum sit . . . . . Ac ne forte consummato aedificio quasi extrema deesset manus, novi testamenti verba et nomina interpretatus sum, imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat. Inter cetera enim ingeni sui praeclara monimenta etiam in hoc laboravit, ut quod Philo quasi Judaeus omiserat hic ut christianus inpleret. Nach den letzten Worten des Hieronymus hat schon Origenes eine Ergänzung des älteren Werkes durch Hinzufügung des neutestamentlichen Materiales vorgenommen. Vielleicht hat er dabei auch das ältere Material revidiert, so daß das Ganze nun als sein Werk galt. Unter seinem Namen erwähnt es der Verfasser der pseudojustinischen *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*[184], *Quaest.* 82 (Otto V, 122): *εἴρηται δὲ τῷ | Ὠριγένει ... ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων, Quaest.* 86 (Otto V, 130): *εἴρηται τῷ Ὠριγένει ... πάντων τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς φερομένων ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἢ μέτρων ἡ ἑρμηνεία.* — Hiernach sind also drei Schichten in der Geschichte dieses Wörterbuches zu unterscheiden: das ursprüngliche Werk war anonym, offenbar von einem Juden verfaßt, da es sich auf das Alte Testament beschränkte. Eine christliche Ergänzung hat Origenes vorgenommen und eine Neubearbeitung in lateinischer Sprache Hieronymus. Der Anteil des Origenes scheint nicht erheblich gewesen zu sein, denn sein Name hat an dem Werke nicht gehaftet. Noch Eusebius sagt, daß es dem Philo zugeschrieben werde, und noch Prokopius von Gaza (um 500 n. Chr.) zitiert es anonym als *ἡ τῶν Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἑρμηνεία*[185]. Auch die uns erhaltenen Verzeichnisse dieser Art sind anonym[186].

---

184) Harnack, Diodor von Tarsus (Texte und Untersuchungen N. F. VI, 4) 1901, hat versucht, den Diodor von Tarsus als Verfasser dieser *Quaest. et resp.* zu erweisen, indem er ihre Abfassung 365—378 n. Chr. setzt. Jülicher hat Bedenken dagegen erhoben (Theol. Litztg. 1902, 84 f. vgl. 1904, 407 f.). Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen Bd. III, 1907, S. 323—350, setzt die Abfassung um 450 n. Chr., jedenfalls nach Diodor.

185) S. Nestle, Zeitschr. für die alttestamentl. Wissensch. 1904, S. 309—312. Ders., Berliner philol. Wochenschr. 1904, *col.* 1157 f.

186) Verschiedene griechische und lateinische Lexica der biblischen Eigennamen s. bei *Vallarsi*, *Hieronymi Opp.* III, 537 *sqq.* und bei *Lagarde*, *Onomastica sacra p.* 161 *sqq.* 2. Aufl. *p.* 193 *sqq.* Einiges neue Material aus einem Papyrus *saec.* III/IV gibt Deißmann, Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung, 1905, S. 86—93. — Das in der Baseler Sammlung einiger philonischer Werke 1527 unter Philos Namen gedruckte Werk *de nominibus Hebraicis* (s. oben S. 647) ist einfach das Werk des Hieronymus. — Vgl. über diese ganze Literatur: *Fabricius-Harles*,

— Eine Entscheidung darüber, ob die Grundlage wirklich von Philo stammt, ist kaum möglich. Es läßt sich zwar aus seinen Werken eine reichhaltige Liste von Erklärungen hebräischer Eigennamen zusammenstellen[187], wonach beurteilt werden kann, was philonisches Gut ist und was nicht. Da aber weder von Hieronymus aus noch von den sonst erhaltenen ähnlichen Verzeichnissen aus ein sicherer Weg bis zum Archetypus zurückführt, so läßt sich auch nicht ermitteln, ob dieser philonisch war oder nicht[188].

6. Ein *liber antiquitatum biblicarum* ist unter Philos Namen im 16. Jahrhundert mehrmals gedruckt worden (zuerst 1527) S. darüber oben S. 384—386.

7. Von anderer Art ist das pseudophilonische *Breviarium temporum,* eine der Fälschungen, welche Annius von Viterbo, wohl im guten Glauben an ihre Echtheit, herausgegeben hat[189].

Über den von Mai unter Philos Namen herausgegebenen Traktat *de virtute ejusque partibus* s. oben Anm. 11.

Bibliotheca graeca IV, 742*sq.* VI, 199 *sqq.* VII, 226 *sq.* *Martianay, praef.*, abgedruckt in *Hieronymi opp. ed. Vallarsi* III, 613—618. *Carpzov, Exercitationes in Paulli epist. ad Hebraeos ex Philone p.* XXVIII *sqq.* Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons II, 948—953. Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, 385. Bardenhewer, Der Name Maria (Biblische Studien I, 1) 1895, S. 23—27. 50f. E. Klostermann, Art. „Glossen" in Herzog-Haucks Real-Enc. 3. Aufl. VI, 1899, S. 709—715. Ders., *Onomasticum Marchalianum* (Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1903, S. 135—140). Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur II, 1903, S. 146—149. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur II, 2, 1904, S. 52. Nestle, Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1906, S. 159 —162. — Über mittelalterliche Bearbeitungen des Werkes des Hieronymus: *Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia, Paris* 1893.

187) Solche Zusammenstellungen findet man bei *Vallarsi, Hieronymi Opp.* III, 731—744; und bei Siegfried, Philonische Studien (Merx' Archiv II, 2, 143—163). Vgl. auch Siegfried, Philo von Alexandria S. 364—368.

188) Optimistischer urteilt Preuschen, Theol. Litztg. 1901, 527f. (in der Anzeige von *Hesychii Hieros. interpr. Jsaiae ed. Faulhaber* 1900): „Das von Origenes benützte und von ihm überarbeitete und erweiterte Onomastikon läßt sich mit Hilfe der Zitate bei Origenes, der späteren Onomastika sowie einer alten armenischen Übersetzung noch rekonstruieren.

189) S. *Fabricius-Harles* IV, 743. — Über Annius von Viterbo, der wohl nicht selbst der Fälscher ist, s. Wachler, Art. „Annius" in Ersch und Grubers Encykl. Sektion I, Bd. 4, S. 183—185.

II. Die Lehre Philos.

Literatur[1].

Stahl, Versuch eines systematischen Entwurfs des Lehrbegriffs Philos von Alexandrien (Eichhorns Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, des vierten Bandes fünftes Stück, 1793, S. 765—890).

Grossmann, Quaestiones Philoneae. I. *De theologiae Philonis fontibus et auctoritate quaestionis primae particula prima.* II. *De λόγῳ Philonis. Quaestio altera. Lips.* 1829. |

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums), 2 Bde. Stuttgart 1831.

Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie 2 Bde. Halle 1834. — Vgl. auch dessen Artikel „Philon" in Ersch und Grubers Encyklopädie.

Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. IV (1834), S. 418—492.

Georgii, Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des Jüdischen Alexandrinismus (Zeitschr. für die histor. Theol. 1839, Hft. 3, S. 3—98, Hft. 4, S. 3—98).

Lücke, Commentar über das Evang. des Johannes Bd. I (3. Aufl. 1840), S. 272 ff.

Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen, zugleich eine kurze Darstellung der Grundzüge des philonischen Systems. Leipzig 1846.

Bucher, Philonische Studien. Tübingen 1848.

Niedner, De subsistentia τῷ θείῳ λόγῳ apud Philonem tributa quaestionis pars I. II. *Lips.* 1848. 1849 (auch in der Zeitschr. für die histor. Theol. 1849).

Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe Bd. I (1852), S. 418—446.

Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi Bd. I, S. 21—57.

Wolff, Die Philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. 1858.

Joel, Über einige geschichtliche Beziehungen des philonischen Systems (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1863, S. 19—31).

Frankel, Zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1867, S. 241—252, 281—297).

Keim, Gesch. Jesu I, 208—225.

Lipsius, Art. „Alexandrinische Religionsphilosophie" in Schenkels Bibellex. I, 85—99.

Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III. Tl. 2. Abt. (3. Aufl. 1881) S. 338—418. (4. Aufl. 1903, S. 385—467).

Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872) S. 204—297.

Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, III. Tl. (1875) S. 3—17.

Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin 1876 (vgl. Theol. Litztg. 1877, 101).

---

1) Die ältere Literatur s. bei *Fabricius-Harles* IV, 721—727. — Vgl. auch Freudenthal, Zur Geschichte der Anschauungen über die jüdisch-hellenistische Religionsphilosophie (Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1869, S. 399—421).

Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie. Genève 1877 (s. Bursians philol. Jahresber. XXI, 35f.). — Ders., *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon. Paris* 1881.

Nicolas, Études sur Philon d'Alexandrie (*Revue de l'histoire des religions t.* V, 1882, *p.* 318–339. *t.* VII, 1883, *p.* 145–164. *t.* VIII, 1883, *p.* 468—488, 582—602, 756—772).

Wolff, Die philonische Ethik in ihren wesentlichsten Punkten zusammengestellt (Philos. Monatshefte XV, 1879, S. 333—350).

Theob. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik (1886) S. 44—55.

Drummond, Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its developement and completion. 2 Bde. *London* 1888. |

Max Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria, 1891 (= Berliner Studien für class. Philol. und Archäol. XIII, 1).

Tijm, De logosleer van Philo (*Theol. Studiën* 1893, *p.* 97—137, 209—245, 377—492).

Ziegert, Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus (Theol. Stud. und Krit. 1894, S. 706—732).

Montefiore, Florilegium Philonis (*Jewish Quarterly Review* VII, 1895, *p.* 481 545) [Blütenlese aus Philos Werken].

Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, in: Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 1—75.

Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896 (hierüber Wendland, Theol. Litztg. 1897, 401).

Herriot, Philon le Juif, Essai sur l'école juive d'Alexandrie, 1898 (hierüber Wendland, Berliner philol. Wochenschrift 1898, Nr. 11).

Cohn, Philo von Alexandria (Neue Jahrbb. für das klass. Altertum Bd. I, 1898, S. 514—540).

Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, 1900 (unter etwas anderem Titel und ohne die Beilagen auch als Doktor-Diss.).

Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter. 2. Aufl. 1906, S. 503—524.

M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, S. 192—328.

Treitel, Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos (Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 380—401).

Drummond, Art. *Philo* in *Hastings' Dictionary of the Bible, Extra-Volume* 1904, *p.* 197—208.

P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums 1906.

Apelt (Mathilde), *De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt,* Jena, Diss. 1907.

Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Handb. zum N. T. I, 2) 1907, S. 114—117.

Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1907 (wertvoll, s. die anerkennende Anz. von Wendland, Theol. Litztg. 1908, 455).

Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1908, S. 537—556 (in der Abh. über Aporien im vierten Evang.).

Mead, Philo von Alexandria und die hellenistische Theologie (Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, Juli 1908, S. 183—226).

Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, 1909.

Vgl. auch die oben S. 634f. genannten Werke und Abhandlungen von Steinhart, J. G. Müller, Ewald, Überweg, Hausrath, Siegfried, Hamburger, Zöckler, O. Holtzmann und anderen.

Schon die gegebene Übersicht über die Werke Philos läßt die Vielseitigkeit seiner Bildung und seiner literarischen Bestrebungen erkennen. Was von den Vertretern des jüdischen Hellenismus überhaupt gilt: daß sie jüdische und griechische Bildung in sich vereinigen, das gilt von ihm in hervorragendem Maße. Am stärksten in den Vordergrund tritt allerdings die griechisch-philosophische Bildung[2]. Er ist ein Mann, der in den Schulen der Griechen mit allen Bildungsmitteln seiner Zeit sich gesättigt hat. Seine Sprache ist an den klassischen Schriftstellern der Griechen gebildet: namentlich „ist die Einwirkung der platonischen Schriften auf Philo auch in lexikalischer und phraseologischer Hinsicht sehr erheblich zu nennen“[3]. Die großen Dichter der Griechen: Homer, Euripides u. a. sind ihm vertraut und werden von ihm gelegentlich zitiert[4]. Am höchsten stehen ihm die Philosophen. Plato nennt er den großen[5], Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes sind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein[6]. Wie hoch er die griechischen Philosophen schätzt, zeigt | mehr als alles andere seine eigene Welt- und Lebensanschauung. Sie schließt sich in den wesentlichsten Punkten an die großen Lehrmeister der Griechen an. Ja Philo hat deren Lehren so tief in sich aufgenommen und so eigentümlich zu einem neuen Ganzen verarbeitet, daß er selbst in die Reihe der griechischen Philosophen gehört. Sein System läßt sich im ganzen als ein eklektisches bezeichnen: platonische, stoische und neupythagoreische Lehren treten am deutlichsten hervor. Je nachdem man sich bald an das eine bald an das andere hielt, hat man ihn bald als Platoniker bald als Pythagoreer bezeichnet[7]. Mit demselben

---

2) Vgl. hierüber, bes. über die sprachliche Bildung Philos: Siegfried, Philo von Alexandria S. 31—141. Auch Zeller III, 2, 343 ff.

3) Siegfried, Philo S. 32.

4) Ein Verzeichnis der von Philo zitierten griechischen Klassiker gibt *Grossmann*, *Quaestiones Philoneae* I *p.* 5. Siegfried, Philo S. 137 ff.

5) *De providentia* II, 42, *p.* 77 *ed. Aucher* (*Richter* 8. Bdchen.) — Vgl. auch *Quod omnis probus liber* II, 447 *Mangey*, wo statt *τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα* nach dem *cod. Mediceus* (einer der besten Handschriften) zu lesen ist *τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα*.

6) *De providentia* II, 48 *p.* 79 *ed. Aucher* (*Richter* 8. Bdchen): *Parmenides, Empedocles, Zeno, Cleanthes aliique divi homines ac velut verus quiduam proprieque sacer coetus.* — Vgl. *Quod omnis probus liber* II, 444 *Mang.*: *τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον*.

7) Als Platoniker in dem bekannten Sprüchwort *ἢ Πλάτων φιλωνίζει*

Rechte könnte man ihn auch einen Stoiker nennen, denn die Einwirkung des Stoizismus ist mindestens ebenso stark wie die des Platonismus und Neupythagoreismus[8].

Trotz dieser tiefgehenden Aneignung der griechischen Philosophie ist aber Philo doch Jude geblieben: die Weisheit der Griechen hat ihn seiner väterlichen Religion nicht untreu gemacht. Man darf auch seine jüdische Bildung gegenüber der freilich stärker hervortretenden griechisch-philosophischen nicht unterschätzen[9]. Die hebräische Sprache ist ihm zwar nicht geläufig gewesen: er liest das Alte Testament ausschließlich in der griechischen Übersetzung. Aber er hat doch eine achtungswerte Kenntnis des Hebräischen, wie seine zahlreichen Etymologien beweisen, die zwar uns oft absurd erscheinen, in Wahrheit aber nicht schlechter sind als die der palästinensischen Rabbinen[10]. Von der palästinensischen Halacha hat er zwar keine genaue, schulmäßige Kenntnis. Sie ist ihm aber doch im allgemeinen bekannt, wie nicht nur eine einzelne bestimmte Äußerung[11], sondern namentlich auch sein ganzes Werk *de specialibus legibus* beweist[12]. In der haggadischen Schriftauslegung ist er geradezu Meister. Denn sein ganzer allegorischer Kommentar zur Genesis

---

ἢ Φίλων πλατωνίζει (*Hieronymus, vir. illustr. c.* 11, *Suidas Lex. s. v.* Φίλων, *Photius Bibliotheca cod.* 105). Vgl. *Hieronymus epist.* 70 *ad Magnum oratorem c.* 3 (*opp. ed. Vallarsi* I, 428): *quid loquar de Philone quem vel alterum vel Judaeum Platonem critici pronunciant?* — Als Pythagoreer bezeichnet ihn *Clemens Alexandrinus* und zwar an den beiden Stellen, wo er überhaupt seine philosophische Richtung charakterisiert, *Strom.* I, 15, 72: διὰ πολλῶν ὁ Πυθαγόρειος ὑποδείκνυσι Φίλων. *Strom.* II, 19, 100: ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων. — *Eusebius* hebt beides, seinen Platonismus und seinen Pythagoreismus hervor, *Hist. eccl.* II, 4, 3: μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγήν.

8) Auf die starke Einwirkung das Stoizismus haben namentlich Zeller und Heinze hingewiesen. Im Gegensatz zu ihnen wollte Stein wieder mehr den Platonismus betonen. Doch vgl. Heinze, Theol. Literaturzeitung 1877, 112 (in der Besprechung von Steins Geschichte des Platonismus).

9) Vgl. hierüber Siegfried S. 142—159. — Von älteren Untersuchungen über Philos *eruditio hebraica* ist hervorzuheben: *Jo. Bened. Carpzov, Sacrae exercitationes in S. Paulli epistolam ad Hebraeos ex Philone Alexandrino, Helmst.* 1750, *p.* XXII—LII.

10) Vgl. die oben (Anm. 187) genannten Zusammenstellungen von Vallarsi und Siegfried.

11) *Euseb. Praep. evang.* VIII, 7, 6 (aus dem ersten Buche der Hypothetika). Nachdem hier Philo beispielsweise eine Reihe von Geboten angeführt hat, sagt er, es gebe noch μυρία ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νόμοις αὐτοῖς.

12) S. oben S. 666 f. und die dort genannte Schrift von Ritter, Philo und die Halacha 1879; auch Siegfried S. 145.

ist in formeller Hinsicht nichts anderes als eine Übertragung der Methode des palästinensischen Midrasch auf das Gebiet des Hellenismus. Philo gewinnt eben dadurch die Möglichkeit, seine philosophischen Lehren als bereits im Alten Testamente vorliegend zu erweisen. Auch inhaltlich finden sich manche starke Berührungen, wenn sie auch viel geringer sind als die Übereinstimmung in der Methode[13]. Für die legendarische Ausschmückung des Lebens Mosis beruft sich Philo ausdrücklich auf die Tradition der *πρεσβύτεροι*, welche „mit dem, was vorgelesen wurde, immer die mündliche Erzählung verbanden“[14].

Eine systematische Darstellung seiner Lehre hat Philo nirgends gegeben. Höchstens einzelne Punkte wie die Lehre von der Weltschöpfung hat er einigermaßen zusammenhängend entwickelt. In der Regel aber gibt er seine Ausführungen im Anschluß an den Text des Alten Testamentes. Es hängt dies zusammen mit dem formalen Prinzip seiner ganzen Theologie: mit der Voraussetzung von der absoluten Autorität des mosaischen Gesetzes. Die Thora Mosis ist auch ihm, wie jedem Juden, die oberste, ja die alleinige und schlechthin entscheidende Autorität: eine vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit. Alles, was in den heiligen Schriften | Mosis geschrieben steht, sind göttliche Aussprüche[15]. Kein Wort ist daher in ihnen ohne bestimmte Bedeutung[16]. Auch die Schriften der übrigen Propheten, die sich an Moses angeschlossen haben, enthalten göttliche Offenbarungen. Denn alle Propheten sind Dolmetscher Gottes, der sich ihrer als Organe zur Offenbarung seines Willens bedient[17]. — Mit diesem for-

13) Vgl. Siegfried S. 145ff. Treitel, Agada bei Philo (Monatsschr. f. Gesch. u. W. d. J. 1909, S. 28—45, 159—173 und Forts.). Manches auch bei Frankel, Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (1851), bes. S. 190—200.

14) *Vita Mosis Lib.* I § 1 (*Mang.* II, 81): *Ἀλλ' ἔγωγε . . . τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω, μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων. Τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον.*

15) *Vita Mosis* II, 163 *ed. Mangey*: *Οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ* (*scil. Μωϋσέως*).

16) *De profugis* I, 554 *Mangey* erzählt Philo, daß ihn der Ausdruck *θανάτῳ θανατοῦσθαι* statt des einfachen *θανατοῦσθαι Exod.* 21, 12 beunruhigt habe, da er wohl wußte, *ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν τίθησιν.* — Andere Beispiele: *De Cherubim* I, 149 *Mangey*. *De agricultura Noe* I, 300 *Mangey*.

17) Der Umfang von Philos Kanon läßt sich nicht im einzelnen bestimmen. Sicher ist allerdings, daß für ihn die Thora Mosis eine ganz andere Bedeutung hatte als die übrigen heiligen Schriften. Aber auch die letzteren, nämlich die wichtigsten der Nebiim und der Kethubim, zitiert er als prophe-

malen Prinzip von der absoluten Autorität der heiligen Schriften, speziell des mosaischen Gesetzes, hängt dann die weitere Voraussetzung zusammen, daß eben in dieser Quelle aller Erkenntnis auch wirklich alle wahre Weisheit enthalten sei. Mit anderen Worten: Philo leitet alle philosophischen Lehren, die er tatsächlich von den griechischen Philosophen sich angeeignet hat, formell aus dem Alten Testamente ab. Nicht bei Plato, Pythagoras und Zeno, sondern vor allem in den Schriften des Moses ist die tiefste und vollkommenste Unterweisung | über die göttlichen und menschlichen Dinge zu finden. In ihnen ist schon alles Gute und Richtige enthalten, was dann später die griechischen Philosophen gelehrt haben. Moses ist also der wahre Lehrmeister der Menschheit, aus welchem — wie Philo in Übereinstimmung mit Aristobulos voraussetzt — die griechischen Weisen geradezu das Ihrige geschöpft haben[18].

Das wissenschaftliche Mittel, durch welches es dem Philo möglich wurde, diese Voraussetzungen festzuhalten und durchzuführen, ist die allegorische Auslegung[19]. Diese ist keine Erfindung Philos, sondern von Griechen und Juden schon vor ihm gehandhabt worden. Auf griechischem Gebiete hat das Bedürfnis, die mythologischen Vorstellungen Homers und des Volksglaubens mit den philosophischen Überzeugungen der Gebildeten in Einklang zu bringen, zur allegorischen Umdeutung jener geführt[20]. Ohne

---

tische und heilige Schriften. Das Nähere s. bei Horneman, *Specimen secundum exercitationum criticarum in versionem* LXX *interpretum ex Philone. Praemissa est dissertatio sistens observationes ad illustr. doctr. de canone V. T. ex Philone, Havniae* 1776. Gfrörer, Philo I, 46 ff. Edersheim in *Smith and Wace, Dictionary of christian biography* IV, 385—387. Buhl, Kanon und Text des A. T. 1891, S. 17, 43, 45. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des A. T. 1893, S. 55—59. *Ryle, Philo and Holy Scripture* 1895, S. XVI—XXXV. Auch die Einleitungen in das A. T. — Über die Inspiration der Propheten s. *De monarchia* II, 222 *Mang.* *προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει. λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν. Ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.* — Vgl. auch *De specialibus legibus* II, 343 *Mangey. Quis rerum divinarum heres* I, 511 *M.* — Mehr über Philos Lehre von der Inspiration bei Gfrörer, I, 54—68.

18) So Heraklit (*Leg. allegor.* I, 65 *Mang. Quis rerum divinarum heres* I, 503 *Mang*), Zeno (*Quod omnis probus liber* II, 454 *Mang*). — Über das Verhältnis Philos zu Aristobul vgl. oben S. 519.

19) Vgl. über diese bei Philo: Gfrörer I, 68—113. Zeller III, 2, 346—352. Siegfried Philo S. 160—197. M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik, 1903, S. 199—209.

20) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. 1880), S. 321 ff. (dazu auch das im Register unter „Mythen, Mythendeutung" nach-

Zweifel hat Philo von diesen griechischen Vorgängern gelernt. Aber auch auf jüdischem Gebiete war er nicht der erste, der die allegorische Auslegung geübt hat. Schon Aristobul macht davon reichlichen Gebrauch. Philo selbst beruft sich nicht selten für seine Deutung biblischer Dinge auf ältere Ausleger[21]. Und man wird nicht bezweifeln dürfen, daß auch in Palästina die allegorische Erklärung schon geraume Zeit vor Philo geübt worden ist[22]. Für ihn ist sie schon ein ganz selbstverständliches Verfahren, dessen Rechtfertigung er nirgends mehr für notwendig hält, wenn er auch gelegentlich seinen Wert und seine Unentbehrlichkeit hervorhebt. Mit Hilfe dieses Verfahrens versteht er nun, aus der Urgeschichte der Genesis die tiefsinnigsten philosophischen Theorien, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie und Ethik herauszulesen, die in Wahrheit auf dem Boden der griechischen Philosophie erwachsen sind. Die äußerlichsten Vorgänge der biblischen Geschichte werden unter seiner Hand zu tiefsinnigen Belehrungen über die höchsten Probleme der Menschheit.

---

gewiesene Material). — Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church* (1890) *p.* 50—69 (deutsch unter dem Titel: Hatch, Griechentum und Christentum, 1892, S. 36—50). — *Anne Bates Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation*, Chicago 1906 (s. Berliner philol. Wochenschr. 1907, *col.* 1391f.) — Wipprecht, Zur Entwicklung der rationalen Mythendeutung bei den Griechen. I. Progr. Donaueschingen 1902. — Reiches Material geben namentlich zwei uns erhaltene stoische Werke, welche sich speziell mit der allegorischen Auslegung der homerischen Gedichte beschäftigen: 1) die *Allegoriae Homericae* des Heraklides oder Heraklitus (herausgeg. von Schow, Göttingen 1782 [mit lat. Übersetzung und einer Abhandlung über die allegorische Auslegung Homers überhaupt], von Mehler, Leiden 1851), und 2) das Werk eines gewissen Cornutus oder Phurnutus *De natura deorum* (herausgeg. von Osann, Göttingen 1844, von Lang, Leipzig 1881). Beide Verfasser, die sonst nicht bekannt sind, haben wahrscheinlich im ersten Jahrh. der römischen Kaiserzeit geschrieben.

21) S. die Zusammenstellung bei Zeller III, 2, 265f.

22) Hatch sagt (engl. Ausg. S. 69, deutsche Ausg. S. 50): „in allem diesem folgt Philo nicht hebräischer, sondern griechischer Methode; er spricht ausdrücklich davon als von der Methode der griechischen Mysterien". Hiernach würde anzunehmen sein, daß die Rabbinen Palästinas die allegorische Auslegung überhaupt erst von den Griechen gelernt haben. In solcher Allgemeinheit darf dies aber nicht behauptet werden. Die allegorische Deutung ist auf jüdischem Boden aus einem ähnlichen Bedürfnis erwachsen wie auf griechischem. Richtig wird sein, daß die Einflüsse hin und her gegangen sind, und daß Philo von den Griechen mindestens ebenso viel gelernt hat wie von den Rabbinen (über seine Beeinflussung durch letztere s. oben S. 699f.). Seine nächsten Vorgänger aber waren jüdische Hellenisten. — Über die allegorische Schriftauslegung bei den Juden überhaupt s. L. Ginzberg, Art. *Allegorical Interpretation* in: *The Jewish Encyclopedia* I, 1901, *p.* 403—411.

Nur mittelst dieser Methode war es in der Tat möglich, die doppelte Mission, die Philo sich zugewiesen sah, zu erfüllen. Seinen jüdischen Glaubensgenossen, mit welchen er die Voraussetzung von der göttlichen Autorität des mosaischen Gesetzes teilte, vermittelte er hierdurch die philosophische Bildung der Griechen; er zeigte ihnen, daß Moses eben das lehre, was ihm in der griechischen Philosophie richtig und wertvoll erschien. Umgekehrt bewies er aber durch dasselbe Mittel auch den Griechen, daß schon bei Moses alle die Erkenntnisse und Einsichten zu finden seien, um derentwillen sie ihre Philosophen hochschätzten. Nicht diese, sondern Moses sei, wie der beste Gesetzgeber, so auch der erste und größte Philosoph. — Diese beiden Tendenzen sind deutlich als die Triebfedern der umfassenden literarischen Tätigkeit Philos zu erkennen. Wie er selbst beides ist: Jude und Grieche, so will er auch nach beiden Seiten hin wirken: die Juden zu Griechen machen und die Griechen zu Juden. Seine religiösen Voraussetzungen sind zunächst die des offenbarungsgläubigen Judentums. Aber diese religiösen Voraussetzungen erleiden eine starke und eigentümliche Modifikation durch die Elemente, welche er aus der griechischen Philosophie entnommen hat. Und wie er beides in sich vereinigt, so will er auch nach beiden Seiten hin Propaganda machen.

Von einem strenggeschlossenen System Philos kann man im Grunde nicht reden. Die Elemente, aus denen sich seine Weltanschauung zusammensetzt, sind zu verschiedenartig, als daß sie in ihrer Vereinigung eine strenggeschlossene Einheit bildeten. Immerhin aber stellen sich seine einzelnen Anschauungen doch als ein zusammenhängendes Ganze dar, dessen Glieder sich gegenseitig bedingen. Indem wir im folgenden versuchen, dieses Ganze kurz zu skizzieren, sehen wir ab von den spezifisch-jüdischen Voraussetzungen und beschränken uns auf eine Skizzierung seiner philosophischen Anschauungen. Das Charakteristische seines Standpunktes ist eben gerade dies, daß man seine Philosophie, das heißt seine gesamte Weltanschauung, vollständig darstellen kann, ohne dabei genötigt zu sein, irgend welche jüdisch-partikularistische Vorstellungen zu erwähnen. Sein Judentum besteht wesentlich doch in dem formalen Anspruch, daß das jüdische Volk auf Grund der mosaischen Offenbarung im Besitze der höchsten religiösen Erkenntnis — man könnte fast sagen: der wahren religiösen Aufklärung — sei. In materialer Beziehung haben die griechischen Anschauungen die Oberhand gewonnen. Denn selbst seine Gotteslehre ist nur insofern jüdisch, als sie den Monotheismus und die

bildlose Verehrung Gottes betont. Damit steht sie aber nur im Gegensatz zum Polytheismus der heidnischen Religionen, nicht zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie, an welchen vielmehr Philo sich sehr eng anschließt. Also selbst darin ist sein Judentum schon sehr stark modifiziert. Die spezifisch-jüdischen, das heißt partikularistischen Vorstellungen aber werden von ihm nur noch in einer Form festgehalten, welche ihrer Negierung gleichkommt. Ebendies ermöglicht es, von ihnen bei Skizzierung seiner Weltanschauung ganz abzusehen[23]. — Die folgende Übersicht schließt sich vor|wiegend an die treffliche Darstellung Zellers an, wohl die beste, die wir bis jetzt haben.

---

23) Im einzelnen sei nur Folgendes bemerkt. Philo hält fest an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. Aber doch nur deshalb, weil es ihm das vollkommenste, gerechteste und vernünftigste ist, dessen sittliche Forderungen überall die reinsten, dessen soziale Ordnungen die besten und humansten, dessen religiöse Zeremonien die der göttlichen Vernunft gemäßesten sind. Zu den vernunftgemäßen Gesetzen gehören ihm freilich auch alle Ritualgesetze, z. B. das Gebot der Beschneidung, der Sabbathfeier, die Speisegesetze (s. oben S. 553); und er tadelt sehr entschieden diejenigen, welche die Ritualgesetze nur als σύμβολα gelten lassen wollen und sie nicht auch ihrem Wortsinne nach beobachten (*De migratione Abrahami* § 16, *Mangey* I, 450). Aber auch diese Gesetze können, weil vernunftgemäß, auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen. In diesem Sinne stellt er das Gesetz Mosis dar in dem Werk *de specialibus legibus*. Auch an der Prärogative des jüdischen Volkes hält er fest: das jüdische Volk ist das von Gott bevorzugte (Gfrörer I, 486f. Dähne I, 428f.). Aber es verdankt diesen Vorzug nur der Tugend seiner Vorfahren und seiner eigenen. An sich macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Nicht die Geburt, sondern die Weisheit und Tugend bedingt den wahren Adel (*de nobilitate*, *Mangey* II, 437—444), dazu Wendland, Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion S. 51ff., und über Philos Beurteilung der Proselyten: Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, S. 273—291). Daher gilt auch die messianische Verheißung, d. h. die Verheißung irdischer Glückseligkeit, an welcher Philo ebenfalls festhält (s. § 29), nicht dem Volke Israel nach dem Fleische, sondern allen, die sich bekehren vom Götzendienst zu dem allein wahren Gott (s. bes. *de execrationibus* § 8, *Mang.* II, 435). Man sieht, daß hier der jüdische Partikularismus überall in der Auflösung begriffen ist. Das Judentum ist vielmehr gerade deshalb die beste Religion, weil es kosmopolitisch ist. — Vgl. über das Judentum Philos überh.: M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik 1903, S. 192—328. — Treitel, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums 1903, S. 214ff. 317ff. u. s. f. Ders., Die religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos (Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 380—401). — Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums 1906. — Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1907, *p.* 1—66. — Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1908, S. 537—546 (einseitige Betonung des Judentums Philos) — Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1908, S. 59ff.

1. Die Lehre von Gott[24]. Der Grundgedanke, von welchem Philo ausgeht, ist der des Dualismus von Gott und Welt. Gott allein ist der gute und vollkommene, das Endliche als solches unvollkommen. Alle Bestimmtheiten, welche den endlichen Wesen eignen, sind daher von Gott zu negieren. Er ist ewig, unveränderlich, einfach, frei, selbstgenugsam[25]. Er ist nicht nur von den menschlichen Fehlern frei, sondern auch über alle menschlichen Tugenden erhaben, besser als das Gute und das Schöne[26]. Ja er ist (da jede Bestimmtheit eine Beschränkung wäre) geradezu eigenschaftslos, *ἄποιος*, ohne eine *ποιότης*[27], sein Wesen also undefinierbar. Nur daß er ist, nicht was er ist, können wir sagen[28]. — Freilich findet sich nun neben diesen rein negativen Bestimmungen, welche bis zur Behauptung der Qualitätslosigkeit fortschreiten, auch wieder eine Reihe positiver Aussagen über das Wesen Gottes, durch welche die Aussagen der ersteren Art geradezu wieder aufgehoben werden. Es ist aber dieser Widerspruch nicht zu verwundern. Denn auch die Behauptung der Qualitätslosigkeit hat doch nur den Zweck, jede Beschränkung, jede Unvollkommenheit von Gott fern zu halten. Und so macht es denn Philo keine Schwierigkeit, die andere Behauptung daneben zu stellen: daß alle Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und

---

24) Vgl. Gfrörer I, 113ff. Dähne I, 114ff. Zeller III, 2, S. 353—360. Siegfried, Philo S. 199ff. Drummond II, 1—64. Bréhier S. 69—82.

25) Ewig, *ἀΐδιος*: *De mundi opificio* I, 3 *Mang.*, *De caritate* II, 386 *Mang.*, und sonst. — Unveränderlich, *ἄτρεπτος*: *De Cherubim* I, 142 *Mang.*, *Legum allegoriae* I, 53 *Mang.*, und die ganze Schrift *Quod Deus sit immutabilis* I, 272 *sqq. Mang.* — Einfach: *ἁπλοῦς*: *Legum allegor.* I, 66 *Mang.* — Frei: *De somniis* I, 692 *Mang.* — Selbstgenugsam, *χρῄζων οὐδενὸς τὸ παράπαν, ἑαυτῷ ἱκανός, αὐταρκέστατος ἑαυτῷ*: *Legum allegor.* I, 66 *Mang.*, *De mutatione nominum* I, 582 *Mang.*, *De fortitudine* II, 377 *Mang.*

26) *De mundi opificio* I, 2 *Mang.* *ὁ τῶν ὅλων νοῦς — εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

27) *Legum allegoriae* I, 50 *M.*: *ἄποιος — ὁ θεός.* — *Ibid.* I, 53: *ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεὸν ἢ μὴ ἕνα εἶναι ἢ μὴ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἢ μὴ ἄτρεπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ οὐ θεόν.* — *Quod Deus sit immutabilis* I, 281 *M.*: man müsse Gott aus aller Bestimmtheit (Qualität) herausnehmen (*ἐκβιβάζειν — πάσης ποιότητος*). — Vgl. Gujot, *L'infinité divine depuis Philon le juif jusqu' à Plotin*, 1906, *p.* 33—101.

28) *Vita Mosis* II, 92 *Mang.*: *Ὁ δὲ· Τὸ μὲν πρῶτον λέγε, φησίν, αὐτοῖς, ὅτι Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι.* — *Quod deus sit immutabilis* I, 282 *Mang.*: *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. Ὕπαρξις γάρ ἐσθ' ἣν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δέ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν.* — *De mutatione nominum* I, 580 Anf. *Mang.* — *De somniis* I, 655 *Mang.*

von ihm herstamme. Er erfüllt und umfaßt alles[29]. Alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig und allein von ihm her[30].

2. Die Mittelwesen[31]. Als der schlechthin Vollkommene kann Gott nicht in unmittelbare Berührung mit der Materie treten. Jede Berührung mit dieser würde ihn beflecken[32]. Ein Wirken Gottes auf die Welt und in der Welt ist daher nach Philo nur möglich durch Vermittelung von Zwischenursachen, von vermittelnden Kräften, welche den Verkehr zwischen Gott und der Welt herstellen. Für die nähere Bestimmung dieser Mittelwesen boten sich dem Philo vier Vorstellungen, welche er hierzu ver|wenden konnte, zwei dem philosophischen und zwei dem religiösen Gebiete angehörend, nämlich die platonische Lehre von den Ideen als den Urbildern aller Einzeldinge, die stoische Umbildung dieser Lehre, wonach die Ideen wirksame Ursachen sind, die jüdische Lehre von den Engeln und die griechische von den Dämonen. Alle diese Elemente, am stärksten die stoische Lehre von den wirksamen Ideen, fließen in Philos Lehre von den Mittelwesen zusammen. Vor Erschaffung der sinnlichen Welt, so lehrt er, schuf Gott die geistigen Urbilder aller Dinge[33]. Diese Urbilder oder Ideen sind aber zugleich als wirkende Ursachen zu

---

29) *Legum allegoriae* I, 52 *Mang.*: *τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* — *Ibid.* I, 88 *Mang.*: *Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεός, καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* — *Ibid.* I, 97 *Mang.* — *De confusione linguarum* I, 425 *Mang.* — *De migratione Abrahami* I, 466 *Mang.* — *De somniis* I, 630 *Mang.* — Gfrörer I, 123 ff. — Dähne I, 282 ff.

30) *Legum alleg.* I, 44 *Mang.*: *Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν.*

31) Vgl. Gfrörer I, 143 ff. Dähne I, 161 ff. 202 ff. Zeller III, 2, S. 360—370. Kefersteins oben genannte Monographie. Siegfried, Philo S. 211 ff. Drummond II, 65—155. Bréhier S. 112—157.

32) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.*: *Ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν εὐδαίμονα καὶ μακάριον.*

33) *De mundi opificio* I, 4 *Mang.*: *Προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι, προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι, τὸν σωματικὸν ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά.* — Vgl. überhaupt die Schrift *De mundi opificio.*

denken, als Kräfte, welche den ungeordneten Stoff in Ordnung bringen[34]. Mittelst dieser geistigen Kräfte ist Gott in der Welt wirksam. Sie sind seine Diener und Statthalter, die Gesandten und Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen[35], die *λόγοι* oder Teilkräfte der allgemeinen Vernunft[36]. Bei Moses heißen sie Engel, bei den Griechen Dämonen[37]. — Wenn sie hiernach als selbständige Hypostasen, ja als persönliche Wesen gedacht zu sein scheinen, so verbieten doch wieder andere Aussagen, sie bestimmt für solche zu nehmen. Es wird ausdrücklich gesagt, daß sie nur im göttlichen | Denken vorhanden seien[38]. Sie werden als die unendlichen Kräfte des unendlichen Gottes bezeichnet[39], also doch als ein unzertrennlicher Teil des göttlichen Wesens betrachtet. Aber man würde auch wieder irren, wenn man auf Grund solcher Aussagen die Hypostasierung der *λόγοι* oder *δυνάμεις* bestimmt in Abrede stellen wollte. Die Wahrheit ist eben, daß Philo sie sowohl als selbständige Hypostasen, wie als immanente Bestimmtheiten des göttlichen Wesens gedacht hat. Und es ist eine treffende Bemerkung Zellers, daß dieser Widerspruch durch die Prämissen des philonischen Systems notwendig gefordert ist. „Er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlerrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren ginge, vermöge deren sie einer-

---

34) *De victimas offerentibus* II, 261 *Mang.*: *ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν.* — *De monarchia* II, 218 *sq. Mang.*

35) *De Abrahamo* II, 17 *sq. Mang.*: *ἱεραὶ καὶ θεῖαι φύσεις, ὑποδιάκονοι καὶ ὕπαρχοι τοῦ πρώτου θεοῦ.* — *De somniis* I, 642 *Mang.*

36) *Legum alleg.* I, 122 *Mang.*: *τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ.* — *De somniis* I, 631 *M.*: *τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει.* — *Ibid.* I, 640: *ψυχαὶ δ᾽ εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι.* — Über die Identität der *λόγοι* mit den Ideen s. Heinze, Lehre vom Logos S. 220.

37) *De somniis* I, 638 *M.*: *ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους.* — *Ibid.* I, 642: *ταύτας* (nämlich die reinen Seelen) *δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* — *De gigantibus* I, 263 *M.*: *Οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν· ψυχαὶ δ᾽ εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι.*

38) *De mundi opificio* I, 4 *M.*: Wie die ideelle Stadt, deren Plan der Künstler entwirft, nur in dessen Seele vorhanden ist, *τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ᾽ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα.* — *Ibid.* I, 5 *M.*: *Εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

39) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.*: *ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός, ἀπερίγραφοι δὲ καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ.*

seits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Teilnahme an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Teilnahme außer aller Berührung mit der Welt bleibe"[40].

Bei dieser schwankenden Anschauung über das Wesen der *δυνάμεις* muß notwendig auch die Frage nach ihrer Entstehung in der Schwebe bleiben. Zwar äußert sich Philo nicht selten in emanatistischem Sinne. Aber zu einer bestimmten Formulierung der Emanationslehre kommt es bei ihm doch nicht[41]. — Die Zahl der *δυνάμεις* ist an sich eine unbegrenzte[42]. Doch gibt Philo zuweilen auch Zählungen, indem er die einzelnen Kräfte unter gewisse Gattungsbegriffe zusammenfaßt[43]. Am häufigsten unterscheidet er | zwei oberste Kräfte: die Güte und die Macht[44], die hinwiederum vereinigt und vermittelt sind durch den göttlichen Logos. Dieser ist, sofern er überhaupt unter die Kräfte gerechnet wird, die oberste von allen, die Wurzel, aus welcher die übrigen stammen, der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt, in welchem sich alle Wirkungen Gottes zusammenfassen[45].

3. Der Logos[46]. „Unter dem Logos versteht Philo die Kraft

---

40) Philosophie der Griechen III, 2, S. 365.

41) Vgl. Zeller S. 366—369. — Emanatistisch z. B. *De profugis* I, 575 *M.*: Gott ist *ἡ πρεσβυτάτη πηγή. Καὶ μήποτ' εἰκότως. Τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησε.* — Ebenso *De somniis* I, 688 *M.*

42) *De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M.*: *ἀπερίγραφοι αἱ δυνάμεις.* — *De confusione linguarum* I, 431 *M.*: *Εἷς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις.*

43) *De profugis* I, 560 *M.*: zählt er im Ganzen sechs, nämlich außer dem *θεῖος λόγος* noch folgende fünf: *ἡ ποιητική, ἡ βασιλική, ἡ ἵλεως, ἡ νομοθετική,* . . . . . , (die letzte oder vorletzte fehlt infolge einer Textlücke).

44) *Ἀγαθότης* und *ἀρχή* (*De Cherubim* I, 144 *M. De sacrificiis Abelis et Caini* I, 173 *M*), *εὐεργεσία* und *ἡγεμονία*, oder *ἡ χαριστική* und *ἡ βασιλική* (beides *De somniis* I, 645 *M.*), *ἡ εὐεργέτις* und *ἡ κολαστήριος* (*De victimas offerentibus* II, 258 *M.*), auch *ἡ ποιητική* und *ἡ βασιλική* (weil nämlich Gott vermöge seiner Güte die Welt geschaffen hat, so *De Abrahamo* II, 19 *M.*, *Vita Mosis* II, 150 *M.*).

45) *De profugis* I, 560 *M. Quaest. in Exod.* II, 68, *p.* 514 *sq.* — Gegen Zeller, welcher einige Stellen dahin verstehen will, daß der Logos nicht als Wurzel, sondern als Produkt oder Resultat der beiden obersten Kräfte gedacht sei (S. 370), s. Heinze, Die Lehre vom Logos S. 248ff.

46) Vgl. Gfrörer I, 168—326. Dähne I, 202ff. Zeller III, 2, S. 370—386. Siegfried, Philo S. 219ff. Drummond II, 156—273. Hatch, Griechentum und Christentum (1892) S. 129f. 132ff. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 1. Teil 1902, S. 105—160. Bréhier S. 83—111. Schwartz, Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissensch., phil.-hist. Kl. 1908, S. 546—556, und die oben genannten Monographien von Nied-

Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte“ [47]. Er ist weder ungeschaffen noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge [48]. Er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes [49], der Engel oder Erzengel, welcher uns die Offenbarungen Gottes überbringt [50], das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen hat [51]. Er wird daher | auch mit dem Schöpferworte Gottes identifiziert [52]. Aber nicht nur für die Beziehungen Gottes zur Welt ist er der Mittler, sondern auch umgekehrt für die Beziehungen der Welt zu Gott. Er ist der Hohepriester, welcher Fürsprache für sie einlegt bei Gott [53]. — Trotz dieser, wie es scheint, zweifellosen Hypostasierung des Logos gilt doch von ihm dasselbe, was oben von den göttlichen Kräften überhaupt gesagt worden ist. „Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das Eigentümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, daß er den

---

ner, **Heinze**, **Soulier**, **Réville**, **Tijm**, **Aall**, unter welchen bes. die von **Heinze** hervorzuheben ist.

47) **Zeller** III, 2, S. 371.

48) *Quis rerum divinarum heres* I, 502 *M.*: *οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.*

49) *Quis rer. dir. her.* I, 501 *fin. M.*: *πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον.*

50) *Leg. allegor.* I, 122 *M.*: *τὸν ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος.* — *De confusione linguarum* I, 427 *M.*: *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα.* — *De somniis* I, 656 *M.* — *Quis rer. dir. her.* I, 501 *fin.* — *Quaest. in Exod.* II, 13, *p.* 476 *ed. Aucher.*

51) *Leg. allegor.* I, 106 *M. fin.*: *Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει.* — *De Cherubim* I, 162 *M*: *Εὑρήσεις γὰρ αἴτιον μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου] τὸν θεόν, ὑφ' οὗ γέγονεν· ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη· ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, δι' οὗ κατεσκευάσθη· τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ.*

52) *Leg. alleg.* I, 47 *M.* *De sacrif. Abel. et Cain.* I, 165 *M.* **Heinze**, Die Lehre vom Logos S. 230.

53) *De gigantibus* I, 269 *M. fin.* *ὁ ἀρχιερεὺς λόγος ἐνδιατρίβειν ἀεὶ καὶ ἐνσχολάζειν τοῖς ἁγίοις δόγμασι δυνάμενος.* — *De migratione Abrahami* I, 452 *M.*: *τὸν ἀρχιερέα λόγον.* — *De profugis* I, 562 *M.*: *λέγομεν γάρ, τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι, πάντων οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἀδικημάτων ἀμέτοχον.* — *Quis rer. div. her.* I, 501 *M. fin.*: *Ὁ δ' αὐτὸς ἱκέτης μέν ἐστι τοῦ θνητοῦ κηραίνοντος ἀεὶ πρὸς τὸ ἄφθαρτον.* — *Vita Mosis* II, 155 *M.*: *Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.*

Widerspruch beider nicht bemerkt, daß der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigentümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person außer Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, daß er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne. Nach Philos Meinung ist er beides, ebendeshalb aber keines von beiden ausschließlich; und daß es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht" [54]. „Philo kann aber auch diese Bestimmungen gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb notwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln; wie könnte er dies, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt. | Andererseits muß der Logos nun freilich auch wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muß ebenso eine Eigenschaft Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen" [55].

Wie es scheint, war Philo der erste, der unter dem Namen des Logos ein solches Mittelwesen zwischen Gott und der Welt statuiert hat [56]. Die Anknüpfungspunkte für seine Lehre liegen ebensowohl in der jüdischen Theologie, wie in der griechischen Philosophie. In der ersteren ist es namentlich die Lehre von der Weisheit Gottes, an zweiter Stelle die vom Geiste und vom Worte Gottes, an welche Philo anknüpft. Aus der platonischen Philosophie hat er die Lehre von den Ideen und von der Weltseele für seine Zwecke verwertet. Am nächsten steht seiner Lehre die stoische Lehre von der Gottheit als der in der Welt wirken-

54) Zeller III, 2, S. 378.

55) Zeller III, 2, S. 380f.

56) In der *Sapientia Salomonis* wird allerdings einmal (18, 15f.) das göttliche Wort in ähnlicher Weise personifiziert wie sonst die Weisheit. Aber es ist eben doch nur eine poetische Personifikation, nicht eine wirkliche Hypostasierung. Für die Vorstellung einer mittlerischen Hypostase verwendet der Verfasser, soweit er sie überhaupt hat, den Begriff der Weisheit Gottes. Vgl. auch Grimm zu der Stelle. — In den *Targumim* spielt das „Wort Gottes" (*Memra*) allerdings eine ähnliche Rolle wie bei Philo der Logos. Aber diese stehen höchst wahrscheinlich schon unter dem Einflusse Philos.

den Vernunft. „Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig“ [57]. — Weiter abliegend sind die Parallelen in der ägyptischen Mythologie und Theologie, die man auch zur Erklärung hat heranziehen wollen [58]. Sofern in der ägyptisch-hellenistischen Hermesliteratur nähere Parallelen vorliegen, stammen sie nicht aus der einheimischen Religion der Ägypter, sondern aus derselben Quelle, aus welcher auch Philo geschöpft hat: aus der griechischen Philosophie (vgl. über die Hermesliteratur oben S. 627 f.).

4. Weltschöpfung und Welterhaltung [59]. Trotz der Mittelwesen kann nun doch nicht alles Seiende auf Gott zurückgeführt werden. Denn das Böse, das Unvollkommene kann in keiner Weise, auch nicht indirekt, seinen Grund in Gott haben [60]. Es stammt aus einem zweiten Prinzipe, aus der Materie (*ὕλη*, oder stoisch *οὐσία*). Diese ist die eigenschafts- und gestaltlose, leblose, unbewegte und ungeordnete Masse, aus welcher Gott mittelst des Logos und der göttlichen Kräfte die Welt gebildet hat [61]. Nur von einer | Weltbildung, nicht von einer Schöpfung im eigentlichen Sinne kann nämlich bei Philo die Rede sein, da die Materie ihren Ursprung nicht in Gott hat, sondern als zweites Prinzip neben ihn gestellt ist. — Wie die Weltbildung, so ist auch die Welterhaltung durch den Logos und die göttlichen Kräfte

---

57) Zeller III, 2, S. 385.

58) So namentlich Reitzenstein, Poimandres, 1904.

59) Vgl. Gfrörer I, 327 ff. Dähne I, 170 ff. 246 ff. Zeller III, 2, S. 386—393. Siegfried, Philo S. 230 ff. Drummond I, 267—313. Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, 1900. Dazu Heinrici, Theol. Litztg. 1903, 82—84. Bréhier S. 158—175.

60) Vgl. Zeller III, 2, S. 386 Anm. 1.

61) *De mundi opificio* I, 5 *M.*: Die Materie ist *ἐξ ἑαυτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή.* — *Quis rerum divinarum heres* I, 492 *M. fin.*: *τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν.* — *De profugis* I, 547 *M.*: *τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν.* — *Ibid.*: *ἡ ἄποιος ὕλη.* — *De victimas offerentibus* II, 261 *M.*: *ἄμορφος ὕλη.* — *Ibid.*: *ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης.* — *De creatione principum* II, 367 *M.*: *Μηνύει δ' ἡ τοῦ κόσμου γένεσίς τε καὶ διοίκησις. Τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι, τάξιν ἐξ ἀταξίας, καὶ ἐξ ἀποίων ποιότητας, καὶ ἐξ ἀνομοίων ὁμοιότητας, καὶ ἐξ ἑτεροιοτήτων ταὐτότητας, καὶ ἐξ ἀκοινωνήτων καὶ ἀναρμόστων κοινωνίας καὶ ἁρμονίας, καὶ ἐκ μὲν ἀνισότητος ἰσότητα, ἐκ δὲ σκότους φῶς ἐργασάμενος. Ἀεὶ γάρ ἐστιν ἐπιμελὲς αὐτῷ καὶ ταῖς εὐεργέτισιν αὐτοῦ δυνάμεσι τὸ πλημμελὲς τῆς χείρονος οὐσίας μεταποιεῖν καὶ μεθαρμόζεσθαι πρὸς τὴν ἀμείνω.*

vermittelt. Ja diese letztere ist im Grunde nichts anderes, als eine Fortsetzung der ersteren; und was wir die Naturgesetze nennen, ist nur die Gesamtheit der regelmäßigen göttlichen Wirkungen [62].

5. Anthropologie [63]. In der Anthropologie, in welcher Philo vorwiegend der platonischen Lehre folgt [64], tritt die dualistische Grundlage des Systems am schärfsten zutage. Philo geht hier von der Voraussetzung aus, daß der gesamte Luftraum von Seelen erfüllt ist. Von diesen sind die höher wohnenden die Engel oder Dämonen, welche den Verkehr Gottes mit der Welt vermitteln [65]. Diejenigen dagegen, welche der Erde näher stehen, werden von der Sinnlichkeit angezogen und steigen herab in sterbliche Leiber [66]. Die Seele des Menschen ist demnach nichts anderes als eine jener göttlichen Kräfte, jener Ausflüsse der Gottheit, welche in ihrem ursprünglichen Zustande Engel oder Dämonen genannt werden. Nur die ernährende und empfindende Seele entsteht durch die Zeugung und zwar aus den luftartigen Bestandteilen des Samens: die Vernunft dagegen kommt von außen her in den Menschen [67]. Das menschliche | *πνεῦμα* ist also ein Ausfluß der Gottheit: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht [68]. — Der Leib, als die tierische Seite des Menschen, ist die Quelle aller Übel, der Kerker, in welchen der Geist gebannt ist [69], der Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt [70], der Sarg oder das Grab, aus

---

62) Vgl. Zeller III, 2, S. 389 f.

63) Vgl. Gfrörer I, 373–415. Dähne I, 288—340. Zeller III, 2, S. 393—402. Siegfried, Philo S. 235 ff. Drummond, I, 314—359.

64) Über Platos Seelenlehre s. bes. Rohde, Psyche 2. Aufl. 1898, II, 263—295.

65) *De somniis* I, 642 *M.*

66) *De gigantibus* I, 263 *sq. M.*

67) *De mundi opificio* I, 15 *M* : *Ἡ δ'* [*ἡ κίνησις*] *οἷα τεχνίτης, ἢ κυριώτερον εἰπεῖν, ἀνεπίληπτος τέχνη, ζωοπλαστεῖ τὴν μὲν ὑγρὰν οὐσίαν εἰς τὰ τοῦ σώματος μέλη καὶ μέρη διανέμουσα, τὴν δὲ πνευματικὴν εἰς τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις, τήν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αἰσθητικήν. Τὴν γὰρ τοῦ λογισμοῦ ταννῦν ὑπερθετέον, διὰ τοὺς φάσκοντας θύραθεν αὐτὸν ἐπεισιέναι, θεῖον καὶ ἀΐδιον ὄντα.*

68) *Quod deterius potiori insidiatur* I, 206 *sq. M.* — *De mundi opificio* I, 32 *M.* — *De specialibus legibus* II, 356 *M.* — *Quis rerum divinarum heres* I, 480 *sq.* 498 *sq. M.*

69) *Δεσμωτήριον*, *De ebrietate* I, 372 *fin. M. Leg. allegor.* I, 95 *sub fin. M. De migratione Abrahami* I, 437 *sub fin. M.*

70) *Νεκρὸν σῶμα*, *Leg. allegor.* I, 100 *sq. M. De gigantibus* I, 264 *med. M.* — *Τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα*, *De agricultura Noe* I, 304 *M.*

welchem sie erst wieder zu wahrem Leben erwachen wird[71]. Da die Sinnlichkeit als solche schlecht ist, so ist die Sünde dem Menschen angeboren[72]. Niemand vermag sich frei von ihr zu erhalten, und wenn er auch nur einen Tag lebte[73].

6. Ethik[74]. Nach diesen anthropologischen Voraussetzungen ist selbstverständlich das oberste Prinzip der Ethik: möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit, Ausrottung von Lust und Affekten. Unter allen philosophischen Systemen mußte daher in der Ethik das stoische dem Philo am meisten zusagen. An dieses schließt er sich vorwiegend an, nicht nur in dem Grundgedanken der Ertötung der Sinnlichkeit, sondern auch in einzelnen Bestimmungen; wie in der Lehre von den vier Kardinaltugenden[75] und von den vier Affekten[76]. Wie die Stoiker lehrt er, daß es nur ein Gut gibt, die Sittlichkeit[77], wie diese fordert er Freiheit von allen Affekten[78] und möglichste Einfachheit des Lebens[79]; wie diese ist auch er Kosmopolit[80]. Aber bei aller Verwandtschaft ist Philos Ethik doch auch wieder wesentlich verschieden von der stoischen. Die Stoiker verweisen den Menschen auf seine eigene

71) *Λάρναξ ἡ σορός*, *De migratione Abrahami* I, 438 *sub fin. M.* — *σῆμα*, *Leg. allegor.* I, 65 *sub fin. M.*

72) *Vita Mosis* II, 157 *M.*: *παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.*

73) *De mutatione nominum* I, 585 *M.*: *Τίς γάρ, ὡς ὁ Ἰώβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, καὶ ἂν μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωή* (*Job.* 14, 4 f.).

74) Vgl. Gfrörer I, 415 ff. Dähne I, 341—423. Zeller III, 2, S. 402—416. Frankel, in der oben angeführten Abhandlung. Kähler, Das Gewissen I, 1 (1878) S. 171 ff. Siegfried, Philo S. 249—272. Wolff, Philosophische Monatshefte XV, 1879, S. 333—350. Ziegler, Gesch. der christlichen Ethik (1886) S. 44—55. Drummond II, 274—324. Wendland in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philosophie und Religion von Wendland und Kern (1895) S. 1—75. Tiktin, Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo von Alexandrien, Bern, Diss. 1895 [im Buchhandel 1898]. Bréhier S. 206—310. Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, 1909.

75) *Φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη*, *Leg. alleg.* I, 56 *M.* und oft.

76) *Leg. allegor.* I, 114 *sub fin. M.*

77) *Μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*, *De posteritate Caini* I, 251 *init. M.*

78) *Leg. allegor.* I, 100 *M.*: *Ὁ δὲ ὄφις, ἡ ἡδονή, ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. Διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὑρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἀπολαύει.* — *Ibid.* I, 113 *init.*: *Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.*

79) *De somniis* I, 639. 665 *M.* — *Leg. allegor.* I, 115 *M.* — *Quod deterius potiori insidiatur* I, 198 *init. M.*

80) S. Zeller III, 2, S. 404.

Kraft; nach Philo hat der Mensch als sinnliches Wesen nicht die Fähigkeit, sich von der Sinnlichkeit frei zu machen: er bedarf dazu des Beistandes Gottes. Gott ist es, der in der Seele des Menschen die Tugenden pflanzt und befördert. Nur wer ihm die Ehre gibt und seinem Wirken sich überläßt, kann zur Vollkommenheit gelangen[81]. Die wahre Sittlichkeit ist, wie Plato lehrt, Nachahmung der Gottheit[82]. In dieser religiösen Begründung der Ethik unterscheidet sich Philo sehr bestimmt von den Stoikern. — Die politische Tätigkeit, überhaupt die praktische Sittlichkeit, hat nur insofern einen Wert, als sie ein notwendiges Medium zur Bekämpfung des Schlechten ist[83]. Aber auch das Wissen hat diesem einen Ziele zu dienen; und der wichtigste Teil der Philosophie ist darum die Ethik[84]. — Jedoch auch die durch solche Selbsterkenntnis ver|mittelte Reinheit des Lebens ist noch nicht das letzte und höchste Ziel der menschlichen Entwickelung. Wie vielmehr der Ursprung des Menschen ein transzendenter ist, so ist auch das Ziel seiner Entwickelung ein transzendentes. Wie er durch einen Abfall von Gott in dieses sinnliche Leben verstrickt worden ist, so soll er aus demselben sich auch wieder emporringen zur unmittelbaren Anschauung Gottes. Dieses Ziel ist schon in diesem irdischen Leben erreichbar. Der wahrhaft Weise und Tugendhafte wird nämlich über sich selbst hinaus- und aus sich selbst herausgehoben; und in solcher Ekstase schaut und erkennt er die Gottheit selbst. Sein eigenes Bewußtsein geht unter und verschwindet in dem göttlichen Lichte; und der Geist Gottes wohnt in ihm und bewegt ihn, wie die Saiten eines musikalischen

81) *Leg. allegor.* I, 53 *init. M.*: *πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς.* — *Ibid.* I, 60: *Ὅταν ἐκβῇ ὁ νοῦς ἑαυτοῦ καὶ ἑαυτὸν ἀνενέγκῃ θεῷ, ὥσπερ ὁ γέλως Ἰσαάκ, τηνικαῦτα ὁμολογίαν τὴν πρὸς τὸν ὄντα ποιεῖται. Ἕως δὲ ἑαυτὸν ὑποτίθεται ὡς αἴτιόν τινος, μακρὰν ἀφέστηκε τοῦ παραχωρεῖν θεῷ καὶ ὁμολογεῖν αὐτῷ. Καὶ αὐτὸ γὰρ τοῦτο τὸ ἐξομολογεῖσθαι νοητέον, ὅτι ἔργον ἐστὶν οὐχὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ φαίνοντος αὐτῇ θεοῦ τὸ εὐχάριστον.* — *Ibid.* I, 131: *αὐτὸς γὰρ [ὁ κύριος] πατήρ ἐστι τῆς τελείας φύσεως, σπείρων ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ γεννῶν τὸ εὐδαιμονεῖν.* — Vgl. Windisch, Die Frömmigkeit Philos S. 15ff.

82) *De mundi opificio* I, 35 *init. M.* — *De decalogo* II, 193 *init. M.* — *De caritate* II, 404 *init. M.* — *De migratione Abrahami* I, 456 *med.* 463 *M.*

83) S. Zeller III, 2, S. 406f.

84) *De mutatione nominum* I, 589 *M.*: *Καθάπερ δένδρων οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ καρπῶν οἰστικὰ γένοιτο, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδὲν φυσιολογίας, εἰ μὴ μέλλοι κτῆσιν ἀρετῆς ἐνεγκεῖν κ. τ. λ.* — *De agricultura Noe* I, 302 *M.* — An beiden Stellen vergleicht Philo die Physik mit den Pflanzen und Bäumen, die Logik mit den Zäunen und Umhegungen, die Ethik mit den Früchten. An den Essenern lobt er es, daß sie sich ausschließlich mit der Ethik beschäftigen (*Quod omnis probus liber* II, 458 *M.*).

Instrumentes[85]. Wer auf diesem Wege zur Anschauung des Göttlichen gelangt ist, der hat die höchste Stufe irdischer Glückseligkeit erreicht. Darüber hinaus liegt nur noch die völlige Befreiung von diesem Leibe, die Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen leiblosen Zustand, welche denen zuteil wird, die von Anhänglichkeit an diesen sinnlichen Leib sich frei erhalten haben[86].

Philos Einwirkung auf die beiden Kreise, welche er zunächst im Auge hatte, das Judentum und das Heidentum, ist dadurch beeinträchtigt worden, daß von seiner Zeit an der jüdische Hellenismus überhaupt allmählich an Bedeutung verloren hat. Einerseits erstarkte auch in der Diaspora mehr und mehr die pharisäische | Richtung, andererseits wurde das hellenistische Judentum hinsichtlich seiner Einwirkung auf die heidnischen Kreise zurückgedrängt, ja geradezu abgelöst durch das emporblühende Christentum. So mußte die jüdisch-hellenistische Philosophie auf beiden Gebieten allmählich den stärkeren Rivalen das Feld räumen. Trotzdem war Philos Nachwirkung eine erhebliche. Selbst das rabbinische Judentum ist nicht unberührt von ihm geblieben[87].

---

85) *Quis rerum divinarum heres* I, 482 *M.* redet Philo die Seele also an: *σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας, κ. τ. λ.* — *Quis rerum divinarum heres* I, 508 *sqq. M.*, bes. I, 511 (wo Philo sich ausführlich über die Ekstase verbreitet). Dazu Bréhier S. 196—205. — Über Enthusiasmus und Ekstase bei den Griechen s. Rohde, Psyche, 2. Aufl. II, 19—22. 32 f. 58 ff. 62 ff. 91 ff. 283 f. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900 (auch über Plato und Philo, s. Theol. Litztg. 1901, 196).

86) *De Abrahamo* II, 37 *M.*: Die Weisheit lehrt, *τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης. Ἦλθε δὲ, ὡς ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ δεδήλωται, παρὰ θεοῦ.* — *Leg. allegor.* I, 65: *Εὖ καὶ ὁ Ἡράκλειτος κατὰ τοῦτο Μωϋσέως ἀκολουθήσας τῷ δόγματι· φησὶ γάρ· „Ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον", ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν, τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς, καὶ ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης· εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν, τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον, καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου τοῦ σώματος.* — Für diejenigen, welche sich nicht von der Sinnlichkeit losgerungen haben, muß Philo nach Eintritt des natürlichen Todes den Übergang in einen andern Leib, also eine Seelenwanderung annehmen. S. Zeller III, 2, 397.

87) S. Freudenthal, Hellenistische Studien 1875, S. 65—77. — Siegfried, Philo S. 278—302. — Weinstein, Zur Genesis der Agada II. Teil. Die alexandrinische Agada, 1901 (bes. S. 29—90: Die Logoslehre in der Agada). — Hirschfeld, *Jewish Quarterly Review* XVII, 1905. *p.* 65 *sq.* (Fragment eines jüdisch-arabischen Auszuges aus Philos *De decalogo*). — Poznanski, *Philon dans l'ancienne litterature judéo-arabe* (*Revue des études juives t.* L, 1905, *p.* 10—31).

Die Neuplatoniker sind von ihm beeinflußt[88]. Die mächtigste und nachhaltigste Wirkung aber hat Philo nach einer Richtung hin ausgeübt, die noch ganz außerhalb seines Gesichtskreises lag: auf die Entwickelung des christlichen Dogmas. Schon das Neue Testament zeigt unverkennbare Spuren philonischer Weisheit; und fast alle griechischen Theologen der ersten Jahrhunderte, die Apologeten so gut wie die Alexandriner, die Gnostiker so gut wie ihre Gegner, und auch noch die großen griechischen Theologen der späteren Jahrhunderte haben bald mehr bald weniger, sei es direkt oder indirekt, bewußt oder unbewußt, aus Philo geschöpft[89]. Aber diese Spuren weiter zu verfolgen liegt außerhalb des Bereiches unserer Aufgabe.

---

88) Zeller III, 2, S. 434—436. — *Guyot*, *Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin*, 1906.

89) Siegfried, Philo S. 303—398. — Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) 1908.

Nachträge.

Die folgenden Notizen beschränken sich auf Ergänzung des Quellenmateriales und einige wichtigere Literaturnachträge, ohne Vollständigkeit in Ergänzung der Literaturangaben zu beabsichtigen. Auf eine Anzahl jüdisch-griechischer Inschriften bin ich durch die fleißige Arbeit von Joh. Oehler, Epigraphische Beiträge zur Geschichte des Judentums (Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judentums 1909, S. 292—302, 443—452) aufmerksam geworden, die leider erst während des Druckes dieses Bandes erschien.

S. 15, **Ephesus**: Christliche Inschrift, Hirtenbrief des Bischofs Hypatios, 6. Jahrh. n. Chr. (Jahreshefte des österreich. archäol. Instituts VIII, 1905, Beiblatt *col.* 78 f.) *vers.* 25: *ὡς μηδενὶ περιλιφθῆναι φιλαργυρίας Ἰουδαϊκῆς πρόφασιν.*

S. 21: **Phrygien**, Diokleia (*Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* I, 2 *p.* 652 *n.* 562): *ἔτους τμβ'. Αὐρ. Ἀλέξανδρος Ἰουδαῖος ζῶν κατεσκεύασε τὸ μνημῖον.*

S. 22, **Cilicien**, Korykos (handschriftl. Sammlung des österr. arch. Inst., Oehler S. 300 *n.* 85): *Ἀναστασίου καὶ Ἰακώβου καλιγαρίων υἱῶν Διογένου τοῦ Μακαρίου*, mit dem siebenarmigen Leuchter. — Ebendas. (Sammlung des öst. arch. Inst., Oehler *n.* 86): *Σωματοθήκη Ἰουλίου μυρεψοῦ υἱοῦ Ἰουλίου πρεσβυτέρου*, mit dem siebenarmigen Leuchter. — Olba (*Journal of Hellenic Studies* XII, 1891, *p.* 269 *n.* 70): *Μνημῖον Μ. Αὐρηλίων Ζοΐλου καὶ Διογένους Ἰουδέων.* — Seleucia am Kalykadnus (*Le Bas, Inscriptions t.* III *n.* 1390): *Μνημεῖον Θεοδώρου δὶς τοῦ Θεοδώρου*, darunter zwei siebenarmige Leuchter, Oehler *n.* 87 a (über *δίς* s. S. 22 oben).

S. 23, **Bithynien**, Nikomedia (*Revue des études grecques* XX, 1907, *p.* 86, nach *Echos d'Orient* 1905, 271), Schluß einer jüdischen Grabschrift: der Entweiher des Grabes *δώσει πρόστειμον τῇ συναγωγῇ τῶν Ἰουδαίων δηνάρια ͵α καὶ τῷ ταμείῳ δηνάρια ͵β.* — Die Inschrift ist auch hinzuzufügen zu den Beispielen S. 74 f. (*συναγωγή* = Gemeinde) und 94 f. (Strafandrohungen wegen Grabverletzung).

S. 27 u. 31: *Belleli, An independent examination of the Assuan and Elephantine Aramaic Papyri, London* 1909 (204 *p.*) hält die aramäischen Papyri für eine Fälschung!!

S. 49 f. Die Juden, welche auf den in Oberägypten gefundenen **Ostraka** vorkommen, sind nach **Wilcken**, Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXVII, Nr. 23, 1909, S. 788 f. (in der Abh. Zum alexandrinischen Antisemitismus) nur zum kleineren Teil Steuerpächter, überwiegend vielmehr Staatsdomänenpächter.

S. 50. Den Brief des Menon an Hermokrates gibt in berichtigtem Text, nach **Wilckens** Lesung, **Witkowski**, *Epistulae privatae graecae* (1906) *n.* 49. Hiernach ist am Anfang zu lesen: *ἔγραψας ἡ[μῖν δι]ὰ τὸ [ἠγοραχ]έναι ἡμῖν*

τὴν ἵππον κὰ παρ' Ἰουδαίου [. . .]σθαι αὐτὴν, οὗ τὸ ὄνομα ἀγνοοῦμ(εν). Durch die Lesung ἀγνοοῦμ(εν) statt Δανοοῦλο(ς) wird der Anstoß beseitigt, welchen die höchst befremdliche, ja unmögliche Namensform Danoulos bisher bereitet hat.

S. 77 zu Anm. 10: Schubart, Alexandrinische Urkunden aus der Zeit des Augustus (Archiv für Papyrusforschung V, 1—2, 1909, S. 35—131). Hierin S. 57—71: Die alexandrinischen Gerichtsbehörden, S. 81—131: Die Elemente der alexandrinischen Bevölkerung, und zwar 82—104 alexandrinische Demen, 104—111 Ἀλεξανδρεῖς, 111—112 Makedonen, 112—114 Πέρσαι τῆς ἐπιγονῆς, 114f. Griechen ohne Bezeichnung, 115f. Römer, 116f. kaiserliche Freigelassene, 118 Sklaven, 118—120 Juden 120—122 Ägypter. — Wilcken, Kaiser Nero und die alexandrinischen Phylen (Archiv V, 1—2, S. 182—184).

S. 103. Über das griechische Vereinswesen vgl. jetzt außer Ziebarth bes. auch: Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Leipzig 1909 (655 S.).

S. 123. Daß die Juden das alexandrinische Bürgerrecht hatten, bestreiten auch Schubart (Archiv für Papyrusforschung V, 108f. 119f.) und Wilcken (Abhandlungen der sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. XXVII, Nr. 23, 1909, S. 787 f.). Sie sehen einen Beweis dafür in dem Umstande, daß in einer Eingabe an den Statthalter zur Zeit des Augustus zuerst geschrieben ist Γαίωι Τυρρανίωι παρὰ Ἑλένου το(ῦ) Τρύφωνος Ἀλεξανδρέως, dann aber Ἀλεξανδρέως durchgestrichen und statt dessen Ἰουδαίου τῶν ἀπὸ Ἀλεξανδρε(ίας) geschrieben ist. Hieraus ergebe sich klar der staatsrechtliche Gegensatz zwischen dem alexandrinischen Bürger und dem Juden aus Alexandrien. Ich kann diesen Schluß in keiner Weise für zwingend halten. Ἀλεξανδρεύς ist mehrdeutig, kann einen jüdischen oder einen nichtjüdischen Bürger oder auch jeden Einwohner von Alexandria bezeichnen. Der Verfasser des Schreibens zieht es daher vor, statt dessen die genauere Bezeichnung zu setzen. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Juden dieselben Rechte wie die übrigen Ἀλεξανδρεῖς (dieses Wort im Sinne von „Bürger" genommen) hatten. Jedenfalls war der Vater des Verfassers ein „Alexandriner", und der Sohn war es höchst wahrscheinlich auch noch, fürchtet aber, daß ihm das Bürgerrecht genommen werde (s. den Text des Schreibens, Archiv für Papyrusforschung V, 38: Ἡγεμὼν μέγιστε, ὢν ἐκ πατρὸς Ἀλεξανδρέως . . . . . κινδυνεύω οὐ μόνον τῆς ἰδίας πατρίδος στερηθῆναι usw.). — Die rechtliche Stellung der Juden als Ἀλεξανδρεῖς (= Ἀλεξανδρέων πολῖται) ist durch die wiederholten bestimmten Angaben des Josephus (der sich dabei auf die in Alexandria befindliche eherne στήλη beruft), durch das Zeugnis Philos (das freilich den meisten Kritikern unbekannt ist) und durch den Erlaß des Kaisers Claudius, der den Juden das alexandrinische Bürgerrecht nicht etwa verliehen, sondern bestätigt hat, so gut bezeugt, daß zur erfolgreichen Bestreitung dieser Tatsache stärkere Gründe, als die bisher vorgebrachten, nötig sind.

S. 225: Der *cod.* 248, ein Hauptzeuge für den interpolierten Text des Sirach, ist herausgegeben von *Hart*, *Ecclesiasticus*, *the greek text of Codex* 248, *edited with a textual commentary and prolegomena*, *Cambridge* 1909.

S. 330f. Über IV *Esra c.* 1—2 handelt eingehend: *Labourt*, *Le cinquième livre d'Esdras* (*Revue biblique* 1909, *p.* 412—434) [setzt die Abfassung nach Rom, 6. Jahrh. n. Chr.].

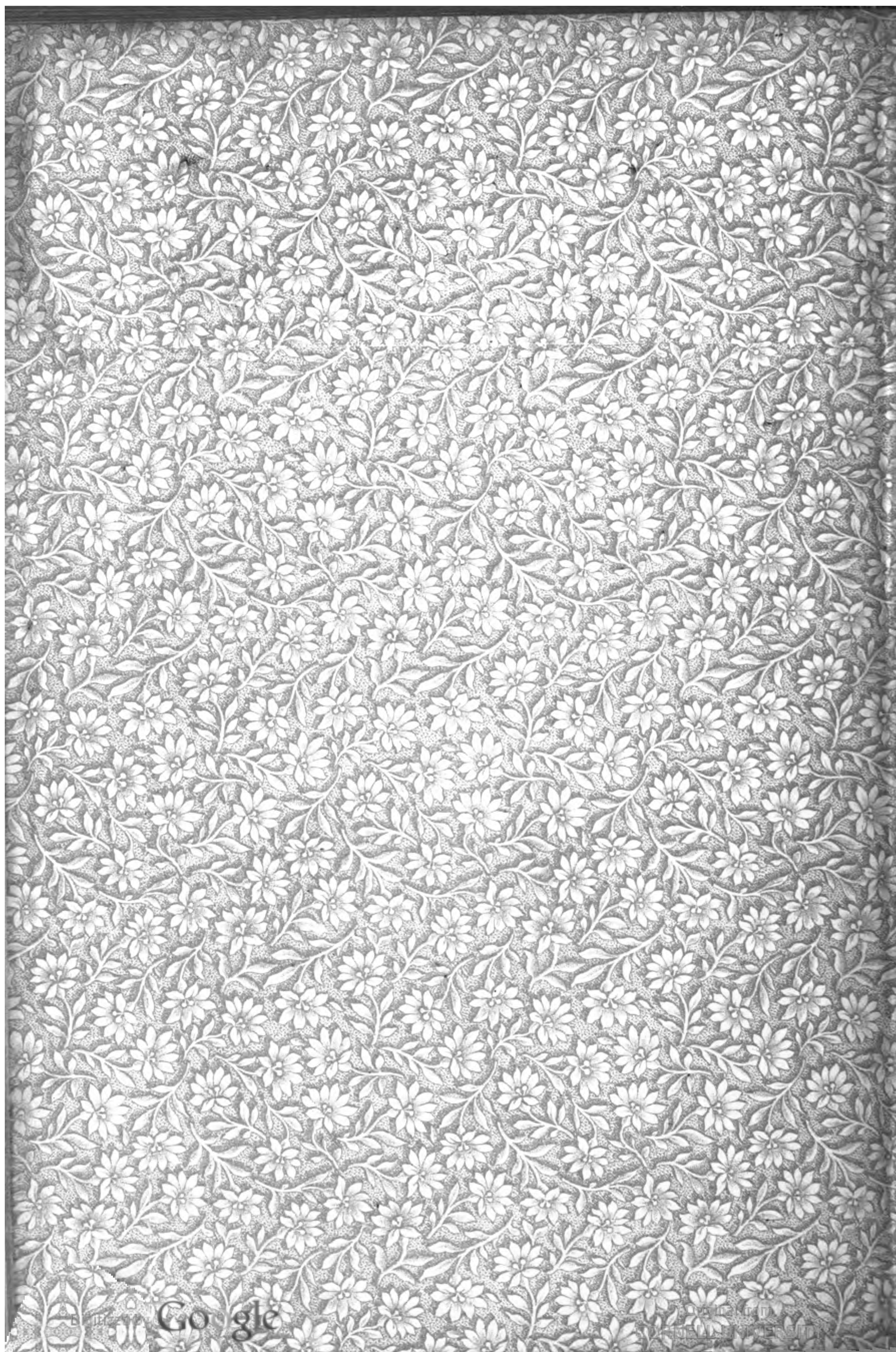
S. 450f.: *Howorth*, *Some unconventional views on the text of the Bible*, VIII: *The Prayer of Manasses and the Book of Esther*, Forts. über Esther

(*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXXI, 1909, *p.* 156—168) [der Septuagintatext von Esther ist Übersetzung aus dem Aramäischen und ursprünglicher als die sehr späte masorethische hebräische Bearbeitung, in welcher die „Zusätze" getilgt sind!].

S. 640 und 643, Separatausgabe der *Legum allegoria* mit französischer Übersetzung: ***Philon***, *Commentaire allégorique des saintes lois après l'oeuvre des six jours. Texte grec, traduction française, introduction et index par E.* ***Bréhier***, ***Paris*** 1909.

Zu Bd. II, S. 188. Von der Inschrift von Gerasa, auf welcher der Statthalter Aemilius Carus vorkommt, sind jetzt noch einige neue Bruchstücke gefunden worden, welche die von Lucas versuchte Rekonstruktion im wesentlichen bestätigen (mitgeteilt von Abel, *Revue biblique* 1909, *p.* 448—450, und von Dalman, Zeitschr. des DPV. 1909, S. 222 f.). Wichtig ist, daß auf einem der neuen Bruchstücke sich das Datum ετους εσ (205) der Ära von Gerasa = 142/143 n. Chr. findet. Hiernach ist Aemilius Carus vor Attidius Cornelianus zu setzen.

Druck von August Pries in Leipzig.


Digitized by Google
Original from
CORNELL UNIVERSITY

